

CONVIVENCIA, VERDAD Y SOCIEDAD PLURALISTA

José-Luis Illanes

LA VERDAD, ELEMENTO CRUCIAL DE LA CONVIVENCIA

Entre las definiciones clásicas de ese protagonista último de la vida cívica que es el pueblo, una de las más conocidas es la de Cicerón en su *De republica*: «un pueblo es una multitud reunida por el reconocimiento del derecho y la comunidad de intereses». San Agustín, que nos transmite esa definición ciceroniana —el diálogo original se ha perdido—, después de citarla, la reelabora hasta llegar a la descripción siguiente: «un pueblo es una reunión de seres racionales unidos entre sí por el amor de unas mismas cosas»¹.

Tanto en una como en otra definición, la vida cívica es descrita a partir de la búsqueda de un fin, a lo que Cicerón añade el respeto a un cuadro estructural de convivencia: el reconocimiento del derecho. Ni el político y orador romano ni el obispo de Hipona sienten la necesidad de incluir, entre los requisitos esenciales para la existencia de un pueblo, la concordancia de unas mismas convicciones. Más aún, San Agustín, asumiendo y prolongando la contraposición, clásica en la apologética patrística, entre la unidad de la fe y la diversidad de las filosofías se complace en señalar una cierta indiferencia de la vida cívica romana con respecto a la verdad: «¿Qué pueblo, qué senado, qué autoridad pública, qué poder público de la ciudad impía se ha preocupado jamás por poner de acuerdo las disensiones filosóficas y otras casi innumerables que se podrían citar? ¿Cuándo se ha visto aprobar y autorizar una doctrina o desaprobar y prohibir

1. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, lib. 19, c. 24 (PL 41.655).

las otras, en lugar de tolerarlas en su seno, en una confusión en la que ningún juicio pone orden a las controversias entre hombres que disputan entre sí no ya por cuestiones de los campos, de las casas o por los problemas monetarios, sino a propósito de lo que constituye la felicidad o la desgracia de la vida?»².

Ciertamente el mundo greco-romano es menos ajeno a la fundamentación de la vida civil en la verdad de lo que da a entender la crítica agustiniana. Bastaría recordar las reflexiones de Platón sobre las relaciones entre filosofía y gobierno, los análisis de Varrón sobre la teología política o civil —bien conocidos, por lo demás, del propio Agustín— y, a nivel fáctico, la política religiosa de los Emperadores, para advertir que el problema era sentido, y con particular intensidad. En cualquier caso las palabras de San Agustín son todo menos una apología del relativismo: el Obispo de Hipona aspira más bien a poner de manifiesto el valor social de la verdad y sus palabras han servido incluso de impulso para una realidad ya en parte iniciada en sus días, pero cuajada sobre todo en siglos posteriores: la *respublica christiana*.

Sin abordar todas las perspectivas ante las que esas frases nos sitúan —lo que obligaría a afrontar en toda su amplitud y complejidad el tema de las relaciones entre natural y sobrenatural, fe y razón, Iglesia y Estado—, limitémonos a la cuestión capital de las relaciones entre verdad y vida social. Y hagámoslo partiendo de una toma de posición decidida. La negación de la apertura de la inteligencia a la verdad encierra al hombre en sí mismo, y lo aboca a un individualismo egocéntrico y egoísta: ya que si podemos entrar en comunicación con cuanto nos rodea, dando vida a la amistad y al amor, es gracias a que nuestro conocimiento capta la realidad de las cosas. La verdad es, para el hombre, elemento «constitutivo de su humanidad» escribía el actual Romano Pontífice cuando era sólo arzobispo de Cracovia³, y esa misma convicción aflora en su primera encíclica, la *Redemptor hominis*: la verdad salva, redime y edifica al hombre; la verdad es luz que debe guiar nuestros juicios a fin de afrontar las exigencias del propio tiempo. La vida cívica no se agota en conocimiento, pues es tarea de virtud y de eficacia, de cultura, de trabajo y de esfuerzo, pero la verdad —la de los seres, la del hombre como persona y como hijo de Dios, la de Dios mismo— es condición indispensable para alcanzar una realización auténticamente humana.

Presentar a la verdad como realidad capital para la convivencia y el progreso humano, es una afirmación que encuentra, sin duda,

2. *De civitate Dei*, lib. 20, c. 9.

3. *Signo de contradicción*, Madrid 1978, p. 157.

eco en la cultura contemporánea, pero también resistencia o, para ser más exactos, prevención y temor. ¿De dónde deriva ese miedo, ese prejuicio ante una reafirmación de la verdad? En primer lugar, sin duda, del influjo del agnosticismo y del historicismo filosóficos. Pero también, y este es el punto en el que deseamos detenernos, de factores de orden sociológico y psicológico; señalemos dos:

a) Un cierto pesimismo provocado por las divergencias ideológicas, profundas y radicales, que reinan en nuestra civilización. No sólo se constata el hecho, sino que, al advertir su importancia, se considera ilusorio soñar con encontrar una verdad común desde la que superar las diferencias existentes. Hay, pues, se concluye, que resignarse a esa diversidad radical e intentar fundar la convivencia en algo ajeno a la inteligencia, so pena de desembocar en enfrentamientos intelectuales que acaben destruyendo por entero a la sociedad misma.

b) Una alergia ante cuanto represente atribuir al Estado, al poder político, una función ético-moral. Entre otros factores incide aquí una de las vivencias históricas que más hondamente han marcado la conciencia colectiva del Occidente contemporáneo: los totalitarismos nazi y soviético, y, en su génesis y raíz, las ideas hegelianas sobre el «Estado ético», es decir sobre el poder político como detentador y creador de la ética. Cualquier situación social, por negativa que sea, parece así aceptable con tal de no prestar el menor flanco a cuanto, aunque sea remotamente, pueda conducir o parecerse a experiencias históricas como las mencionadas.

Acabamos de tropezar con lo que es, a nuestro juicio, uno de los equívocos más dramáticos de la presente situación cultural. Ya que el «Estado ético», tal y como Hegel lo entiende, no nace de una afirmación de los valores, sino al contrario de su desconocimiento, o, hablando con mayor rigor, de la negación de toda realidad trascendente a la historia. Por eso, en contra de lo que a veces se piensa, la superación de las implicaciones totalitarias del planteamiento hegeliano puede alcanzarse sólo a partir de la afirmación de la verdad, es decir de la apertura del hombre, en el tiempo y desde el tiempo, a una realidad que trasciende el tiempo y funda radicalmente la dignidad insustituible de la persona. Pretender obtener esa superación por otra vía conduce inevitablemente a fomentar una sociedad sin ideales, no sólo expuesta a los contragolpes del irracionalismo sino abocada, en virtud de su propia dinámica, a la negación de la libertad, ya que el permisivismo ético, al identificar lo estadísticamente usual con lo lícito, puede acabar —como lo confirma la experiencia— en una imposición totalitaria de los comportamientos mayoritarios. Porque, importa notarlo, «Estado ético» hegeliano y permisivismo moral, a

pesar de su oposición, están en realidad íntimamente emparentados, ya que proceden de la misma matriz: la negación de la singularidad inalienable del ser humano, persona creada a imagen de Dios y llamada a la comunicación con las demás personas, y con Dios.

Volvemos así a la reafirmación de la verdad, entendida en su plenitud —verdad del ser, verdad de la persona—, como fuerza salvadora y edificadora del hombre. Hemos despejado de esa forma el terreno con respecto al segundo de los factores psicológicos que condicionan esa prevención frente a la verdad a la que antes nos hemos referido, pero debemos enfrentarnos con el otro: el pesimismo ante la existencia en nuestra cultura de divergencias ideológicas que afectan a las raíces mismas del existir. Ciertamente la situación sería mucho más sencilla si, por retomar las palabras agustinianas antes citadas, los hombres conviniéramos en «lo que constituye la felicidad o la desgracia de la vida» y divergiéramos solo en «cuestiones de campos, casas o problemas monetarios». Más aún, prolongando la exégesis de la carta a los Romanos realizada por Juan Pablo II en la *Redemptor hominis*, puede verse en esas divergencias radicales un signo de que la creación está, por el pecado, sujeta a la vanidad y gime como con dolores de parte⁴. Todo ello es cierto, y nos conduce a una conclusión fundamental: precisamente porque el pecado no tiene la última palabra y en Cristo se nos ofrece la creación renovada, el hombre no está condenado al aislamiento y puede aspirar a la comunicación. Pero si las divergencias están superadas, e incluso plenamente, desde la perspectiva escatológica, subsisten en el tiempo. Resurge así el problema: ¿cómo establecer el diálogo? o, en otros términos, ¿en qué basarse para estructurar la convivencia cívica en una situación caracterizada por el pervivir de la diversidad de posiciones y planteamientos?

LA CONVIVENCIA EN UNA SOCIEDAD IDEOLÓGICAMENTE PLURALISTA

En este contexto puede resultar útil examinar la propuesta presentada, hace ya algunos años, por el filósofo francés Jacques Maritain, que se planteó este tema varias veces y, de modo especial, en los años inmediatamente posteriores al término de la Segunda Guerra Mundial, en el ambiente de los primeros pasos de las Naciones Unidas y de la preparación de la Declaración Universal de Derechos del Hombre, cuyo treinta aniversario acabamos de celebrar. Un momento, en su-

4. Cfr. Enc. *Redemptor hominis*, n. 8.

ma, en el que se estaba intentando promover un acuerdo entre personas y países que no sólo pertenecían a culturas diversas, sino que se inspiraban en escuelas de pensamiento antagónicas entre sí. ¿Puede soñarse con llevar a cumplimiento una empresa de ese tipo? Esta es la pregunta que Maritain se formula o, más propiamente hablando, el hecho del que parte ya que, desde el inicio, acepta que esa pregunta admite una respuesta positiva⁵. El esfuerzo por llegar a la Declaración internacional de derechos humanos estaba, en efecto, poniendo de manifiesto un hecho a primera vista paradójico: hombres, que divergían radicalmente entre sí a nivel de los principios teóricos, coincidían no obstante, al menos en cierto grado, a nivel de conclusiones prácticas, concretamente a nivel de la afirmación de la dignidad del hombre y de los derechos que expresan y protegen esa dignidad. A nadie se le ocultaba que algunas adhesiones a la Declaración universal de derechos humanos podían ser de tipo táctico, pero la táctica no explicaba por entero lo que estaba sucediendo: había una confluencia real en la afirmación de lo que la Declaración proclamaba y un deseo sincero de promover una civilización que se inspirara en ese espíritu.

Ese hecho, esa confluencia práctica a pesar de las divergencias teóricas, estimula la reflexión de Maritain. Una primera consideración aflora enseguida en su mente: el fenómeno al que acabamos de hacer referencia es menos nuevo de lo que parece, ya que una mirada a la historia de la filosofía permite advertir que, a lo largo de los siglos, filósofos y moralistas que se han combatido a nivel teórico, han coincidido sin embargo en múltiples juicios prácticos y valoraciones concretas. Y ese hecho universal parece probar que «los sistemas de filosofía moral son el producto de una reflexión intelectual a partir de datos éticos que los proceden y los controlan, y que revelan a su vez la existencia de un complicado esquema de geología de la conciencia, en el que el trabajo natural de la razón espontánea, precientífica y pre-filosófica, está condicionado, en cada uno de sus pasos, por las adquisiciones, las servidumbres, la estructura y la evolución del grupo social. Existe, pues, por así decir, una especie de desarrollo y de crecimiento vegetativo del conocimiento y del sentimiento moral, que es en sí mismo independiente de los sistemas filosóficos, si bien, en un segundo tiempo, esos sistemas entran en relación recíproca con ese proceso espontáneo que se acaba de mencionar»⁶.

5. Maritain se planteó esta cuestión en una conferencia pronunciada en México en noviembre de 1947, y después prolongó y amplió sus reflexiones en la obra *Man and the State*, Chicago 1951. Es este libro el que tenemos presente en nuestra exposición; citamos por la décima impresión, Chicago 1962.

6. *Man and the State*, p. 79-80.

Esas consideraciones —piensa— permiten dar una solución adecuada al problema de la convivencia tal y como se plantea en la encrucijada cultural contemporánea. Hubo una época —dice—, la Edad Media, en la que se intentó edificar la vida de la comunidad política sobre el fundamento de la unidad de la fe. Ese intento se hizo inviable a partir del Renacimiento y la Reforma protestante. En la Edad Moderna se intentó edificar la vida civil sobre la pura razón, es decir sobre la razón separada de la fe y del Evangelio. El fracaso de ese esfuerzo resulta patente. ¿Qué hacer en esa coyuntura? Pensar en establecer una democracia sin dotarla a la vez de fundamentación es engañarse, ya que eso equivale a dar vida a una sociedad sin cohesión interior, débil frente a los avatares históricos y al impacto de las ideologías totalitarias. No hay sociedad estable sin convicciones comunes, sin un credo o fe —en el sentido humano de esas palabras— que todos acepten. Hay pues que encontrar esa fe. El fracaso de los dos intentos que nos han precedido y la situación de división ideológica presente parecen no dejar más que un camino: el recurso a esas afirmaciones sobre el valor y la dignidad del hombre, en las que convienen amplios estratos de la sociedad de nuestros días, aunque diverjan en los planteamientos teóricos y, por tanto, en la justificación —y, en parte, en la interpretación— de esas afirmaciones a las que acabamos de referirnos.

En suma, afirma Maritain, si en otras épocas la convivencia y la unidad social resultaban garantizadas por una fe religiosa o por una filosofía que informaban, en mayor o menor grado, la entera estructura social, hoy pueden establecerse y crecer a partir de la concordancia en convicciones y principios de orden práctico. La imagen de la sociedad contemporánea que nos presenta como viable es pues la de una sociedad edificada en unas convicciones prácticas comunes acompañadas de un amplio pluralismo intelectual. Una sociedad en la que cada ciudadano puede exponer su propia fe o sus propios ideales filosóficos en un ambiente de libertad, que permita, mediante la confrontación de las ideas, el enriquecimiento mutuo y —así cabe esperar— la difusión de aquellos planteamientos que ofrecen la auténtica fundamentación teórica de los ideales prácticos en los que se conviene ⁷.

7. Cfr. *Man and the State*, p. 108-113. Maritain prosigue su exposición concretando algunos aspectos, a nivel educativo, etc., de su propuesta, y, después, abordando el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en una exposición que —coherentemente con lo anterior— pone el acento ante todo en la libertad de la Iglesia para predicar el mensaje del que ha sido constituida depositaria.

El eje en torno al que giran estas reflexiones maritenianas es sin duda la distinción entre convicciones prácticas y justificaciones teóricas y la atribución a las primeras de un valor o consistencia específicas, en cuanto que fruto del conocer espontáneo, anterior a los intentos de fundamentación filosófica. Este planteamiento no resulta sorprendente en el contexto de la obra mariteniana: puede incluso verse en él una aplicación del realismo gnoseológico y de la revalorización del conocer espontáneo y pre-filosófico, que caracteriza todo su proceder, en constante oposición al criticismo cartesiano. Precisamente por eso, porque lo que define su posición no es una separación entre filosofía y saber espontáneo o vulgar, sino, al contrario, la afirmación de una continuidad entre ambos momentos, no deja de señalar la importancia que tienen las justificaciones y análisis teóricos para la comprensión de la verdad práctica, y en concreto de los derechos humanos⁸. No es sin embargo esa dimensión del problema la que, en la obra que comentamos, atrae su atención, sino la anteriormente señalada, ya que esa afirmación de la relativa autonomía del conocer espontáneo le permite, de una parte, pensar que cabe promover la concordia entre los hombres sobre la base, no de conceptos especulativos —en torno a las cuales hay divergencias— sino sobre los conceptos prácticos, que pueden ser comunes, y, de otra, poner de manifiesto que una tal solución no incide en un puro pragmatismo: ya que esos conceptos prácticos, fruto del conocer espontáneo, son expresión de una verdad que un recto conocer filosófico no haría sino confirmar y expresar cada vez con más claridad.

En otras palabras, situado en el seno de una sociedad ideológicamente dividida, Maritain es lo suficientemente realista como para saber que la simple proclamación del valor de la verdad no bastaría, en ese ambiente, para fundar la convivencia; más aún, considera que una tal proclamación, si se limitara a presentar como ideal el de una sociedad culturalmente homogénea, podría encerrar al hombre en una añoranza del pasado o en una expectación del futuro que lo aislarían del momento presente y lo incapacitarían psicológicamente para

8. En *Man and the State* dedica a este tema varias páginas (p. 80-107), en las que insiste en que los derechos del hombre forman parte de la ley natural y esboza una fundamentación de esta última. Para ello critica la concepción racionalista del derecho natural, frente a la que defiende la concepción tomista, que explica dando gran importancia, a nivel ontológico, a la noción de naturaleza, y, a nivel gnoseológico, a la afirmación de Santo Tomás según la cual «omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona» (*Summa theologiae*, 1-2, q. 94, a. 2), frase que, como es obvio, le permite reafirmar ese papel del conocer espontáneo en la percepción de valor moral, a la que hemos hecho referencia en el texto.

el diálogo. Pero es a la vez lo suficientemente filósofo, y lo suficientemente tomista, como para estar firmemente persuadido de la vaciedad de todo pragmatismo y de la imperfección de toda simple llamada a la buena voluntad; no puede haber convivencia auténtica y profunda sino fundada en la verdad. De ahí que se lance en busca de parcelas de verdad en las que puedan coincidir nuestros contemporáneos con la intención de basarse en ellas para estructurar la convivencia, así como la participación en las tareas comunes y el intercambio intelectual.

LA EXPERIENCIA DEL PERMISIVISMO

Muchos aspectos del planteamiento y del modo de proceder maritainianos son, a nuestro juicio, acertados. No obstante habría que hacer al respecto una importante observación, que emerge además de la experiencia histórica acumulada desde la fecha en que Maritain formuló las ideas que estamos comentando. Cuando, al final de los años cuarenta y principio de los cincuenta, Maritain habla de un acuerdo en determinadas convicciones prácticas relacionadas con la dignidad de la persona humana y los derechos que la expresan y protegen, no formula un ideal sino que describe un hecho, fragmentario e imperfecto si se quiere, pero real al fin y al cabo. Quien hoy, a finales de la década de los setenta, mire a su alrededor difícilmente compartirá el optimismo de aquellos momentos: la expansión del terrorismo, la difusión del aborto, el *gulag* soviético, por citar sólo algunas realidades especialmente significativas, parecen evidenciar una pérdida progresiva del sentido del valor de la persona humana, sea por la línea de un totalitarismo, sea por la de un egoísmo permisivista.

Toda evolución histórica es fruto de factores varios y complejos, pero tal vez no sea demasiado aventurado sostener que, entre otras cosas, el cambio histórico al que acabamos de hacer referencia pone de manifiesto la fragilidad de las convicciones prácticas separadas o aisladas de una fundamentación teórica que ponga de relieve su plena verdad. A Maritain —ya lo dijimos— no se le ocultó este aspecto del problema; de ahí que si bien distinguió entre ambos momentos, el práctico y el teórico, no los separó nunca, más aún proclamó decididamente que mientras más ampliamente se difundiera la verdad en filosofía y más hondamente la fe cristiana impregnara las almas, más real, auténtico y efectivo sería el reconocimiento de la dignidad de la persona humana. Pero en los textos que escribe en torno a 1950 valora profundamente el acuerdo a nivel práctico que

se estaba manifestando y confía en su capacidad de virtualidad histórica.

La experiencia de estos años ha puesto de manifiesto que esa confianza era excesiva. ¿Queremos decir con ello que el planteamiento mariteniano nos parece del todo insatisfactorio? No, ciertamente: hay en la propuesta de Maritain, y en el talante dialogal que la sostiene, muchos elementos válidos. Sólo que si se inicia al diálogo partiendo de la afirmación de la dignidad del hombre que aún subyace a las aspiraciones de nuestra cultura —y nos parece acertado que así sea—, será necesario orientar enseguida la mente hacia los valores y verdades radicales que explican, fundamentan y dan sentido a esa dignidad: el momento teórico no puede quedar relegado a un segundo plano o puesto entre paréntesis en espera de tiempos mejores, sino que debe ser abordado desde el principio, so pena de que las convicciones prácticas se deshagan y desmoronen.

A una tal actitud invita, si no interpretamos mal sus palabras, Juan Pablo II en su encíclica *Redemptor hominis*. En ella, el Romano Pontífice, comenta que nuestra época aspira a ser humanista y señala que todos los programas económicos, políticos y culturales, aún provenientes de plataformas ideológicas opuestas acerca de la concepción del mundo, colocan en primer plano al hombre. Pero añade enseguida: «Si a pesar de tales premisas los derechos del hombre son violados en distintos modos, si en la práctica somos testigos de los campos de concentración, de la tortura, del terrorismo o de múltiples discriminaciones, esto debe ser una consecuencia de otras premisas que minan o a veces anulan casi toda la eficacia de las premisas humanísticas de aquellos programas y sistemas modernos. Se impone entonces necesariamente el deber de someter los mismos programas a una continua revisión desde el punto de vista de los derechos objetivos e inviolables del hombre»⁹.

Es obvio que una tal clarificación intelectual y un tal esfuerzo por evidenciar los presupuestos implicados en la percepción espontánea de la dignidad del ser humano y por poner de manifiesto las premisas o postulados que la contradicen, implican desarrollar un diálogo serio, veritativo, no conformista. Un diálogo así llevado corre el riesgo del enfrentamiento intelectual. Pero se trata de un riesgo que debe ser afrontado, ya que de él depende no sólo la autenticidad del

9. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis*, n. 17; este número de la Encíclica comienza precisamente recordando, y alabando, la Declaración de Derechos del Hombre de 1948, con ocasión de la cual formulara Maritain las ideas que estamos analizando.

dialogar sino la misma substancia de la convivencia. Entre quienes carezcan del sentido de la verdad —y querer evitar a toda costa el riesgo señalado es una señal de que ese sentido ha comenzado a perderse— los acuerdos prácticos no pasan de concordismos tácticos, expuestos a los contragolpes de la arbitrariedad o del egoísmo. Para quienes poseen el sentido de la verdad son en cambio el punto de partida hacia entendimientos cada vez mayores.