

UNA RELACIÓN NO IDEOLÓGICA CON LA VERDAD

Verdad y tolerancia en la Ilustración, en la postmodernidad y en el cristianismo

P. GEORGES COTTIER, O. P.

I

En torno a la ideología

1. «Una relación no ideológica con la verdad»: esta fórmula, que a primera vista pudiera parecer provocadora, es susceptible de numerosas interpretaciones. El sentido más obvio parece conducir a un callejón sin salida, por cuanto que hay una oposición entre ideología y verdad. La ideología, efectivamente, es un sistema o un conjunto de ideas que se articula con el fin de servir intereses de orden económico o político, o de orden psicológico. Tal complejo de justificaciones, para que pueda funcionar, no puede permitir que se desvele la intención que lo guía, ni la finalidad que persigue. Al contrario, debe presentarse como si fuera la expresión objetiva de la verdad. La idea de ideología encierra, por lo tanto, las ideas de engaño, de mentira, de artimaña y de ilusión fabricada y conservada.

Una ideología puede ser fabricada a todos los efectos por un poder tiránico con el fin de reforzar su dominación. Pero Marx, teórico de la ideología y de su génesis, recurre a las fuerzas oscuras que determinan, estructuralmente, la historia. Una ideología es tanto más fuerte, cuanto más opera en la penumbra, porque la ideología es el resultado de un proceso inconsciente. Según la concepción marxiana, la clase dominante segrega, por así decirlo, las razones justificadoras de su poder con el fin de legitimarlo ante aquellos que sacan provecho de ese poder, o sobre todo ante aquellos que lo padecen. Así, por ejemplo, es cómo la teoría del derecho natural, que presupone la universalidad de la naturaleza humana y la igual-

dad de los individuos, es una ideología, por cuanto que niega el carácter estructural de la lucha de clases y atribuye a la naturaleza humana las relaciones de dominación existentes: la dominación de los maestros queda reforzada por la buena conciencia; a los explotados se les obliga, intelectualmente, a reconocer que su condición obedece a una ley de la naturaleza, y no a una ley de la historia. No pretendo aquí discutir la postura marxiana en sí misma. La menciono a modo de ejemplo de una explicación de los mecanismos de la ideología, a saber: como artimaña de la historia. En esta perspectiva, la ideología significa la violencia estructural de la historia transportada al núcleo del pensamiento.

Pero aquí, siempre según la misma explicación, viene a darse, en la relación entre ideología y verdad, una inversión. A la ideología se le opone la ciencia, la ciencia de la historia, de la sociedad, o de la psique. La ciencia es la afirmación de los derechos de la verdad contra las pretensiones de la ideología. Los intelectuales, o bien se colocan al servicio de la ideología, o bien se convierten en pensadores *críticos*, es decir científicos¹, capaces de desmontar el mecanismo generador de la ideología. Deben, para ello, practicar la sospecha, o, según la fórmula de Nietzsche, la «desconfianza metódica». Así que podemos hablar de una verdad de la ideología. Se alcanza cuando, por debajo del lenguaje claro, se descubre otro segundo lenguaje, el lenguaje codificado de los intereses dominantes. La afirmación directa de estos intereses acarrearía su ruina; se imponen por cuanto que quedan enmascarados.

La teoría de la ideología, cuyos principales rasgos acabo de recordar esquemáticamente, constituye el trasfondo del empleo de la palabra ideología que se ha convertido en uso corriente.

Los presupuestos

2. Esta teoría descansa sobre un cierto número de presupuestos que conviene evocar.

A. Al interior del discurso, se reserva una parte no ideológica, la de la ciencia. La explicación descansa sobre esta oposición. Es por esto por

1. En ciertas interpretaciones marxistas, y no sin motivo, se pide a la clase proletaria, —une clase mesiánica—, que proporcione los criterios de científicidad. Se hablará, en esta línea, de una ciencia proletaria. No entro en el análisis de estos argumentos, reveladores de las contradicciones de la teoría de Marx.

lo que Marx reivindica con fuerza, frente a la filosofía de la historia que pertenece a la esfera ideológica, el carácter científico del «materialismo histórico». De manera parecida, Freud afirma la pertinencia de las categorías psicoanalíticas en la explicación de los fenómenos culturales y religiosos. En este punto, en su lenguaje propio, Nietzsche ha planteado la cuestión decisiva: ¿y si la ciencia y la verdad mismas no fuesen más que ideología? Una parte entera del pensamiento contemporáneo se enfrenta con esta pregunta. Ella da acceso al nihilismo. Esto, evidentemente, trae consecuencias de cara al problema que nos ocupa.

B. El segundo presupuesto es el postulado, a la vez antropológico y gnoseológico, del carácter subordinado e instrumental de la razón en relación con las fuerzas compulsivas, económicas y políticas que determinan los comportamientos. Las ideas ya no son vehículos del conocimiento, sino que están al servicio de esas fuerzas, que determinan hasta su contenido.

C. Tanto si se trata del sujeto individual como de la sociedad, la realidad tiene una estructura de confrontación. Pero, se sigue suponiendo, el ser humano no soporta la visión inmediata, brutal, de esas estructuras de conflicto, que con todo son constitutivas. La fuerza no se impone sino de forma enmascarada; la artimaña es una modalidad de la violencia. Por consiguiente, el descubrimiento de la verdad es el descubrimiento de la mentira estructural. Si este descubrimiento se presenta como una liberación, se debe a que, al desgarrar el velo de la ilusión, queda al desnudo el carácter primero de la mentira. Esta es la razón por la que esta «liberación» alimenta la desesperación. ¿No será porque se atribuye a la violencia un valor capital, por lo que se otorga una confianza ciega a la idea de revolución? Se le atribuye una fuerza de catarsis y de regeneración.

Hacia falta evocar lo que yo llamaría el sentido fuerte de la ideología, antes de abordar el tema tal como nos viene propuesto, porque conviene cuidar de que este sentido fuerte no se introduzca subrepticamente en nuestro razonamiento. Digamos pues que utilizaremos el término de ideología en un sentido restringido y delimitado. Por lo tanto, diremos: la ideología representa un conjunto de ideas, de valores y de sentimientos que una sociedad considera como sus motivos y sus criterios de comportamiento, sobre todo en su relación con el poder político. Esta definición se aplica a las relaciones del cristianismo y del Estado. Expresa así el binomio verdad-tolerancia, cuya historia ajetreada bien conocemos en lo que se refiere a Europa.

La cristiandad medieval

3. «Dad, pues, al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22, 21). La distinción entre lo que pertenece a la Iglesia y al Reino de Dios, y lo que pertenece a la sociedad temporal, toca a la naturaleza del cristianismo. Este principio, como sabemos, ha conocido, a lo largo de los siglos, muchas formas de realización. El cristianismo conduce a una salvación que trasciende la historia y la cultura. Pero no está exento de repercusiones sobre el destino de la cultura y de la ciudad de los hombres, que se llevan a cabo en el tiempo. De forma vital, el cristianismo anima con el espíritu evangélico las decisiones humanas para rectificarlas y confortarlas, y para llevarlas a la plenitud de su humanidad. La concepción del hombre, de los valores, la moral, las instituciones, los comportamientos, todos ellos quedan marcados por su influencia, en virtud del simple hecho de que los mismos hombres son a la vez miembros de la Iglesia y de la ciudad terrenal. Y es en razón de su misión trascendente que la Iglesia no entra en concurrencia con la sociedad temporal, sino que la respeta en su justa autonomía. Esto se verifica igualmente al nivel de las autoridades respectivas y de sus propias competencias. Haber recordado estos principios es suficiente de cara a nuestro propósito actual.

La cristiandad, de la cual la Edad Media europea es un exponente ilustrativo, describe un régimen temporal que se abre deliberadamente a la influencia del cristianismo. Aquí la calidad de cristiano entra en la definición misma de ciudadano, hasta tal punto que los no cristianos, como por ejemplo los judíos, tienen un *status* político particular y subordinado. Una de las consecuencias de esta concepción será que la autoridad política intervendrá en esferas que de por sí dependen de la autoridad espiritual, pero so pretexto de velar por los intereses de la ciudad: así, un hereje es una persona que, además de ser hereje, altera el orden social. Por su lado, veremos cómo la Iglesia, en vista de su propia misión, solicita el apoyo o la colaboración de los Estados. Esta simbiosis de principio ha funcionado durante muchos siglos, aunque ciertamente no siempre de modo pacífico: los enfrentamientos, los conflictos y las transgresiones tampoco han faltado. Si me refiero aquí al comienzo de la cristiandad medieval, es porque su imagen, demonizada, por así decirlo, servirá de revulsivo para los pensadores del Siglo de las Luces. Y si esto es así, es porque esta idea de cristiandad quedó herida de muerte por la gran crisis de la Reforma.

Las guerras de religión

4. El sistema llevado a cabo en la Edad Media sufría de por lo menos dos grandes debilidades. Presuponía que el soberano temporal obraba con una gran rectitud moral y cristiana. Pero cuando aquél obraba por motivos de ambición personal, tenía por costumbre servirse del sentimiento religioso del pueblo como si fuera un *instrumentum regni*, es decir, a modo de ideología. Y por otra parte, el poder temporal utilizaba medios que le eran propios —«medios pesados» (Maritain)—, que incluían el recurso a la fuerza, incluso en la esfera espiritual. Conocemos los abusos a los que esto pudo conducir.

El tratado de Westfalia (1648), que puso fin a la Guerra de los Treinta Años, consagró un gran trastocamiento de concepciones, cuyas consecuencias no se manifestaron en un primer momento. La paz descansaba sobre el adagio, de por sí inaceptable: *cujus regio, ejus religio*. Los pueblos profesarían la religión del Príncipe. En las regiones protestantes, donde se había extendido la teoría de la Iglesia invisible, distinta de las Iglesias visibles, que eran de institución humana, se erigieron Iglesias nacionales cuyo jefe era el soberano temporal, que así llegaba a detentar un doble poder. En muchas regiones, el nuevo sistema no tardaría en mostrarse impracticable, porque, en un mismo territorio, las denominaciones se habían multiplicado. Además, el principio del libre examen iba a desempeñar el papel de correctivo, que acentuaría el carácter de exterioridad de las Iglesias visibles.

Otra consecuencia desastrosa fue el escándalo que suponía, para muchas almas, el encarnizamiento y la violencia con que los cristianos se habían combatido, en flagrante contradicción con la moral del Evangelio. Algunos hombres, pertenecientes a diversas confesiones, y deseosos de reconstituir la unidad así quebrantada —que era, a la vez y en la misma medida, una herida infligida a la Iglesia y la ruina de la cristiandad—, propusieron vías de reconciliación. Sus proyectos descansaban sobre la base de compromisos de orden doctrinal. Hacía falta, pensaban algunos de ellos, dejar de disputar en torno a los «dogmas», generadores de fanatismo, para atenerse modestamente al mensaje moral del Evangelio. Otros buscaban la solución en la composición de un *Credo* simplificado al cual todos los cristianos pudieran adherirse. No se puede negar la intención de paz que por regla general animaba este ecumenismo «avant la lettre», que al final quedó en nada. No se trata aún de la Ilustración, pero la idea de una religión de la razón sí halla aquí sus primeros balbucesos.

II

El tema de la tolerancia

5. Algunas diferencias, que son más que matices, distinguen, entre sí a aquellos que reivindican la Ilustración. Encontramos cristianos para quienes un enfoque racionalista de los problemas teológicos conduce a atenuar en extremo el sentido de los misterios. En el polo contrario, ciertos deístas son adversarios declarados del cristianismo. En este amplio abanico de opiniones, no puedo indicar más que unas cuantas referencias.

John Locke, autor de la *Carta sobre la tolerancia* (1689), que llegaría a tener una inmensa repercusión, es él mismo miembro de la Iglesia anglicana. Según este filósofo, las Iglesias son organizaciones humanas que se asignan como finalidad el culto debido a Dios. Ahora bien, cada cual es libre de ejercer el culto de su elección y de participar, exento de toda restricción, en las discusiones filosóficas y teológicas. No se presionará a nadie y se respetarán los derechos de todos. De esta tolerancia, de parte del Estado, quedan excluidas dos categorías de personas: los ateos, que son incapaces de prestar juramento, y los papistas, que dependen de un soberano extranjero.

«¿Qué es la tolerancia? Es lo propio de la humanidad. Todos estamos colmados de debilidades y de errores; perdonémonos recíprocamente nuestras tonterías, he aquí la primera ley de la naturaleza». Así reza el *Diccionario filosófico* de Voltaire (1764). La definición ha de leerse en el contexto deísta y anticristiano del autor. En la misma voz, leemos: «De todas las religiones, la cristiana es, sin duda, la que debe inspirar la mayor dosis de tolerancia, pero he aquí que los cristianos han sido los más intolerantes de todos los hombres». Voltaire dibuja un cuadro espantoso de la historia del cristianismo, hecha a base de luchas incesantes entre sectas deseosas de imponer su opinión por medio del uso de la fuerza. Así, el deísmo de la Ilustración pretende alzarse sobre un trasfondo de un pasado de oscurantismo y de crueldad. Su lectura de la historia es ideológica.

El artículo «Tolerancia» de la *Enciclopedia* se sitúa en la misma línea. Su definición es más completa: «La tolerancia es en general la virtud de todo ser débil, destinado a vivir con otros seres que se parecen a él. El hombre, tan grande por su inteligencia, es a la vez tan limitado por sus errores y por sus pasiones que no es fácil excederse al inspirarle para los demás aquella *tolerancia* y aquel apoyo que tanto necesita para sí, y sin los cuales no habría, en la tierra, más que *penas* y disensiones. Es, en efecto,

por haber proscrito esas dulces y conciliadoras virtudes, por lo que tantos siglos han sido, más o menos, el oprobio y la infelicidad de los hombres; y no esperemos que sin ellas vayamos jamás a restablecer entre nosotros el reposo y la prosperidad».

Más adelante: «Regla general. Respetad inviolablemente los derechos de la conciencia en todo aquello que no moleste a la sociedad². Los errores especulativos son indiferentes al Estado; la diversidad de opiniones reinará siempre en medio de seres tan imperfectos como el hombre; la verdad produce herejías, como el sol impurezas y manchas: no vayáis por tanto a agravar un mal inevitable, empleando el hierro y el fuego para desarraigarlo; castigad los crímenes; tened piedad con el error, y no deis a la verdad otras armas que no sean la dulzura, el ejemplo y la persuasión (...)».

Sabemos que el tema de la *tolerancia* constituye como el principio de la concepción masónica.

Las *Constituciones* de Anderson (1723) fueron escritas en el clima de los conflictos religiosos que sacudían Inglaterra a la sazón. Contienen una afirmación de la religión natural, apelan a la tolerancia; ésta halla su fundamento en aquélla. Hoy en día, viene más a propósito adscribir a los masones «a aquella religión sobre la cual todos los hombres están de acuerdo, teniendo cada cual sus propias opiniones, es decir que sean hombres de bien y leales, u hombres de honor y de probidad, sean las que sean las denominaciones o confesiones que ayuden a distinguirlos; de manera que la masonería viene a ser el centro de unión y el modo de sellar una amistad sincera entre hombres condenados a permanecer como extraños para siempre.

Si se ha captado la lógica de esta concepción, tiene por corolario el carácter relativo de las «denominaciones o confesiones». Cuando, en 1877, la logia del Gran Oriente de Francia decidió suprimir la mención al Gran Arquitecto del Universo, provocando de este modo una grave crisis, quitó a la tolerancia esta base racional que, a ojos de la Gran Logia de Londres, era la religión natural. A su turno, el deísmo se convertía en relativo. Del binomio sólo permanecía la tolerancia, ya convertida en una especie de valor autónomo.

2. El autor, Romilly, tal vez esté lanzando una pulla contra la Iglesia católica, al igual que Locke, cuando escribe: «Sobre todo que proscriban con cuidado aquellas sociedades peligrosas, que someten a sus miembros a una doble autoridad, siendo como un Estado dentro del Estado, rompiendo así la unidad política (etc.)...».

La religión civil

7. Conviene señalar muy especialmente, por la influencia considerable que llegó a ejercer, la obra de Jean-Jacques Rousseau, *El Contrato Social*. El capítulo VIII de la 4ª parte versa sobre la «religión civil».

Rousseau empieza directamente a abordar la distinción de poderes. Jesucristo, —dice—, «vino a establecer en la tierra un reino espiritual, lo que, al separar el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado dejara de ser uno, y causó las divisiones intestinas que no han cesado jamás de agitar a los pueblos cristianos». Esta doble potestad era la fuente de un perpetuo conflicto de jurisdicciones que hizo imposible cualquier buena política. A la inversa, Mahoma «tuvo planteamientos muy sanos». «De todos los autores cristianos», sólo Hobbes fue capaz de ver el mal y su remedio. «Tuvo la osadía de proponer reunir las dos cabezas del águila, y reconducir todo a la unidad política, sin la cual ningún Estado y ningún Gobierno estará jamás bien constituido». En esta perspectiva, se sitúa la severidad de Rousseau en contra del «cristianismo romano», «religión de curas». Esta impone a los hombres dos legislaciones que les somete a «deberes contradictorios», y les impide ser, a la vez, «devotos y ciudadanos».

La postura de Rousseau con respecto al cristianismo, «no el de hoy, sino el del Evangelio», es ambigua. Por un lado, saluda aquella religión «santa, sublime, verdadera». Pero, por otro lado, denuncia la debilidad, respecto de las necesidades del Estado, de una religión «toda espiritual, ocupada únicamente de las cosas del cielo»: «la patria del cristiano no es de este mundo». Una república cristiana, («cualquiera de estas dos palabras excluye a la otra»), no aguanta la comparación con Esparta o Roma. «Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben y no se inmutan por ello; esta corta vida tiene demasiado poco valor a sus ojos».

Es a partir de estas premisas como se comprende la idea de religión civil. La religión quedará por tanto dividida en dos especies: por una parte, la religión del hombre, que es «la pura y simple religión del Evangelio, el verdadero teísmo, y aquello que pudiéramos llamar, el derecho divino natural», y, por otra parte, la religión del ciudadano. Esta es la religión civil. El derecho que el pacto social otorga al soberano no supera los límites de la utilidad pública. Las opiniones de los súbditos no interesan a la comunidad. Lo que le importa al Estado, es que cada ciudadano «tenga una religión que le haga amar sus deberes». Los dogmas de esta religión no le interesan sino en cuanto que guardan una relación con la moral y los deberes para con los demás. «Cada cual puede tener, además, tales opiniones como le plazca, sin que le incumba al soberano conocerlas».

Rousseau propone, así, «una profesión de fe puramente civil en torno a la cual le incumbe al soberano fijar los artículos, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano o súbdito fiel».

Ciertamente, el Estado no puede obligar a nadie a creer estos artículos, pero puede excluir a quien se niega a creerlos: «puede excluirle, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de sacrificar, si se diera el caso, su vida por el deber». En cuanto a aquel que, habiendo reconocido públicamente estos mismos «dogmas», se porta como si no los creyera, «sea reo de muerte; ha cometido el mayor crimen: ha mentado ante la ley».

En cuanto a los dogmas de la religión civil, han de ser «simples, en poca cantidad, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios». «La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, providente, la vida del futuro, la bondad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes» constituyen los dogmas positivos. Sólo hay un dogma negativo: la intolerancia. Rousseau rechaza la distinción que hacen ciertas personas entre intolerancia civil e intolerancia teológica, porque «en todas partes donde es admitida la intolerancia teológica, es imposible que ello no produzca algún efecto civil; y tan pronto como se produce, el soberano deja de ser el soberano, incluso en lo temporal: desde ese momento los curas son los verdaderos maestros, los reyes no son más que sus oficiales».

El retorno de la ideología

8. Encontramos retomadas, en Rousseau, un cierto número de ideas dominantes del Siglo de las Luces. La profesión de fe civil es una expresión del deísmo. Pero hay más. Ciertos presupuestos que permanecían encubiertos, vienen ahora a enunciarse explícitamente. Así el caso de la negación de la distinción entre el poder espiritual y el poder temporal, en beneficio del poder soberano del Estado.

Rousseau, ciertamente, acomoda un lugar para lo que él llama la «religión del hombre», religión del todo interior y religión del individuo en la línea del libre examen. Pero al yuxtaponerle la religión civil, Rousseau introduce una ruptura en el interior del hombre religioso.

Por medio de la religión civil, el Estado subordina para sí a la religión, cuya función pasa a ser instrumental. En otros términos, la religión

viene a ser una ideología, a la cual se le otorga un significado positivo. Poco importa su veracidad o su falsedad, siempre que sirva a los intereses fijados para ella por el Estado. Replegada en la sola interioridad del individuo, la religión del hombre queda amputada de su dimensión social y de su dimensión operativa. De hecho, queda desnaturalizada, ya que no es medida según su relación de verdad respecto de lo absoluto. Sea cual fuere la intención de Rousseau, el hecho es que según la lógica del razonamiento, la religión del ciudadano cuenta más, a partir de entonces, que la religión del hombre. Rousseau otorga un sentido positivo a la idea de *instrumentum regni*.

El juicio que se hace sobre la religión es, pues, esencialmente pragmático, ya no versa sobre su verdad. El deísmo, que se llama a sí mismo religión natural, niega la posibilidad de la revelación, así como de todo elemento sobrenatural. De todas maneras, en la lógica de la religión civil, la revelación pertenece al orden de las opiniones que son propias de los individuos y que se juzgarán en función de su utilidad social. La hipótesis no es de excluir allá donde el error y la mentira se muestran más útiles, para el cuerpo social, que la verdad.

Desde luego, la idea no se olvidó por la posteridad. Robespierre, discípulo de Rousseau, instituyó el culto del Ser Supremo y de la Razón. Al hacer esto, creó un nuevo ídolo. El poder político se procura los dioses que corresponden a sus intereses.

En el siglo siguiente, Auguste Comte, que era ateo, inventó a todos los efectos la religión de la Humanidad, necesaria para alimentar los «sentimientos de sociabilidad».

III

El principio de immanencia

9. Se comprende que la Iglesia se haya opuesto a concepciones incompatibles con el mensaje que ella tiene la misión de transmitir. Y si durante mucho tiempo rehusó hablar, como lo hace ahora, de libertad de conciencia y de tolerancia, es porque este derecho y esta actitud parecían inseparables del contexto filosófico en el que fueron afirmados y reivindicados.

El deísmo de la Ilustración veía en Dios al autor y al garante del orden natural de las cosas. Se apoyaba en la convicción de que sus afirmacio-

nes tenían un alcance universal, ya que eran evidentes a la razón debidamente iluminada. La religión natural era por lo tanto la base del consenso entre los hombres.

A ello se adhieren las diversas doctrinas de derecho natural que tenían así un fundamento firme en la trascendencia. Bastaba con considerar la naturaleza humana para extraer las reglas del orden social. La construcción parecía inquebrantable. Pero, como quiera que las «evidencias» variaban de un autor a otro, al encerrar la religión dentro de los límites de la simple razón, el deísmo del Siglo de las Luces allanaba el camino para el desarrollo del principio de inmanencia. El pensamiento de Auguste Comte es significativo de este tránsito. Ya no hay, para la sociedad humana, una trascendencia normativa. El Ser Supremo cede el lugar al gran Ser que es la Humanidad, al cual el individuo queda subordinado. La sociedad se otorga a sí misma su propia ley, reclama de sus miembros un culto que, en realidad, significa la adoración de su propio ser por parte del hombre, ya convertido en Hombre colectivo.

10. La doctrina de Comte está traída aquí como ejemplo del influjo del principio de inmanencia sobre el pensamiento político. Ella se coloca en el camino del totalitarismo.

En sí mismo o a título de instrumento en manos del grupo elegido que ha recibido una misión de la «Historia», el Estado todopoderoso es la fuente del derecho; decide acerca del bien y del mal. En nombre de una concepción globalizante del hombre y del mundo, se arroga un poder discrecional sobre los individuos. En el Estado se reúnen las «dos cabezas del águila». En Rousseau, la «religión del hombre» equivalía al reconocimiento de derechos inalienables del individuo, aunque desde luego es difícil ver cómo aquellos podían ser protegidos en la práctica. Ahora, esa religión queda abolida, puesto que el principio de inmanencia conduce lógicamente al ateísmo.

Es significativo constatar que el término ideología ha cambiado de significado: es criticable y peyorativo en Marx, llega a ser positivo en sus émulos soviéticos. Representará el materialismo dialéctico e histórico.

Si me he detenido especialmente en Rousseau, ello se debe a un doble motivo: él abordó el principio de los dos poderes, y esto, sin duda —he aquí el segundo aspecto—, es porque había percibido el callejón sin salida al que conducía la ideología individualista de la Ilustración, que él hacía suya³.

3. Sobre este punto, véase mi obra *Questions de la modernité*, Paris, Fac, 1985, capítulo IV, «Libéralisme philosophique et nihilisme éthique», pp. 107-128.

El individuo reivindica para sí una autonomía soberana. Al él incumbe, en su libertad, decidir en torno al bien y al mal. La concepción del hombre como individuo soberano proporcionó su base doctrinal a la idea de tolerancia, tal como hemos visto.

La concepción de la libertad individual puede considerarse como una primera expresión del principio de inmanencia. Este desplegará todos sus efectos cuando el pensamiento totalitario, en reacción contra las desigualdades generadas por el liberalismo del Siglo XIX, lo tralade del individuo a la colectividad.

Las teorías del consenso

11. La *Declaración de los derechos del hombre* de 1948, concebida con la intención de impedir el retorno de regímenes devastadores como el régimen nazi, puede recibir una interpretación personalista. Afirma la trascendencia del individuo humano respecto de la autoridad política, le reconoce derechos inalienables normativos para el Estado, no ignora su dimensión social. Enuncia los fundamentos de la democracia.

La Declaración de los derechos del hombre ha sido objeto de un consenso: los gobiernos se declaran vinculados por ella. Han reconocido que su autoridad halla su medida, su orientación y sus límites en la dignidad de todo ser humano. La dignidad de la persona humana se deriva de su trascendencia respecto de la sociedad y del Estado. Detrás de este compromiso, está la convicción de que todos los individuos son igualmente portadores de la naturaleza humana y que ésta posee un valor normativo.

Es esta convicción la que está en crisis en nuestro tiempo. Muchos factores se hallan en el origen de esta situación. La legitimación del aborto y la legitimación, más reciente, de la eutanasia, aunque se defienden y se refugian en una especie de agnosticismo de principio, han terminado poniendo en tela de juicio el reconocimiento de la trascendencia del sujeto humano y del respeto incondicional que se le debe. El positivismo jurídico, por su lado, se opone frontalmente a la concepción de los derechos naturales y del carácter normativo de la naturaleza humana.

Una democracia no puede vivir sin una idea del hombre que le sirva de referencia. Ahora bien, todo parece como si la antropología que prevalece en la mentalidad dominante es la del individuo concebido como una mónada cuya libertad es soberana, y que decide por sí misma en torno al bien y al mal. La vida social tiende, en consecuencia, a descansar sobre

compromisos y no entre opiniones contingentes, sino entre concepciones divergentes de la naturaleza del hombre, como si los fundamentos mismos de la antropología fuesen opinables. La crisis es, por lo tanto, de orden cultural⁴.

Ya graves en sí mismos, los factores de crisis, que acabo de evocar, se han tornado más amenazadores por cuanto que remiten a una crisis más radical, —la crisis de la verdad, que Nietzsche había diagnosticado—.

En el plano de los principios, la democracia presupone el reconocimiento de los derechos del hombre. La democracia presupone, a este nivel, un consenso que versa sobre los derechos inalienables de la persona.

En el plano técnico de su funcionamiento, la democracia supone igualmente el consenso. A falta de unanimidad, es la opinión de la mayoría la que gana la partida. Esto vale en el vasto dominio del trabajo legislativo que tiene en cuenta la particularidad y la contingencia de las situaciones.

La crisis de la verdad ha tenido la consecuencia de que la verdad del hombre y los valores fundacionales de la vida social llegan a ser, ellos mismo, un objeto de consenso, en el sentido de que es el consenso, o su sustituto mayoritario, lo que decide en torno al bien y al mal.

Así, el orden de las cosas está al revés. El consenso ya no es medido por lo bueno o lo verdadero en torno a lo cual todo el mundo intenta acercar su propia postura. La verdad llega a ser el fruto del consenso. Así se corre el riesgo de ver la instauración de una nueva tiranía: la tiranía de la mayoría, cuyo manejo se hará más pesado aun, en cuanto tenga los medios de comunicación a su disposición.

Así, sobre el trasfondo del nihilismo, se perfila la amenaza de un nuevo totalitarismo, el totalitarismo de la multitud. Esta es la razón por la que —lo notamos de pasada— el respeto de los derechos de las minorías es una piedra de toque de la democracia⁵.

Rousseau, partiendo de la concepción del individuo como mónada autónoma, en el origen de la sociedad ponía el contrato, el pacto social. Pero mantenía la idea del derecho natural. Todo ocurre ahora como si, en las teorías consensuales de la verdad, se hubiera radicalizado la idea del

4. Sabemos que las encíclicas *Veritatis splendor* y *Evangelium vitae* han insistido con fuerza sobre los peligros mortales a los cuales está expuesta la sociedad contemporánea.

5. Sobre los peligros que corre la democracia, véase *Evangelium vitae*, nn. 68-74.

contrato, haciendo que éste sea el origen primero de la verdad y de todos los valores. Algunos autores se muestran reticentes ante esta consecuencia extrema: esta es la razón por la que distinguen entre una moral social, fruto del consenso, y una moral personal, estrictamente privada.

La verdad, resultado de protocolos acordados: ¿de qué se trata, sino de un retorno a todos los efectos del primado de la ideología? La postmodernidad significa aquí una crisis interna de la filosofía de la Ilustración. Al desarrollar algunos de sus postulados, se han quebrantado sus fundamentos. La crisis de la verdad, que es a la vez crisis de la razón, revela la gravedad de la situación cultural en la que nos hallamos.

IV

Sobre la libertad religiosa

12. La Declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, ha marcado un hito de gran significación: el Concilio ha sabido, como convenía, llevar a cabo un desplazamiento de la problemática. En la tradición de la Ilustración, la libertad religiosa y la tolerancia parecían indisolubles de ciertas premisas filosóficas, como la autonomía de la razón humana en relación con Dios, la negación de la revelación, un agnosticismo de principio que reducía toda afirmación acerca de Dios a una convicción subjetiva. Está claro que la Iglesia había de repudiar estas posiciones.

Se ha sabido desplazar el terreno de este combate doctrinal, que ha dejado una profunda huella en la historia europea, llegando a reconocer en el pluralismo religioso, —característica ésta de un número cada vez mayor de países—, un hecho dado con el cual hay que contar de ahora en adelante. La experiencia de los regímenes totalitarios ateos también ha ejercido un gran peso sobre la reflexión.

Dos ideas aglutinan el conjunto de la cuestión: la trascendencia de la persona humana, «principio, sujeto y fin de todas las instituciones» (cf. *Gaudium et Spes*, no. 25) y, en consecuencia, los límites de las competencias del Estado, que debe respetar la libertad de conciencia. El Concilio enuncia una distinción obvia: la libertad religiosa respecto de la autoridad política no se opone en absoluto al deber de conciencia de buscar la verdad acerca de Dios y de adherirse a ella cuando se halla.

13. El Código de Derecho Canónico de 1917 recordaba el principio: *ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur* (c. 1351). La adhe-

sión de fe a la verdad, en efecto, es un acto mediante el cual la persona se compromete libremente en su totalidad. Hablar de conversión obligada o constreñida equivale a enunciar una contradicción. Cuando el poder espiritual solicitaba, de forma habitual, el apoyo del poder secular, o cuando el Estado intervenía con la fuerza y con la represión en cuestiones religiosas por pensar que mediante la defensa de la ortodoxia de los súbditos se aseguraba la cohesión social, eran inevitables, ya lo sabemos, los abusos y los equívocos.

Volvemos a encontrar aquí el problema de la ideología y la lógica del *instrumentum regni*, porque las expresiones mismas de la verdad pueden ser instrumentalizadas por el poder político, lo que constituye su perversión.

La *Dignitatis humanae*, n.º. 1, ha enunciado a este propósito una regla para la acción, la cual, sin duda, todavía no la hemos calibrado en su justa medida: «la verdad no se impone más que mediante la fuerza de la verdad que penetra el espíritu con tanta dulzura como potencia»⁶.

Esta regla nos indica dónde se halla la réplica eficaz a las tentaciones de servirse ideológicamente de la verdad. Aquí se abre un capítulo de ética —el capítulo de la ética de la verdad, que entraña numerosas ramificaciones—. Es decisivo para el destino de la cultura. Me conformo, a modo de conclusión, con señalar y subrayar este hecho.

P. Georges Cottier, O.P.
Teologo della Casa Pontificia
CITTÀ DEL VATICANO

6. Este texto es citado en la Carta apostólica *Tertio Milenio Adveniente*, n. 35.