

# **IGLESIA CATÓLICA, ÉTICA Y POLÍTICA**

José M<sup>a</sup> SETIÉN (19.07.10)

## **0. INTRODUCCIÓN**

**1. ENTRE EL CONFESIONALISMO DE LA IGLESIA Y EL LAICISMO DEL ESTADO**

**2. CLARIFICACIÓN DE ALGUNOS CONCEPTOS BÁSICOS**

**3. FUNCIONES PROPIAS DE LOS “PODERES” CIVIL Y ECLESIASTICO**

**4. FUNCIONES DISTINTAS PERO NO AJENAS ENTRE SÍ**

**5. LA ÉTICA DE LA “RAZÓN POLÍTICA”**

**6. LA “RAZÓN DE SER” DE LA ÉTICA POLÍTICA DE LA IGLESIA**

**7. DE LA LIBERTAD Y LA PLURALIDAD EN EL CONFLICTO, AL ENTENDIMIENTO DEMOCRÁTICO**

**8. EL PLURALISMO ÉTICO DE LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA**

**9. LIBERTAD DE LA CULTURA Y COACTIVIDAD DE LA ÉTICA DEL ESTADO**

**10. ÉTICA DE LA CIUDADANÍA E IGLESIA CATÓLICA**

**Conclusión:** LIBERTAD DEMOCRÁTICA, PLURALISMO ÉTICO Y “CAPITAL SOCIAL”

## **O. Introducción**

Tal como está formulado el tema de mi intervención exige, ya de entrada, dada su amplitud, hacer alguna concreción que nos permita evitar generalidades que de poco nos podrían servir. Trataré, por ello, en concreto, de mostrar cómo se ha de situar la Iglesia Católica ante actuaciones políticas que considera ella tener un claro contenido ético que no comparte. A la vez, hemos de abordar también cómo ha de posicionarse el Estado ante las intervenciones de la Iglesia Católica, por razones éticas, en cuestiones de marcado contenido político y, por ello, de competencia propia del Estado.

### **1. Entre el confesionalismo de la Iglesia y el laicismo del Estado**

La cuestión que hemos de tratar, no puede ser abordada desde una perspectiva puramente abstracta y conceptual, al margen de ciertas connotaciones históricas que no podemos ignorar. Sobre nosotros pesa una historia a la que llamamos “época del franquismo”, en la que se instauró y vivió el fenómeno, político y religioso a la vez, del llamado “confesionalismo” del régimen político establecido, en el que se habría alcanzado el perfecto equilibrio de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en el mutuo reconocimiento de los derechos propios de ambas instituciones, que asegurara su plena libertad y mutua colaboración.

Tras la muerte de Franco se habría dado la transición a un “régimen democrático”, sostenido por la afirmación de los Derechos Humanos fundamentales de los ciudadanos y, en especial, su derecho a la plena libertad y, en consecuencia, a la plena independencia del ejercicio de ambos Poderes, formulada en términos de no injerencia mutua. Frente al Confesionalismo del régimen anterior habría de instaurarse el régimen propio del Estado laico no confesional, entendido, en ciertos sectores políticos, en términos de “laicismo”.

Frente a él, se harían actualmente presentes formas de un “confesionalismo” no debidamente superado.

Todo ello estaría en el origen de la falta del debido entendimiento entre la Iglesia y el Estado que, en ocasiones, se pone de manifiesto en enfrentamientos de los dos poderes: el poder político del Estado y el poder religioso-espiritual de la Iglesia. Más allá de una adecuada distinción, se habría de constatar la existencia de un conflicto no adecuadamente resuelto. Personalmente me atrevería a decir que este planteamiento hecho en términos de enfrentamiento de poderes adolece de una cierta falta de racionalidad lógica, ya que no se puede confundir el poder como fin con la utilización del poder como instrumento. Es necesario superar lo instrumental en razón de lo funcional.

Los poderes, tanto el del Estado como el de la Iglesia, no existen en razón de sí mismos. Han de afirmarse a partir de su condición de instrumentos que han de utilizarse en función de los fines que, mediante su utilización, se hayan de alcanzar. En este sentido, es necesario afirmar, que la función a cumplir ha de ser previa a la utilización del instrumento que es el poder. Al servicio de esta clarificación de funciones creo muy necesario diferenciar unos conceptos cuya identificación precipitada da origen a confusiones inaceptables. A partir de ahí, entraremos en el análisis de las respectivas funciones.

## **2. Clarificación de algunos conceptos básicos:**

Nos interesa, de entrada, ponernos de acuerdo en lo que queremos decir cuando hablamos de Estado, Nación y Comunidad Política.

El Estado es “el conjunto de los órganos de gobierno” o de poder al servicio de la Nación o, más exactamente, de la Comunidad política, de la que es parte integrante. Una Comunidad se hace “política” cuando dispone del poder político que es el Estado. Un poder que hasta ahora

ha venido denominándose en términos de “soberanía”. Concepto que actualmente está, en alguna medida, en crisis. El Estado no es la Comunidad política. Tampoco la Jerarquía eclesiástica es la totalidad de la Iglesia. Es una instancia de autoridad, un “poder” que no es físicamente coactivo para sus súbditos, ya que ellos libremente pueden prescindir de él. Es un poder “espiritual”, aunque su ejercicio puede tener consecuencias políticas, que podrán plantear problemas de convivencia, más o menos graves, en relación con la Comunidad Política y con su poder que es el Estado.

La clarificación del significado de los conceptos de laico, laicidad y laicismo, es también particularmente importante para nuestras reflexiones. Laico, originariamente “*laikós*”, significa “popular”, del “pueblo”, en contraposición del no-laico, es decir, jerárquico o no popular. Es lo que se quiere significar en la Iglesia, cuando se habla de “los laicos” en contraposición con la Jerarquía. Es éste un uso religioso. Pero tiene también un uso civil, que es el que más nos interesa aquí.

Más que un sustantivo es un adjetivo con el que se significa lo “popular”, es decir, lo propio del pueblo. De ahí se derivan los conceptos de “laicidad” y de “laicismo”. La trilogía laico-laicidad-laicismo, se constituye así en algo fundamental en nuestro tema. Veámoslo.

En primer lugar, “laico” como adjetivo añadido a Estado, Es el “Estado laico”. Significa que el Estado, como instrumento o instancia de poder de la Comunidad política, tiene su origen en el pueblo, es algo derivado del mismo pueblo de esa Comunidad política. Sin referencia alguna a lo no-laico, es decir, a cualquier instancia religiosa. Se supera así aquella concepción “sacral” de que los reyes y emperadores ejercían el poder político en nombre de Dios. Como se decía, *gratia Dei*.

De lo “laico” nace la palabra “laicidad” que puede entenderse como la característica que es propia de lo no-religioso, es decir, de lo laical. Una característica que en concreto se atribuye al “Estado laico” o

“laical”. Hay que señalar que esta palabra “laicidad” no está recogida en el Diccionario de la Academia Española. Seguramente se trata de un galicismo derivado de *laïcité*.

La palabra “laicismo” significa un modo de ejercer el poder laico del Estado laical, con cierto carácter “sistemático” o “ideológico”, que transfiere a la “sociedad” o Nación de la Comunidad política, el carácter laical propio del Estado, bien como realidad existente o bien como objetivo político a alcanzar. La comunidad sobre la que se ejerce el poder laico del Estado, habrá de ser ella misma laica y, si no lo es, el Estado habrá de hacerla laica.

### **3. Funciones propias de los “poderes” civil y eclesiástico**

La necesidad de plantear rectamente las relaciones mutuas del Estado con la Iglesia y viceversa, trascendiendo la mera perspectiva de la relación de poderes y, más en concreto, de poderes contrapuestos, obliga a analizar las funciones que una y otra autoridad han de realizar en razón de los fines propios de las respectivas comunidades, es decir, de la Comunidad política y de la Comunidad religiosa. Y analizar también las relaciones que pueden existir entre ambos fines y, en función de éstos, entre ambas Comunidades.

a) La función de servicio que el Estado ha de prestar a la Comunidad Política cabe formularla en términos de realización del “bien común”, rectamente entendido en las democracias personalistas, a partir de la centralidad que la persona humana ha de tener en la convivencia político-social. Formulada en términos de “dignidad de la persona humana”, esta dignidad se materializa y adquiere su concreción jurídico-política, en la afirmación formal y realización material de los derechos humanos fundamentales de todas y cada una de las personas. Tal como se formulan en la “Declaración Universal de los Derechos Humanos”, de 10 de diciembre de 1948. Una Declaración

posteriormente completada en el “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”, de 18 de diciembre de 1966.

Entre los derechos fundamentales afirmados por aquella Declaración Universal está, en su artículo 18, el derecho a la “libertad de religión”, estrechamente ligado a la libertad de pensamiento y de conciencia. Un derecho unido a la libertad de manifestar su religión, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, el culto y la observancia comunitaria. La libertad de pensamiento afirmada en el artículo 18 adquiere un contenido material definido, formulado en términos de “libertad de opinión y de expresión”, tanto individual como asociada, en los artículos 19 y 20.

Todo ello lleva a afirmar que el Estado, aún siendo laico, no puede ignorar el hecho religioso, individual y asociado, privado o público, sino que debe positivamente reconocerlo y defenderlo como un derecho fundamental de la persona humana, en razón del “bien común” que a él le corresponde procurar. Cualquier intento de reducir lo “religioso” al ámbito de lo privado y a la interioridad del templo o de la “sacristía”, deberá ser considerado como un atentado contra un derecho fundamental de la persona humana, contrario al “bien común” que el Estado ha de procurar, precisamente en virtud de su laicidad, es decir, de su carácter laico.

b) Paralelamente a lo que sucede en la Comunidad Política en relación con la función del Estado de realizar “el bien común”, ha de suceder también en la Iglesia Católica, en cuanto forma legítima de religión que ella es, en relación con la autoridad propia de su Jerarquía, en cuanto instancia de autoridad que ella es. Con las características propias de dependencia espiritual y libre que vincula a los miembros que la componen. También la Jerarquía eclesiástica se justifica, como autoridad, en razón de la función que ella ha de cumplir al servicio de la comunidad cristiana. ¿Cuál es esa función?

En atención a las implicaciones que el ejercicio de la autoridad eclesiástica pueda tener en relación con el poder del Estado, es decir, con su “soberanía”, podríamos decir que la función de la Jerarquía ha de ser la de *garantizar*, tutelar o favorecer las adecuadas relaciones de la comunidad cristiana con el Dios en el que ella cree, en el campo de “la fe y de las costumbres”, como tradicionalmente se dice *in fide et moribus*. Dicho de manera más sencilla, se puede afirmar que la función de la Jerarquía de la Iglesia ha de ser la de mantener la pureza de la fe y la rectitud del comportamiento ético, la “ortodoxia” y la “orto praxis”, en relación con el Dios cuya presencia en el mundo afirma.

Que la ortodoxia de la fe implique necesariamente una relación con el ámbito de lo “divino”, no parece que haya de plantear problemas especiales al Estado laico. Por ejemplo, el hecho de afirmar que no es lo mismo creer que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios, que afirmar que Mahoma es el Profeta de Alá. Pero sí puede plantear problemas advertir o entender que Dios está detrás de los valores éticos, tanto en lo que se refiere a la vida individual como a la vida social de la persona humana. Llamo la atención sobre este tema que es muy importante en lo que a nuestra exposición se refiere. Sobre él habremos de volver más adelante. Ahora nos limitamos a recordar que, en la mente de la Jerarquía católica que manda, los contenidos de los imperativos éticos y la misma fuerza vinculante de esos imperativos, tienen una dimensión trascendente que, de alguna manera, los vincula a lo divino.

Por otra parte, habrá que decir que, a la luz de lo expuesto anteriormente sobre la libertad religiosa y sobre la libertad de opinión y expresión vinculada a dicha libertad, la Jerarquía eclesiástica habrá de estimar que el Estado, en cuanto responsable de la defensa de los derechos humanos fundamentales, habrá de vindicar para ella, i.e. para la Iglesia, el libre ejercicio de ese derecho a la libertad de opinión y de expresión. Un derecho que para la Iglesia implica el deber de expresar y anunciar públicamente cuanto considere ser necesario para definir y

asegurar lo que considera ser su *recta fides*, la ortodoxia, pero también la *doctrina morum*, es decir, la “doctrina ética”, tanto en los principios que la fundamentan como en sus contenidos y aplicaciones a las situaciones concretas.

c) Siendo ello así, hemos de plantearnos y de buscar dónde pueda estar la razón de ser y la explicación de que en el ejercicio de las funciones propias y legítimas de una y otra institución, la del Estado como poder de la Comunidad política y la de la Jerarquía eclesiástica como autoridad de la Comunidad cristiana, precisamente por una misma común referencia al “bien común”, es decir, a la defensa de un derecho fundamental, surja e incluso en la mente de algunos, haya de surgir necesariamente, el conflicto. Un conflicto de “poderes” que dicen cooperar en la realización del mismo bien común que justifica su existencia. Hasta el punto de que la laicidad se convierta en la mente de unos, de la Iglesia, en laicismo, y la libertad democrática se convierta, en la mente de otros, del Estado, en velado o manifiesto “confesionalismo”, entendidos en los términos antes expuestos.

Basta lo dicho para poder afirmar que nos hallamos ante planteamientos que, más allá de las apreciaciones políticas o los intereses de ambas instituciones, “la Iglesia y el Estado”, nos enfrentan a una cuestión que afecta al ser o no ser de la auténtica democracia. No es cuestión, a mi juicio, de Ministerios y Nunciaturas; es más bien cuestión de Filosofía Política y de Universidad. Trataremos de analizarlo.

#### **4. Funciones distintas pero no ajenas entre sí**

Una primera constatación elemental que hemos de hacer es que el ejercicio de ambos poderes o autoridades, el llamado “poder temporal” o soberanía del Estado y el también llamado “poder espiritual” de la Iglesia, que en principio han de ser considerados independientes entre sí en razón de sus propios fines, temporales los unos y espirituales los

otros, en su ejercicio real en absoluto resultan ser ajenos el uno del otro. No solamente por la coincidencia, al menos parcial, de los “súbditos” a los que el ejercicio de los respectivos “poderes” hayan de afectar, sino por una razón más comprometida. Es que existen campos o materias de intervención comunes a ambos, no obstante su afirmada independencia.

Tanto el Poder del Estado como la Autoridad de la Iglesia se encuentran en algo que es parte integrante, aunque no adecuadamente o en la totalidad, de lo que consideran ser ámbito de sus respectivas competencias “internas”. Esa realidad no es otra que la plena realización del “bien común” de la Comunidad política. consistente en la afirmación y el reconocimiento de los derechos fundamentales, individuales y colectivos de la persona.

En efecto, el poder jurídico-político inherente a una Comunidad política, ejercido por el Estado, ha de estar ordenado a la realización del “bien común”. También en el ejercicio de la autoridad o, si se quiere, de la función propia de la Jerarquía eclesiástica, entra en juego, como un campo propio aunque no exclusivo, la realización de ese “bien común” que es la razón de ser de la existencia del Estado.

El “bien común” es ciertamente una realidad temporal. Sin embargo, la Iglesia, que es una realidad definida por sus objetivos “espirituales”, se cree y afirma ser competente para intervenir en temas “temporales”. En realidad, la contraposición entre “temporal” y “espiritual” debería ser utilizada más cuidadosamente, especialmente cuando se trata de enfrentar o contraponer tales conceptos, en lugar de tratar de “integrarlos”. Pero ésta es otra cuestión. Tratando de concretar y de fijar la razón de ser del encuentro de la Iglesia y del Estado, en referencia del “bien común”, hemos de decir que está en la dimensión ética del ejercicio del poder político, es decir, en la *Ética del Estado*. Precisamente en el título dado a mi intervención: “*Iglesia católica, ética y política*”, se plantea expresamente este tema de la relación entre la

ética y la política. Se hace así de la ética una dimensión inseparable de la acción del Estado, sin ignorar las implicaciones que en este tema pueda tener una Iglesia que hace de la ética individual y socio-política, un ámbito propio de su actuación, a partir de la dimensión trascendente que ella atribuye a la razón ética. Se impone, por ello, la necesidad de abordar el tema de la dimensión ética de la acción política y, por otra parte, la razón de ser de la competencia que también la Iglesia pretende tener en el campo concreto y específico de la ética, sin excluir el ámbito de la ética política.

Este doble planteamiento puede formularse también a la manera de dos preguntas que pueden formularse en estos términos. En relación con el Estado, cabe preguntarse qué puede significar la referencia a la ética, para un poder cuyo ejercicio ha de hallar el principio de su legitimación, en la conformidad o coherencia con unas normas que él mismo ha establecido para su actuación. Lo que pueda dar a entender que ambos conceptos, el de legitimidad y el de eticidad u honestidad, han de significar lo mismo en la realidad.

De forma análoga y como consecuencia de la formulación que respecto del Estado acabamos de hacer, cabe preguntarse también cuál ha de ser la razón por la cual, una Iglesia que ha de ocuparse de lo religioso trascendente, puede pretender tener alguna competencia ética sobre el ejercicio de un poder temporal, cuya eticidad él mismo habría de definir desde la autonomía propia de su temporalidad.

## **5. La ética de la “razón política”**

El discurso ético sobre la acción política, en la medida en que se la hace coincidir con la “legitimidad” del ejercicio del poder político, no puede menos de conducir, mantenido con un mínimo rigor lógico, a la afirmación del positivismo jurídico-político, frustrando cualquier intento de hallar los criterios objetivos de diferenciación de lo justo y lo injusto o, si se quiere, de lo honesto o inhonesto político. Un positivismo que,

sin embargo, no habría que confundir necesariamente con el imperio de lo “arbitrario”, con la arbitrariedad. Arbitrario, dice el Diccionario de la Lengua, es el “proceder contrario a la justicia, la razón o las leyes, dictado sólo por la voluntad o el capricho”.

Lo arbitrario se contrapone a lo racional. Pero existe una “razón política” que, como tal, puede ser contraria a la “razón ética”, sin que ello quiera decir que haya de ser “irracional”. También la política tiene su racionalidad característica que viene definida a partir del criterio de lo útil o de lo eficaz para el logro de su propio “interés”. Un interés que, como en otros ámbitos del comportamiento humano, puede situarse en el ámbito de los objetivos y también en el ámbito de los medios eficaces que conducen al logro de los objetivos propuestos.

Se pretendería afirmar así como criterio ético de la acción política, la identificación de la razón política con la razón de la eficacia, justificada solamente por el hecho de la adecuación de la acción política con la norma jurídica establecida, a lo que más adecuadamente habríamos de llamar “legitimidad”, *juxta legem*. Cabe, sin embargo, plantearse también la necesidad de diferenciar la “razón política” de la “razón ética”, sea cual fuere la instancia de la razón o el pensamiento desde el que se plantee la urgencia o la exigencia de una distinción de esa naturaleza.

Negar la validez de un planteamiento de esta naturaleza, no podría menos de llevar a alguna de estas conclusiones. Una de ellas habría de ser que las leyes básicas del ordenamiento jurídico, o las normas derivadas del cumplimiento de los procedimientos “formales” establecidos para elaborarlas, o su aplicación a las situaciones concretas, en el ejercicio legítimo del poder ejecutivo o judicial, habrían de llevar necesariamente a la realización del “bien común”, única razón de ser de la existencia del poder del Estado. Algo difícilmente sostenible históricamente. O bien, quien admitiera una elemental distinción “formal” o conceptual entre la razón ética y la pura razón política

justificada por su legitimidad, ¿en qué habría de apoyar esa su afirmación de base, de hacer coincidir realmente la razón ética con la razón política? Ya que para poder superar esa supuesta identificación entre la ética y la política, el Estado habría de tener que admitir la fundamentación de la razón ética en algo distinto de su misma razón política, es decir, debería renunciar al “positivismo jurídico” que habría de estar en la base de sus mismos planteamientos.

Sea cual fuere el valor que se diera a la precedente reflexión o argumentación, no cabe duda que, en virtud del mismo “bien común” que el Estado ha de procurar o tutelar a todos los ciudadanos, tanto individualmente como societariamente, ha de estar el derecho mismo a la libertad de pensar así, es decir, de diferenciar la razón ética de la razón política, y el derecho de manifestarlo públicamente. Sea cual fuere el sujeto jurídico que lo hiciera e independientemente también de la fuente de inspiración de una tal forma de pensar. De no ser así, se habría de afirmar que la libertad de pensamiento y de expresión habría de estar en la verdad del pensamiento de cada sujeto y no en la verdad previa del derecho a ser libre para pensar y expresar las propias verdades, haciendo al Estado competente para definir, en virtud de su poder político, “qué es la verdad”. Lo que conduciría a negar el carácter democrático del régimen político establecido, y a instaurar el régimen totalitario propio de los Estados que hacen de su propia verdad “útil” o “política”, la única verdad “legítima” establecida por el ejercicio de su propio poder. Lo que equivaldría a caer en la peor de las dictaduras, es decir, en la dictadura del pensamiento.

## **6. La “razón de ser” de la ética política de la Iglesia**

También la Iglesia, en el ejercicio de su libertad democrática, se cree a sí misma portadora de una doctrina o un mensaje ético que, por su propia naturaleza, no puede menos de implicarla en el ámbito de la “temporalidad” de la existencia personal de los ciudadanos. Sobre ellos el Estado ejerce su soberanía comprometida en la realización de una

convivencia social, regida por las exigencias del que hemos llamado el “bien común” de la convivencia socio-política. El “bien común” ha de ser el objetivo propio del poder del Estado, a fin de que la convivencia sea coherente con la dignidad humana de todos y cada uno de los ciudadanos que la integran.

Hemos de comenzar diciendo que la Iglesia, al interesarse por la ética, entendida como doctrina teórica y aplicación práctica de los valores éticos de la convivencia humana, sabe que ha de interesarse por las realidades temporales que configuran la convivencia humana. Y, hemos de decirlo ya desde ahora, que lo hace con la positiva voluntad de influir sobre ella, sin que ello suponga, en modo alguno, el cuestionamiento de la competencia política propia del Estado. La ética, por su misma naturaleza, mira a la praxis. También la ética de la Iglesia, sean cuales fueren las fuentes de inspiración en las que ella pretenda y confiese decir inspirarse.

Esa mirada ética a la sociedad y a las personas que la integran, no tiene como finalidad inmediata la imposición de una “ley moral”, con la exigencia de una “obediencia” vinculante por el poder de quien la impone. La ética y los valores humanos que en ella están implicados, deben ser leídos desde la categoría del “bien” de la persona humana. Es ésta la que, ella misma, ha de ser considerada como el “valor” fundamental, a cuya realización han de servir los llamados “valores éticos”. En la recta concepción de la Iglesia sobre la ética, ésta ha de ser la dimensión inherente a los comportamientos individuales y colectivos del ser humano, vistos desde la perspectiva de la plena realización de la persona, que ese ser humano ha de ser, visto desde la pluralidad de perspectivas desde las que ha de contemplarse la realización del “bien” de la persona. Lo que implica la afirmación de un sentido inherente a la existencia y un proyecto inspirador de su realización.

Lo primero, también aquí, es la persona. La ética humana ha de ser entendida en función de la plena realización del ser humano. Una

realización personal, en la que habrá de tenerse en cuenta su dimensión “individual”, referida al yo de cada uno, pero también la referencia a la “sociedad” que, en función de las personas que la integran, habrá de desarrollar su propio “bien ético socio-político”, a partir del reconocimiento de la inalienable dignidad de cada una de ellas, en su necesaria inserción en la convivencia social.

Desde esta perspectiva de la realización del bien del ser humano, a partir de su identificación y reconocimiento universal como tal ser humano por su naturaleza, la Iglesia se siente autorizada y llamada, como cualquier persona o colectivo social, desde la experiencia de su propia “verdad ética”, a transmitir a las personas y a los pueblos, su propia visión del hombre, del sentido de su existencia y, a partir de ahí, de las exigencias o valores éticos inherentes a su plena realización.

La Iglesia se siente con la responsabilidad de hablar también a los responsables de la vida política, en el ámbito propio del ejercicio de sus funciones, en cuanto ese ejercicio ha de estar inspirado y sometido a los valores éticos y al orden moral.

## **7. De la libertad y la pluralidad en el conflicto, al entendimiento democrático**

Planteado el derecho a la libre expresión de la Comunidad política, sobre los contenidos de los imperativos éticos y los valores que los inspiran, tanto por parte del Estado como por parte de la Iglesia, no habremos de extrañarnos de que puedan existir diferencias en los posicionamientos mantenidos por ambas instituciones. Unas diferencias que podrán formularse también en términos de conflictos, originados por la diversidad de las visiones que ellas pueden tener y en razón de los objetivos que ellas pretendan alcanzar.

No debemos olvidar algo que es inherente a la democracia política. La democracia se sostiene en la libertad y la libertad ha de llevar necesariamente consigo la pluralidad derivada del ejercicio de la

afirmada libertad. Lo que ha de aplicarse también al ámbito propio de la ética. Particularmente si por ética se entiende algo más que un entramado de normas impuestas a la libertad de las personas, para su preceptivo cumplimiento. Hemos de ver en ella, en la ética, la expresión práctica del sentido dado a la existencia del ser humano, tutelado por los valores derivados de la afirmación de su dignidad. Claro es que ese sentido habrá de ser, en cada persona, el resultado de una opción personal responsable, a la que nadie ni nada podrá sustituir mediante la imposición o la coacción de una violencia ejercida sobre las conciencias, sea el Estado o sea la Iglesia quien la realice.

La sociedad democrática debe reconocer la libertad de la persona, para optar por el sentido que haya de tener su propia existencia, también a partir de su opción por la apertura o por la exclusión de la dimensión trascendente de su existencia, formulada en términos de afirmación, negación o indiferencia ante la existencia del Dios de la fe religiosa. En todo caso, ni el Estado ni la Iglesia podrán desconocer que el hecho de optar por una u otra posición, habrá de dar un sentido distinto a la vida humana y, en función de ese distinto sentido, una también distinta manera de entender la plena realización del ser humano. Y, en consecuencia, a una ética diferente.

No en vano planteábamos en términos de conflicto, más allá de la diversidad, el encuentro de dos sistemas de comprensión de la ética. Una a partir de la ignorancia de Dios. A partir de su afirmación como fundamento del sentido de toda vida humana, la otra. ¿Cabrá alguna forma de entendimiento “democrático” a partir de la afirmación básica de que tanto el Estado como la Iglesia han de renunciar a hacer ciudadanos éticamente “laicos” o ciudadanos éticamente “creyentes”, por la vía de una imposición contraria al derecho fundamental de cada uno, de ejercer los derechos, individuales y asociados, que la auténtica democracia debe reconocer?

## **8. El pluralismo ético de la sociedad democrática**

Trataremos de abordar la cuestión recordando, para ello, algunos puntos fundamentales expuestos al principio de mi intervención.

La laicidad del Estado nos llevaba a decir que la afirmación o la negación de la existencia de Dios ha de dejar de ser una “cuestión política”, a no ser que se convierta en una cuestión que afecte al “justo orden público”. Pero ello no habrá de impedir que el “hecho religioso” sea considerado y reconocido como una realidad “legítima”, de efectos jurídico-políticos que no podrán ser ignorados por el Estado mediante el recurso a su afirmado carácter laical. Todo ello como consecuencia de que esas manifestaciones individuales o societarias, privadas o públicas, han de ser reconocidas como el fruto del ejercicio del derecho a la libertad fundamental que se ha de reconocer a la Comunidad política.

La indiferencia relativa a la existencia o inexistencia de Dios, que es propia del Estado laical, no ha de trasladarse a la ignorancia de la realidad de la afirmación de su existencia en la Comunidad política. Aunque parezca ser una vulgaridad el recordarlo, sería un error político grave o, diría, un error muy grave en el ejercicio del poder político, confundir el Estado laico con la Comunidad política laica, haciendo de ambas realidades una Comunidad política laica en su totalidad.

Por el contrario, en una sociedad democrática, habrán de saber convivir y, si no lo saben habrán de aprenderlo, los ciudadanos de diversas opciones religiosas, bajo la tutela jurídico-política de un Estado laico, pero no laicista, que reconoce los derechos de todos los miembros de la Comunidad política. No toda la sociedad, sobre la que ejerce su poder el Estado laico, ha de ser considerada como una sociedad laica. La justicia que ha de inspirar el ejercicio del poder político laico o laical, ha de reconocer a la sociedad que es el “pueblo”, tal cual él es, creyente o no creyente, “laico” o religioso, como resultado del ejercicio de sus derechos fundamentales: Lo que habrá de exigir que, como consecuencia de esa legítima diversidad o pluralidad existente en la

sociedad, ese mismo Estado reconozca y acepte la pluralidad de diversos códigos éticos. Una diversidad que, por lo que a nuestro tema se refiere, habrá de concretarse en la co-existencia de una ética laica y una ética religiosa, una ética de fundamentación puramente inmanente y una ética de fundamentación trascendente o religiosa.

Así se habrá de desmontar el simplista planteamiento de “qué hace una Ética religiosa, cristiana o eclesiástica, en un Estado inspirado por los principios de una recta laicidad”. A no ser que hagamos coincidir a esa laicidad con la increencia, el agnosticismo o el laicismo. También en una sociedad políticamente o, mejor, estatalmente laical, ha de tener su sitio una ética de inspiración religiosa. Por lo que, supuesto el hecho “democrático” de la pluralidad, se habrá de plantear la grave y difícil cuestión de la convivencia, al menos respetuosa si no armónica, de la pluralidad ética.

### **9. Libertad de la cultura y coactividad de la ética del Estado**

La convivencia en la Comunidad política es el fruto de la cultura que, a su vez, se va realizando en libertad. La historia humana y su cultura son manifestación de la libertad humana. Parte integrante de esa cultura es también la dimensión ética de la existencia individual y colectiva o social. Una dimensión ética que, en su formulación más elemental, puede definirse como la resultante de la diferenciación y contraposición entre el bien y el mal, y como la respuesta dada a esa alternativa a partir de la libertad del ser humano.

Pero una parte integrante de la cultura de los pueblos es también la existencia en ellos, de alguna manera de autoridad política, adecuada naturalmente al distinto desarrollo y consiguiente organización social. También la afirmación y el ejercicio concreto de esa autoridad o poder, puede ser él mismo el resultado, no exclusivo, del ejercicio de la libertad colectiva. Por su misma naturaleza, ese poder habrá de estar dotado, para que sea eficaz y útil, de lo que llamamos, en una terminología

moderna, el poder coactivo de la autoridad política. Un poder que habrá de influir sobre la vida individual y colectiva de las personas y los pueblos y sobre el modelo de convivencia que se instaure y se tratará de defender.

No tendría fundamento histórico imaginar que el sometimiento al ejercicio de ese poder adquiriera siempre la modalidad específica propia de la obediencia debida al “bien” y del rechazo al “mal”, entendidos en categorías éticas. Por ello cabe admitir que la diferenciación entre la sumisión al poder político, entendida como un mero sometimiento al imperativo legal, y la obediencia debida a principios y exigencias superiores a las mismas leyes o normas establecidas, constituyen un avance cultural. Entiendo que la posibilidad y la necesidad de distinguir entre “leyes justas e injustas”, comportamientos “políticos” justos e injustos, incluso en la hipótesis de que fueran “legítimos”, suponen un progreso al que no tenemos por qué renunciar. El ejercicio del poder político no se justifica por sí mismo ni por las leyes que el mismo poder se haya dado a sí mismo. Ha de justificarse, lo decíamos al principio, en razón de la función que él ha de cumplir.

Pero es precisamente este proceso lógico y razonable, el que lleva consigo el germen del conflicto que tratamos de superar. Ya que la ética cívico-política asumida por el Estado, se convierte en una instancia referencial de aceptación obligatoria fijada, en las normas de actuación, permisivas o imperativas, establecidas por el factor de necesidad impuesto por el poder del Estado. Frente a la dimensión de libertad propia de una cultura que, desde esa libertad, habría de afirmar la existencia de los valores éticos y de sus contenidos concretos.

Una de esas instancias del uso de la libertad en el ámbito de la comprensión de los valores éticos y de sus contenidos imperativos, podrá ser la Iglesia. Una Iglesia dotada de su propia competencia y, en cierto sentido, autoridad para quienes a ella pertenecen. Ella afirmará la existencia de la dimensión ética de los diversos ámbitos de la

convivencia cívico-social y delimitará también sus precisos contenidos. Sin que el hecho de que hablemos de dos “autoridades” coincidentes o confrontadas haya de significar la identidad de la naturaleza de los poderes de una y otra institución.

En este intento de hallar un entendimiento razonable o, al menos, una aproximación pacífica en el conflicto entre la Iglesia y el Estado que ahora nos ocupa, puede sernos útil ahondar en el “por qué” o la razón de ser de la obligación ética, tanto por parte del mismo Estado como por parte de la Iglesia.

Partimos del supuesto de que las decisiones de contenido ético del Estado en los diversos niveles, han de estar ordenadas a la realización del “bien común” de la Comunidad política, tanto en lo que se refiere a la realización del bien de las personas, como también en relación con las instituciones en las que se materializan o realizan las relaciones humanas, sin las que la persona no puede realizarse como tal. Un bien que se ha de valorar a partir de los presupuestos éticos y de sus exigencias prácticas, derivadas de la concepción que del ser humano y de la sociedad en que el mismo ha de realizarse, tenga el poder político. Este bien ético-político habrá de tener sus inevitables diferencias en relación con otros que pudieran considerarse ser también exigencia de un reconocimiento pleno y universal de la dignidad de toda persona humana. En todo caso, no se debe olvidar que ese ordenamiento jurídico, supuestamente ético, de carácter vinculante en virtud de la soberanía del Estado y en la medida en que lo sea, ha de implicar una imposición desde el punto de vista de quienes, en el ejercicio de su libertad, puedan realizar valoraciones éticas diferentes e incluso contrarias.

En todo caso, independientemente de las motivaciones inherentes a la voluntad ético-política del poder político, el reconocimiento de la libertad de quienes, incluida la Iglesia, en la Comunidad política tengan

otros planteamientos éticos, a partir incluso de una concepción distinta del sentido de la existencia humana, deberá garantizar que se pueda:

a) realizar una crítica, de contenido ético, de los principios y las normas jurídicas del Estado, que consideren ser contrarias a las propias convicciones personales;

b) exigir, en el respeto debido a sus conciencias y a los imperativos éticos de ellas derivados, que se reduzca al mínimo posible la “necesidad” coactiva impuesta por la ley, de actuar en contra de la propia conciencia, especialmente en su ejercicio profesional, incluso en las instituciones propias del Estado que podrán, no solamente autorizar sino también obligar a prestar servicios, como los “sanitarios”, que pueden ser objeto de rechazo por parte de los profesionales pertinentes, en virtud de su “objeción de conciencia”;

c) manifestar como exigencia democrática coherente con el ejercicio de la libertad política de todo ciudadano, su voluntad de que sea modificada la normativa jurídica vigente, relativa al “bien ético”, a partir de la propia visión de la existencia humana, incluso de inspiración religiosa, y de las exigencias que de esa visión de la persona humana puedan derivarse.

Hay finalmente otro aspecto en la relación poder político-libertad ciudadana, propia de la ética, que merece ser tratado con particular interés. Es el relativo a la llamada “Educación para la ciudadanía”. Podríamos formularlo como la “educación cívica en los valores de la convivencia democrática”. Con ella se trataría de incorporar al proceso educativo de las personas, el descubrimiento y la asimilación de los valores éticos sobre los que habrá de edificarse la personalidad de cada ciudadano a educar. Algo que difícilmente sería posible realizar sin la incorporación al proceso educativo, la perspectiva de un proyecto de persona de innegable contenido ético, tal como lo hemos venido exponiendo.

Pero ¿cómo hacer que las bases ético-políticas propias de la visión del ser humano y de las instituciones sociales incorporadas a la normativa impuesta por el Estado, no sean el instrumento de un indoctrinamiento general que responda a las bases ideológicas del poder de los que gobiernan y, por ello, de una parte de la sociedad?

## **10. Ética de la ciudadanía e Iglesia Católica**

El tratamiento de la relación libertad-pluralismo en relación con la ética en sus dimensiones socio-políticas, hemos de plantearlo también desde la perspectiva de la Iglesia. Hablamos de la Iglesia Católica entendida, en concreto, como la Jerarquía eclesiástica, contrapuesta en cuanto instancia de autoridad o “poder”, a la autoridad del Estado que acabamos de analizar. Hemos tratado de aproximarnos al modo en el que ese Estado se habría de situar ante el problema. Trataré, también, de analizar, paralelamente, el modo en el que, a mi juicio, se habría de situar la Iglesia ante el mismo problema.

La dimensión de la ética, en todos los ámbitos del comportamiento humano, es considerada por ella como algo integrante de su misión doctrinal en relación con la fe y las costumbres (*fides et mores*). La ética es parte integrante de su comprensión de la existencia del ser humano, visto desde la perspectiva de su plena realización en la posesión del Bien al que, por su propia naturaleza, está ordenado. Como tal ordenación a la plena posesión de ese bien, la Ética alcanza a la totalidad del ser humano, tanto individual como socialmente considerado.

Al igual que su concepción del ser y el sentido de la existencia humana, también su ética tiene una dimensión religiosa en sus contenidos objetivos y en la comprensión de lo que es la “formalidad” u obligatoriedad propia del bien ético. Este posicionamiento de la Iglesia ante la Ética, en una sociedad democrática, ha de ser el resultado de una opción personal legítima, que no tiene por qué ser aceptada por

todo el mundo pero que tampoco puede ser impedida por quienes no comparten el mismo modo de pensar. Tampoco por el poder del Estado.

Hasta aquí el posicionamiento de la Iglesia puede parecer razonable o, al menos, socialmente aceptable. Pero la pretensión o convicción de la Iglesia va más allá. Ella cree que su ética, en la totalidad de sus dimensiones inmanentes y trascendentes, es la que responde más plenamente a las exigencias derivadas de la plena realización del ser humano. Por ello trata de ofrecerla a la sociedad, con el consiguiente carácter de universalidad. Algo que, evidentemente, quienes no comparten el “credo” católico no lo aceptarán. Tampoco el Estado, poseedor de su propia ética, incorporada a su normativa jurídico-política e impuesta por su “poder” político. Hemos, pues, de preguntarnos cuál habrá de ser la actitud de la Iglesia, en relación con el Estado, a partir del posicionamiento doctrinal que acabamos de recoger, en orden a superar el “conflicto” y a tratar de posibilitar un pacífico entendimiento en la diversidad plural propia de una sociedad democrática personalista.

La primera exigencia habrá de ser para ella, precisamente por razones de ética política, la de renunciar a cualquier intento de imposición político-social de “su verdad” ética, ni siquiera sostenida por su convicción de que es esa la verdad refrendada por la “voz de Dios”. La sociedad democrática no puede aceptar la imposición de una ética así “sacralizada”. El Estado laico no podría aceptar, en modo alguno, como coherente con la “laicidad” de su actuación política, una exigencia “confesional” de esta naturaleza.

Pero, a la inversa, tampoco el Estado podrá impedir el anuncio de la ética de la Iglesia Católica por considerarla como una ética “religiosa”, para la cual no habría lugar en la sociedad civil de un Estado laico. Éste ha de ser respetuoso de las exigencias de su propia laicidad. Aceptada, ignorada o rechazada por el poder del Estado, esa ética de la Iglesia en sus dimensiones religiosas, formales u objetivas, ella debe

poder ofrecer una ética humana, que considera ser coherente con la realización de las mejores aspiraciones humanas; formuladas desde las categorías propias de la ética. Así puede ella ser ofrecida, así puede ella ser aceptada y así puede ella ser incluso incorporada, llegado el caso, a la misma normativa jurídico-política del Estado. Con las mismas exigencias y las mismas limitaciones en favor de la libertad que debe hacerlo el Estado, al incorporar a su legislación su propia ética.

No será inútil recordar aquí que no se debe confundir la capacidad del poder del Estado, de obligar a todos los ciudadanos, aún cuando lo haga en virtud del poder transferido por una parte, aunque sea mayoritaria de los mismos, con la identificación real de esas opciones políticas, ideológicas o éticas con el sentir común de la totalidad de la ciudadanía. Siendo ello verdad para todos los ámbitos de la convivencia socio-política, lo es especialmente tratándose de las convicciones que afectan a las propias conciencias. En este campo, la imposición de un cierto “neofesionalismo laico” unificador, puede ser tan peligroso como el “confesionalismo religioso”, en contra de la obligación de todos los gobernantes, de garantizar el legítimo derecho a la libertad, entendida como valor democrático de la convivencia cívica, que a todo ciudadano se le ha de reconocer.

**CONCLUSIÓN: Libertad democrática, pluralismo ético y “capital social”**

Siendo la ética y los valores sobre los que ella se apoya, elementos integrantes de la cultura de los pueblos, es normal que los cambios culturales afecten también a la comprensión y materialización de esos valores éticos y, más en concreto, a la praxis humana relativa a los códigos éticos de comportamiento. Esta apreciación sociológicamente comprobable es formulada en el lenguaje popular a través de expresiones como éstas: “eso era antes, ahora las cosas han cambiado”.

En lo que a nuestro estudio se refiere, me atrevería a decir que en nuestra cultura, entre otros factores que la caracterizan, ha de señalarse el de la afirmación de la libertad individualista, puesta al servicio del bienestar o disfrute individual, simultáneamente y un tanto paradójicamente, con la afirmada exigencia de la solidaridad entre las personas y los pueblos. Lo que permite hablar también de una cultura hecha de *contradicciones* individuales y colectivas. Y añadiría que en la interpretación de los conflictos éticos existentes entre la política del Estado y el posicionamiento de la Iglesia, la referencia a esas contradicciones podría sernos útil, aunque ciertamente no exclusiva. Las actitudes subjetivas ante el aborto y la ética del matrimonio, podrían ser un ejemplo de lo que digo.

Yo creo ver una especial insistencia, por parte del Estado, en la afirmación de la libertad individual, puesta al servicio del goce y el bienestar personal, incluso con consecuencias negativas en lo que tradicionalmente podrían haber sido considerados como bienes o valores sociales, defendidos por los códigos de comportamiento éticos. Haciéndose todo ello compatible, más o menos conscientemente, con el reconocimiento teórico o “formal” de los derechos ajenos, formulados también en términos de libertad y dignidad humana, que en la práctica son violadas.

Desde el punto de vista de la Iglesia, yo creo percibir la resistencia a aceptar la existencia, en sus dimensiones reales, del cambio cultural en los términos indicados, en una doble perspectiva. Una primera sería la relativa a la necesaria adecuación a las exigencias del cambio social, al tratarse de fijar los códigos ético-sociales, jurídicamente aceptados, de comportamiento de la colectividad, incluso desde el principio ético-político ya asumido desde tiempos pasados, formulado en términos de “tolerancia”. Según ese principio, tradicional en la Iglesia, las normas “jurídicas” no habrían de adecuarse siempre y necesariamente a las exigencias rigurosas del *bonum faciendum*, hasta el punto de matizarse

incluso que, por exigencias del bien común y para evitar males mayores, habría de aceptarse el principio del *malum tolerandum*. Sin que ello implicara un cambio en su valoración de los comportamientos considerados por ella como malos en sí mismos.

La segunda perspectiva sería la relativa a la posibilidad de definir a partir de la *naturaleza* humana, única e inmutable en todos los seres humanos, las exigencias derivadas de la llamada a su plena realización como persona, tanto en el ámbito puramente individual como en el social. En esa realización de la persona humana se habría de manifestar o descubrir el bien ético derivado de la llamada *intentio naturae*, es decir, la tendencia de la naturaleza hacia la realización del bien propio de la persona, a partir de la naturaleza humana.

La doctrina ética de la Iglesia debería hacer un esfuerzo mayor en la comprensión de lo que ha de significar que la dignidad humana y los valores que de ella derivan y la protegen, existen en función de la realización de la totalidad del ser humano que, a partir de su *naturaleza* operante en sus tendencias o en sus “intenciones” particulares, está ordenado, en su totalidad, a su realización como *persona*, con toda su complejidad.

Quizás, una cierta “relativización” de ambos posicionamientos, el del Estado y el de la Iglesia, en orden a elaborar la ética de la *polis*, i.e, la “ética política”, en su estricto significado de contenidos éticos asumidos por la normativa vinculante del poder del Estado, desde las precisas exigencias del “bien común”, podría posibilitar el justo respeto debido a la libertad de las conciencias de los ciudadanos en la elaboración de sus propios códigos éticos de comportamiento individual y social. Un respeto a las conciencias que también sería él mismo, una exigencia del “bien común”, que tanto el Estado como la Iglesia han de buscar, frente a cualquier intento de imposición abusiva y, por ello, injusta. No hay que ignorar que ni una ni otra institución, la Iglesia y el Estado, pueden arrogarse el derecho de impedir el ejercicio de la libre

voluntad individual que opta por el mal, en tanto ello no vaya en contra del “bien común” y del “justo orden público”, a los que la sociedad tiene derecho. Pero ¿es posible alcanzar ese equilibrio entre “poder” y “libertad”, sin ir en contra del “bien político” que todos, individuos, colectivos e instituciones estamos obligados a defender y realizar, también por razones éticas?

En la situación económico-social de alcance universal en la que nos debatimos, que algunos sociólogos definen como “turbulencia” social en razón de la magnitud de sus alteraciones, se afirma reiteradamente que no nos hallamos ante una crisis puramente económica. En el fondo de ella, sería necesario descubrir una crisis de carácter ético. La crisis económica sería, también ella, el efecto de una crisis previa de valores éticos. Aun habiéndose manifestado de forma más aguda con ocasión de la crisis económica, sería, en sus orígenes, anterior a ella.

Por ello, al abordar el tema de la aportación que, para la superación de la “turbulencia” de contenido económico, se habría de estimular en forma del llamado “capital social” de los pueblos, se habla también del “capital humano”. En él habrían de tener un lugar especial los “valores éticos”. Un “capital social” entendido como la suma de todos los recursos disponibles para ese fin, en la sinergia de los individuos, de los grupos sociales y políticos y de los espacios públicos. Afectados, todos ellos, por los medios de comunicación.

¿No sería acertado, por ello, hablar también de una “turbulencia” ética previa, frente a la que habría de activarse un “capital social” que incorporara también los valores éticos alimentados por la confianza, la comunicación, la colaboración, el respeto a la libertad, propios no solamente de un “capital social” de signo más bien economicista, sino también de un “capital humano”, de ámbito más amplio o si, se quiere, propio de un humanismo integral?

Desde esta perspectiva habría de ser un objetivo inicial a alcanzar, la superación del ánimo del enfrentamiento competitivo entre las instancias públicas y las sociales y privadas, por un común ánimo de colaboración. Incluida también la búsqueda de un bien ético común, constitutivo integrante de ese “capital humano” que, en el respeto debido a la libertad personal de cada individuo y de cada grupo, pudiera garantizar la realización de un “capital social”, integrado por los valores éticos comúnmente compartidos.

La realización de un proyecto de esta naturaleza habría de tener serias dificultades, en tanto que las relaciones entre el Estado y la Iglesia fueran planteadas desde la perspectiva propia de unas relaciones entre poderes puestos al servicio de los propios intereses, considerados “legítimos” por cada uno de ellos. En lugar de ser vistos como expresión de las funciones propias, que uno y otro deben realizar al servicio de la Comunidad política, desde su propia naturaleza y función.

La dificultad de alcanzar este objetivo no debe ocultar la dignidad y el valor del proyecto. Un proyecto que incluiría la defensa de los valores éticos considerados comunes en el momento histórico en el que nos encontramos, la cohesión político-social que su común aceptación podría favorecer, el respeto a los derechos fundamentales de cada persona y, a la vez, la realización de una verdadera fraternidad universal. En la línea de la afirmación del “capital social”, enriquecido por sus dimensiones más plenamente humanas, mediante la superación de “el uno o el otro”, por la positiva afirmación de “el uno y el otro” en una sincera aunque crítica aceptación común, en temas tan delicados, entre otros, como el de la educación “democrática” de las nuevas generaciones.