

I. ÉTICA PÚBLICA Y ÉTICA PRIVADA

GREGORIO PECES-BARBA MARTÍNEZ

Clarificación conceptual

La confusión entre «ética pública» y «ética privada» es premoderna. La identificación de ambos términos era habitual en la Edad Media y llegó a prolongarse a la Edad Moderna. En la actualidad se aprecia tal asimilación cuando se pretende que la «ética privada», defendida por una Iglesia, una confesión religiosa o una escuela filosófica, sea al tiempo «ética pública». También se detecta este fenómeno cuando una determinada concepción política –por ejemplo, las de corte totalitario– pretende que su ideal político y jurídico («ética pública») se convierta también en el ideario moral de cada uno de sus ciudadanos («ética privada»).

Para facilitar la comprensión de la «ética pública» y de la «ética privada» conviene abordar sus conceptos.

La «ética privada» es un camino para alcanzar la autonomía o la independencia moral, un proyecto de salvación o de realización plena de la condición humana desde una concepción del bien, de la virtud o de la felicidad. Utilizamos aquí ética como sinónimo de moral, y no como estudio de la moral. Sus titulares o sus destinatarios son las personas individuales que buscan alcanzar ese fin último, su destino personal a través de un cauce que necesita su aceptación (autonomía). No se puede imponer y no puede ser una oferta extravagante ni marginal, sino un proyecto que pueda ofrecerse a todos con carácter general (universalidad). Es difícil que las personas se construyan en todas sus dimensiones su ética privada, aunque es necesaria su aceptación. Lo común es que se acepte o se asuma un cuerpo de doctrina moral propuesto por una Iglesia o una confesión religiosa o por una escuela de filosofía moral. Así, podemos hablar de una ética privada religiosa o de una ética privada laica. La

primera tiene una dimensión vinculada a la fe y sus seguidores son creyentes, mientras que la segunda se nutre fundamentalmente de criterios racionales y sus seguidores se adhieren a esos criterios, aunque se pueden también encontrar dimensiones emotivas o afectivas en las éticas laicas.

Por su parte, la «ética pública» es el conjunto de objetivos o de fines que se consideran debe realizar el poder político a través de su Derecho y que tradicionalmente se ha conocido desde Aristóteles como Justicia, si se refieren al contenido del Derecho. Cuando afectan al poder es preferible usar el término legitimidad. De todas formas, la segunda dimensión de la legitimidad, la llamada legitimidad de ejercicio, coincide en parte con la idea de justicia, puesto que la acción del poder político moderno se realiza a través del Derecho.

2. Modelos de relación

Si la ética privada atiende al bien de los individuos, la ética pública se refiere al bien común. Este concepto, entendido como la serie de bienes que los Estados deben proporcionar a sus miembros para facilitar su subsistencia, su bienestar o el desarrollo de su condición, coincide en sus contenidos con el concepto de ética pública. Aparece ya con Platón (*La República*, IV) y Aristóteles (*Política*, III), pero sobre todo en Tomás de Aquino (por ejemplo en *De regimine principum*, I-1). El bien común al ser un concepto griego bautizado por la escolástica carece de la dimensión laica del término ética pública, pero sirve, distinguido de la idea de bien particular, privado o individual, para comprender mejor la distinción entre la ética privada y la ética pública. Se puede decir que la ética pública establece los criterios de organización social y los fines del Derecho para que las personas puedan vivir dignamente en el sociedad y puedan realizar libremente todas las facetas de su personalidad (capacidad de elegir, de razonar y de construir conceptos generales, de comunicarse y de dialogar, y de decidir libremente sobre sus planes de vida, sobre su ética privada).

Así como la ética privada es una concepción del bien, una verdad que puede liberar, en el sentido de facilitar el camino hacia la autonomía moral, pero no puede convertirse en el núcleo de la ética pública, la ética pública no puede establecer conductas como obligaciones o deberes directamente

dirigidas a la salvación, al bien o a la virtud, es decir, no puede invadir los espacios de la ética privada.

Pero la distinción no supone, en forma alguna, separación ni mucho menos ignorancia mutua, ambas tienen dimensiones secantes, y tienen como destinatario de sus normas al mismo sujeto, a la persona, que es ciudadano y a la vez, en su caso, creyente o adherente a alguna concepción de ética privada. Como consecuencia de esa relación la ética pública, que debe favorecer y hacer posible el libre ejercicio de la ética privada por las personas situadas en un ámbito de competencia, debe también congruentemente evitar que sus normas lo dificulten o impidan. En la evolución histórica aparecerán las razones que llevan a incluir en el ámbito de la ética pública a instituciones y derechos para garantizar esa situación. Se trata de la libertad de conciencia, de la libertad ideológica y de la libertad religiosa en todas sus dimensiones. Son instituciones jurídicas que tienen por objeto proteger el libre ejercicio de la ética privada, pero si pese a las mismas se estableciesen obligaciones jurídicas perturbadoras para la ética privada se prevé asimismo la institución de la objeción de conciencia, para las respuestas acreditadas y reconocidas por el sistema jurídico en que se pueda evitar, por esa razón, el cumplimiento de la obligación. Naturalmente que las Iglesias, confesiones o escuelas filosóficas con ofertas de ética privada tienen todo el derecho a intervenir, como cualquier otro agente social, en los debates y en las deliberaciones que en el espacio público se producen en relación con la creación, modificación o extinción de los contenidos de la ética pública, aunque deben actuar en igualdad de condiciones con los demás, sin pretender una posición dominante o de autoridad.

3. La distinción entre «ética pública» y «ética privada» en la Modernidad

Históricamente la Edad Media no conoce la distinción y la Iglesia católica define tanto los criterios de la ética pública como los de la ética privada, a partir de la idea del Orden creado por Dios, que tiene su ámbito para la criatura humana que es la ley natural. La Iglesia será la única interprete tanto de los criterios morales individuales, que son exclusivamente religiosos, como de los criterios del Derecho Natural a los que deben ajustarse las leyes positivas.

A partir de la obra de San Agustín, y frente a las posiciones tomistas, se extenderá la doctrina de las dos reinos, que luego retomará en el protestantismo Lutero, y que incide en nuestro tema. En efecto en la Ciudad de Dios, distinguirá entre el reino de los creyentes, *la civitas dei*, y *el reino de los pecadores, la civitas diaboli*, y solamente en la segunda existirá el Derecho, como coacción y represión de los pecados y de los delitos. En esta idea de los dos reinos lo que llamamos ética privada, la ética católica en este caso, sin necesidad del Derecho regirá en el Reino de Dios, y la ética pública, a través del Derecho orientada por la Iglesia, regirá el reino de los pecadores.

La ruptura de la unidad religiosa, con la aparición del protestantismo a partir de 1521, modificará el panorama y surgirá una multiplicidad de interpretaciones sobre el orden divino y los designios de Dios sobre el mundo. Además de la Iglesia católica, la luterana, la calvinista, o la Iglesia de Inglaterra, expresiones éstas del primer protestantismo o protestantismo viejo, y las diversas confesiones y sectas que a partir de las primeras constituyen el llamado protestantismo nuevo, socinianos, arminianos, puritanos, independentistas, cuáqueros, baptistas, etc, pretenden, aunque no en todos los casos, imponer su credo desde una intolerancia y persecución de los demás. Ese clima de guerras de religión, con la imposición por la fuerza de unas creencias, requiere utilizar la fuerza del poder político para imponer esas creencias. Esta alianza entre una Iglesia, e incluso la identificación de un Estado con una Iglesia, incluso siendo el Jefe del Estado cabeza de la Iglesia como en la Iglesia anglicana, constituye el fenómeno del Estado-Iglesia, donde la ética privada y la pública se identifican y se confunden.

La superación de las guerras de religión, que se consagra definitivamente en el tratado de Westfalia que acaba con la Guerra de los treinta años (1648), supone la aparición de nuevas situaciones donde se afirman las ideas de tolerancia y de separación entre Derecho y moral, decisivas para la comprensión moderna de nuestro tema.

La tolerancia, entre otras dimensiones, expresa la idea de que ninguna concepción religiosa, ideario de una Iglesia o confesión, se puede imponer por la fuerza, y como consecuencia que no forma parte de las misiones de los poderes públicos ayudar a implantar una determinada confesión. Podíamos traducirlo a nuestra tema diciendo que ninguna ética privada puede imponerse por la fuerza y como cometido del Derecho de un Estado moderno. También

se podrá decir, desde la perspectiva de la ética pública, que entre sus contenidos no pueden estar los de ninguna confesión religiosa o moral, porque entre éstas, y como consecuencia de la tolerancia, se incorporarán los principios de pluralismo y de neutralidad de la Administración en materia religiosa, y el derecho fundamental a la libertad ideológica y de conciencia, que son incompatibles con un confesionalismo político y con la asunción por un Estado de los valores de una ética privada. Estas conclusiones proceden de la reflexión sobre las consecuencias desastrosas de las guerras de religión en Francia, en Alemania y, en general, en todos los países donde se implanta el protestantismo. En España se mantiene la unidad religiosa y los sectores que quieren instaurar el protestantismo son perseguidos por la Inquisición o tienen que abandonar el país hacia el exilio. Así, el mantenimiento de una religión oficial y la confesionalidad del Estado, salvo periodos excepcionales (Constitución de 1869, Constitución republicana de 1931 y vigente Constitución de 1978), hace especialmente difícil la distinción entre ética pública y ética privada en España.

La aportación de John Locke en su *Carta sobre la tolerancia* es muy representativa de esa mentalidad, que se impone en la Modernidad, de la distinción entre ética pública y ética privada:

«El Estado es ... una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil.

Estimo, además, que los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes... Toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles, y todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido al solo cuidado de promover esas cosas y no puede, ni debe, en manera alguna, extenderse hasta la salvación de las almas...».

Está describiendo los contenidos de la ética pública y excluyendo los de la privada como función del magistrado, es decir, de los poderes públicos.

La separación entre Derecho y moral, que formula en primer lugar Tomasio en sus *Fundamentos de Derecho Natural y de Gentes*, será conse-

cuencia a la vez del proceso de secularización del Derecho, sobre todo expresado a partir de Grocio, en el número 11 de los Prolegómenos al *Derecho de la guerra y de la Paz*, y de la cultura de la tolerancia. A nuestros efectos, la distinción entre Derecho y moral debe ser entendida como que se refiere a la moralidad privada, en un sentido concordante con las exigencias de la tolerancia, y así apoya también la idea de separación entre ética pública, que se realiza a través del Derecho, y ética privada, que tiene su propio ámbito de implantación. Una interpretación amplia de la separación conceptual entre Derecho y moral llevó a sectores del positivismo jurídico (Kelsen, por ejemplo) a propugnar una idea pura del Derecho, donde las dimensiones de justicia no formasen parte de su concepto. Sin embargo, la distinción entre ética pública y ética privada permite otra interpretación. Así, la separación del Derecho es con la ética privada, y no alcanza a la ética pública que tiene precisamente como vocación realizarse en el Derecho. Representa los objetivos y fines de justicia que el Derecho debe alcanzar. En todo caso, a partir de Tomasio, la separación entre Derecho, que incorpora la ética pública, y moral (sinónimo de ética privada) es un rasgo inseparable de la cultura política y jurídica moderna.

La ética pública es un depósito de razón producido por la aportación creativa de una pluralidad de personas, filósofos, juristas, politólogos, teólogos, literatos, científicos, etc., desde el tránsito a la Modernidad hasta hoy. Es un acervo dinámico, que recibe además toda la herencia clásica y muchas aportaciones medievales adaptadas a los nuevos tiempos. El fundamento es la idea de dignidad humana y se diversifica en dimensiones liberales, democráticas, socialistas, entre otras menos centrales. En ese contenido nuclear o esencial de la ética pública está la propia distinción entre ética pública y ética privada.

Este depósito creado previamente y a disposición como patrimonio político cultural de la humanidad es asumido, en cada momento histórico, por un determinado poder político, en dimensiones suficientes para que forme el ideario, la moralidad política de ese poder, y reciba la adhesión de los miembros de esa institución, que convierten a ese núcleo de ética política en la razón de su aceptación del sistema, que no funciona solo, ni siquiera principalmente, por la coacción o la pretensión de vinculación forzosa.

Como moralidad política, su vocación de configurar y organizar la vida social y establecer los objetivos del poder a través de su Derecho supone su

transformación en moralidad jurídica, es decir, en contenidos de un sistema u ordenamiento jurídico. Las formas en que se integra la moralidad en el Derecho, como ética pública positivizada, es a través de los valores, de los principios de organización, de producción normativa y de interpretación, y de los derechos fundamentales. Los valores expresan la comunicación entre la moralidad política y la jurídica y son la raíz y la fuente de los principios y de los derechos fundamentales. Aunque con diferentes matices según los sistemas políticos, en el mundo moderno tiene el protagonismo principal la libertad, acompañado de la igualdad y de la solidaridad o fraternidad, y precedidos todos, de la seguridad, primer valor, valor inicial de los sistemas políticos modernos desde el Estado absoluto. Los principios y los derechos, también elementos centrales de la ética pública, se sitúan principalmente en su positivación en el interior del sistema jurídico, aunque como moralidad pública derivada del valor libertad y de los demás valores, participan también de esa dimensión comunicativa con la moralidad política.

Importa señalar que la libertad, y los demás valores, principios y derechos se realizan a través del Derecho positivo. Es la vieja definición de libertad de Montesquieu como hacer lo que las leyes permiten, porque si se pudiera hacer lo que prohíben, todos tendrían ese derecho y ya no habría libertad. Así, en tanto en cuanto la ética pública pretende que los ciudadanos puedan alcanzar el más amplio desarrollo de su condición en cada momento histórico, que las dimensiones de su dignidad sean efectivas, se puede decir que la libertad, entendida ésta como la raíz de la ética pública, pretende hacernos a todos más verdaderos, más plenamente personas, y tiene un solo cauce, que es el Derecho, para su eficacia social.

La ética privada se puede entender como oferta de una Iglesia, de una confesión, o de una escuela filosófica, para seguir un camino que conduzca a la salvación, al bien, a la virtud o a la felicidad. En ese sentido, es posible decir que ofrece una verdad que posibilita a sus creyentes alcanzar una autonomía o independencia moral, también denominada libertad moral. La expresión evangélica *“la verdad os hará libres”* se debe entender en ese sentido, de que los creyentes, en este caso católicos, aunque la expresión se podría extender y generalizar a las religiones y a las concepciones de ética privada que partan de la existencia de un mensaje moral verdadero, alcanzan su libertad moral siguiendo el camino marcado en esa religión. Pero la

expresión “*la verdad os hará libres*” no se puede trasladar al ámbito de la ética pública. Las verdades de la ética pública o se plasman en la ley o no son relevantes, aunque pueden expresar una moralidad crítica frente a las leyes injustas. Pero la verdad, histórica y cultural que supone la ética pública del Derecho liberal democrático, contiene dimensiones como el pluralismo, la neutralidad del Estado y la libertad ideológica, religiosa y de convivencia, que se contraponen a una utilización fundamentalista de la expresión “*la verdad os hará libres*” en el marco de una concepción religiosa que afirma el valor de su verdad por encima de coyunturales mayorías. No es pues “*la verdad os hará libres*” un buen lema de la ética pública, sino “*la libertad os hará más verdaderos*”.

La ética pública asumida, que no creada inicialmente, por un poder político, al convertirse en ética jurídica positivizada, entra en las formas de producción normativa, y a través del legislador y después del juez adquiere una dimensión de construcción, de manipulación, no en sentido peyorativo, sino de operar con las manos, en este caso en sentido metafórico, identificándolas con los instrumentos de que dispone el Derecho para producir las normas. Así, la ética pública dada se convierte en ética pública construida. Obviamente, la construcción parte de los valores básicos dados, que tienen un contenido esencial no manipulable, y del espacio público en que se realiza con unos ciudadanos en igual posición de ciudadanía, afecta al ámbito de la ética pública y no al de la privada. La realización de esa construcción tiene que ser visible, con publicidad en los procedimientos y en los debates.

Los operadores jurídicos son los profesionales funcionarios y jueces o los políticos adscritos a órganos representativos como el parlamento (Cortes Generales) o ejecutivos como el gobierno, que desarrollan y actúan sobre la ética pública dada. A través de sus decisiones, basadas en argumentos y razonamientos, pero en última instancia expresión de una voluntad, concretan los objetivos morales del Derecho, los modulan con criterios de utilidad o de oportunidad, los adaptan a nuevas situaciones, resuelven los casos difíciles, y desarrollan y aplican los principios y los derechos a los casos concretos.

Cuentan estos operadores con capacidad de decisión, con el apoyo de la reflexión de los operadores que sólo poseen capacidad de consejo o de opinión jurídica, los científicos y los filósofos del derecho, que perfilan los

conceptos, establecen criterios de distinción, contribuyen con el metalenguaje que construyen a perfilar el lenguaje del Derecho, y en esa tarea inciden en la concreción de la ética pública, proporcionando a los operadores con capacidad de decisión, terminología, que se incorpora a las normas.

En los sistemas jurídicos modernos esta inserción de la ética pública en el Derecho cuenta con cuatro grupos de operadores especialmente importantes: dos donde la dialéctica político-jurídica, siempre presente, se inclina hacia el correlativo político, y otros dos donde se inclina hacia el correlativo jurídico. En el primer grupo tenemos al poder constituyente y al legislador ordinario, que decide entre las distintas opciones políticas, constitucionalmente posibles, el sentido y la orientación de la ley. En el segundo tenemos a los jueces que aplican la Constitución y la ley, interpretan las antinomias (contradicciones entre normas), salvan las lagunas y vacíos legales, y resuelven los casos difíciles por zonas de penumbra o por textura abierta de los términos jurídicos. También y con carácter resolutivo último, allí donde existe garantía de la Constitución, una exigencia de la ética pública democrática, los Tribunales supremos (jurisdicción difusa) o los Tribunales Constitucionales (jurisdicción concentrada) tienen la última palabra sobre el sentido de los valores, de los principios y de los derechos, es decir, del contenido de la ética pública.

4. Patologías

Las patologías que afectan a la distinción entre ética pública y ética privada son confusiones e identificaciones que no reconocen la separación, que configuran sociedades diferentes de la democrática, y pueden ser de dos tipos, según la confusión suponga una imposición de la ética pública sobre la privada o al revés.

La primera es la que favorece el modelo totalitario propio de sociedades cerradas, que disuelven al individuo en la colectividad y le niegan el ámbito de autonomía que supone la ética privada. Son patologías modernas que rechazan la distinción, cuando ésta es una realidad histórica. En el fascismo y en el marxismo-leninismo se encuentran las raíces de esa patología. Gentile, el filósofo italiano, teórico del fascismo, hará una

afirmación modélica de la patología totalitaria, desde la idea del Estado ético, como fuente de moralidad. El lema será: «...Ni el Estado exterior al individuo, ni el individuo concebible como abstracta particularidad, fuera de la inmanente comunidad ética del Estado, en el cual éste (el individuo) realiza su efectiva libertad...». Lenin, en el discurso que pronuncia el 2 de octubre de 1920 en el III Congreso de la Unión de Juventudes Comunistas de Rusia, afirmará que «... la moral está subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado...» y que «... la base de la moralidad comunista está en la lucha por afianzar y culminar el comunismo».

El segundo tipo es previo a la distinción, y se mantiene en la Modernidad, una vez que la ética pública y la privada se separan, y supone que una concepción del bien, pretende convertirse en definidora de la ética pública. Estamos en el supuesto del Estado-Iglesia, del Estado confesional, o de los fundamentalismos religiosos. En el siglo XIX, defendía el antiguo régimen, derrotado por la Revolución francesa, a los “*sagrados derechos de los príncipes*”, y en la actualidad pretende extender el principio de la ética privada “*la verdad os hará libres*” a la ética pública.

En todo caso, el Derecho de una sociedad democrática tiene, entre los contenidos necesarios de su idea de justicia, la distinción entre ética pública y ética privada. Como dice Habermas: «... el Derecho positivo no puede ya obtener su legitimidad de un orden moral que quedase por encima de él” y “se nutre de la actividad democrática de los ciudadanos y de la receptividad de una cultura política liberal». También en otro trabajo sobre el bicentenario de *La Paz perpetua* de Kant dirá que «la acción política y su Derecho no pueden ser evaluados desde la categoría del bien y del mal». Eso exactamente pretende la distinción entre ética pública y ética privada, rasgo esencial de las sociedades secularizadas modernas.

En este momento parece necesario insistir en la idea de la imposibilidad de coexistencia de las concepciones del bien incompatibles con la democracia, y un ejemplo evidente de esta afirmación es la situación del fundamentalismo islámico en Irán y en Afganistán, donde la democracia está mediatizada y controlada por las autoridades religiosas, en el primer caso, y donde la interpretación del Corán por gobernantes-sacerdotes en el segundo produjo opresión, discriminación y barbarie.

Pero en nuestro ámbito cultural, la Iglesia Católica, más modernizada, cumple, como Iglesia institución y en una línea más moderna pero igualmente incompatible con una sociedad democrática, el mismo papel. No afecta esta tesis ni a la religión en general, ni a los valores cristianos ni al mensaje evangélico, sino a una forma de administrar esas verdades como incompatibles con otras y como de obligado cumplimiento para alcanzar la libertad. Esas premisas son difícilmente compatibles con la sociedad democrática y sus valores.

Por una parte, es difícil compaginar la falta de democracia interna en la Iglesia con una defensa externa de sus valores. Hay una cierta hipocresía, o una cierta esquizofrenia en el servicio a dos señores incompatibles, cuando se defiende con el entusiasmo de los neófitos la democracia política, aunque eso tampoco siempre. Véase, por ejemplo, la posición de varios preladados latinoamericanos, en Perú o en Argentina, ante las dictaduras y las violaciones de derechos humanos. Esta defensa de la democracia es además reciente, y arranca de las primeras décadas del siglo XX. Véanse si no los años que van desde 1832, *Mirari Vos*, hasta 1880, *Libertas*, donde las encíclicas pontificias condenaban los “torpes deseos de libertad que quieren acabar con los sagrados derechos de los príncipes” y calificaban a la libertad de conciencia de pestilente error, en una defensa a destiempo de las Monarquías Absolutas.

El doble juego de rechazar la democracia en su seno y defenderla ahora como si ésta fuera una creación de la Iglesia es visible a nivel interno con la falta de protagonismo de la mujer en el gobierno de la Iglesia, la falta, también a nivel interno, de la libertad ideológica. Pío X, en la encíclica *Veheementer Nos*, sobre la separación entre la Iglesia y el Estado en Francia, de 11 de febrero de 1906, defenderá estas tesis:

«La escritura nos enseña y la tradición de los padres lo confirma que la Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo...En el seno de la cual hay jefes que tienen plenos y perfectos poderes para gobernar, para enseñar y para juzgar. De los cual resulta que esta sociedad es desigual por esencia, es decir, es una sociedad que comprende dos categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que ocupan un rango en los distintos grados de jerar-

quía y la multitud de fieles. Y de tal modo son distintos entre sí, que sólo en el cuerpo de los pastores reside la autoridad y el Derecho necesario para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, ella no tiene otro deber que el de dejarse conducir y, rebaño dócil, seguir a sus pastores...».

Este texto, que en lo esencial, sigue estando vigente, aunque se enmascare con palabras más suaves, se expresa con el lenguaje de la literatura política justificadora del poder absoluto, que viene de Dios. Con esa filosofía se ejerce censura sobre escritos de religiosos, teólogos, filósofos, y también de creyentes laicos. Incluso se limitan derechos fundamentales, como la inviolabilidad de la correspondencia, en los reglamentos de monjas de clausura, y se incapacita para trabajar como profesor de religión por razones que afectan a la intimidad y que son perfectamente lícitas en la sociedad civil. Es casi una obviedad decir, en resumen, que las instituciones eclesiales y las prácticas de los operadores con competencias en su materia –Papa, Cardenales, Obispos, Superiores religiosos, etc.- tampoco se apartan de ese modelo.

Pero la dificultad mayor para que la Iglesia pueda integrarse en una sociedad democrática procede de esa consideración, extrapolada al ámbito político, de que es la detentadora y la administradora de la Verdad con mayúsculas, que es la verdad de Dios. Esa postura sería compatible en el ámbito de la ética privada, es decir, si se sostuviera que la verdad que hace libres es la que afecta al ámbito de la moralidad individual. Creer que el mensaje cristiano libera a los individuos y es el camino de la salvación, es perfectamente compatible con la sociedad democrática, que además debe en sus estructuras constitucionales favorecer que ese mensaje pueda ser transmitido, e incluso promover las condiciones y remover los obstáculos para alcanzar ese fin. Pero la Iglesia institución está presente en los ámbitos del poder político, incluso hasta Pío IX, el último soberano con poder político real, y hoy mantiene un poder político simbólico, el Estado Vaticano. Por cierto, que signo de esa voluntad de mantener ese fragmento de soberanía y de extenderlo a la Iglesia Universal como tal, es que se utilizan dimensiones de esa soberanía para firmar acuerdos internacionales que regulan el estatuto jurídico de una Iglesia nacional, como es la Iglesia española. Las relaciones

básicas de esa Iglesia se organizan jurídicamente al margen del Derecho español, y con estatuto privilegiado con relación a las demás iglesias y confesiones religiosas.

La justificación de la presencia política de la Iglesia tiene, como ya he dicho, una influencia del agustinismo político, que sólo reconoce luz propia, y por consiguiente verdad, a Dios y a su Iglesia. La luz de la verdad humana es sólo reflejo de la luz divina. Lo humano se oscurece y es incapaz de encontrar la verdad cuando esa luz le falta. El traslado al ámbito político del principio «la verdad nos hará libre», supone la superioridad de la Iglesia respecto de conceptos democráticos como participación, representación, sufragio, soberanía. Ésta es la orientación hoy imperante impulsada desde Roma, que resulta incompatible con la democracia que se expresaba en el Concilio y antes en la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII. A la conciencia individual como motor de la participación política del cristiano le sustituye la vieja idea del orden del universo creado por Dios. Así, se pretende que una concepción del bien sea el núcleo definidor de la ética pública. La ética privada invade y sustituye a la ética pública, lo que es incompatible con los que Rawls llama una sociedad bien ordenada, es decir, una sociedad democrática. La Conferencia Episcopal Española es muy representativa de esa mentalidad como lo demuestra un documento muy significativo, la pastoral colectiva de 1996 *La moral en la sociedad democrática*, donde afirman que son depositarios de verdades que están por encima de coyunturales mayorías. Basta esta afirmación para destruir cualquier puente con la democracia, uno de cuyos pilares es el principio de las mayorías y la soberanía popular, negadas en ese texto de la Iglesia Española.

Y quizás dicha perspectiva lleva a esos representantes eclesiásticos a reclamar como derechos lo que no son sino privilegios, como la modalidad de enseñanza de la religión en los centros públicos o como la financiación social y pública de la Iglesia. Otra cosa es el talante democrático de muchos cristianos y la cooperación social que prestan, en muchos casos impagable. Eso demuestra que no es la religión la que resulta incompatible con la democracia, que incluso tiene muchas raíces evangélicas, sino unas instituciones jurídicas y económicas que pretenden ejercer en una sociedad plural y laica el monopolio de la verdad. Otro signo de esa juridificación de la

iglesia es que contravenir sus cánones, por ejemplo con el matrimonio civil, supone para sus jerarcas perder la fe.

5. ¿Por encima de las leyes?

Por supuesto que la Iglesia afirma el respeto a las leyes y al pluralismo político y que sin duda esa aceptación es sincera, pero se acompaña de algunas creencias muy arraigadas que desvirtúan u oscurecen ese acatamiento. Quizás una de las primeras es que la moralidad que alimenta y da vida al derecho es la de la moral cristiana y que su apartamiento «...amenaza con hacer del sistema democrático un esqueleto sin aliento moral que acabará derrumbándose por sí mismo». Esta argumentación de Martínez Camino, secretario de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, en un artículo publicado en el diario ABC en diciembre de 1998, se acompaña con referencias de apoyo a sus tesis del documento, ya citado, de los obispos españoles titulado *La moral en la sociedad democrática*. Éste es un texto revelador de esos planteamientos subyacentes. Sólo citaré alguno de ellos: «...la libertad florece realmente cuando hunde sus raíces en la verdad del hombre...»; «...el núcleo de la verdad del hombre que la Iglesia anuncia es que todos estamos llamados a vivir según lo que somos: hijos de Dios y hermanos de nuestro prójimo...»; «...También la libertad de Dios está arraigada en la verdad de su propio ser. Y así, a su imagen, es como llegamos nosotros a ser verdaderamente libres». La vinculación que hace el texto con la libertad, basada en la verdad sobre el bien y el mal, deslegitima el valor del Estado democrático al afirmar que «el que una ley haya sido establecida por mayoría o incluso por consenso no basta para legitimarla»; «...el legislador ha de atenerse al orden moral, tan inviolable como la misma dignidad humana, a la que sirven las leyes». Es evidente que se abren brechas para estar por encima de la ley e incluso se afirma que «una ley civil que, rebasando los límites de su competencia, contradiga la verdad del hombre, no reconociendo sus derechos fundamentales o incluso atropellándolos, carece de fuerza obligatoria y no sólo no debe ser obedecida, sino que, no teniendo propiamente el carácter de ley, crea la obligación de conciencia de resistirse a ella». Rechazar y desobedecer se justifican en este documento por el respeto a los derechos humanos. Después de desconocerlos durante siglos y de

negarlos teóricamente, en un juego de encíclicas que van desde la *Mirari Vos* (1832) a la *Libertas* (1880), ahora se trata de apropiárselos y buscar una explicación intelectual que no tiene nada que ver con su origen histórico real. Uno de los esfuerzos intelectuales más consistentes es el que ha hecho el cardenal de Madrid, monseñor Rouco Varela, en un reciente discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas donde fundamenta los derechos humanos en los derechos de Dios. Pero existe un problema serio en esos puntos de vista y es que el análisis de la realidad histórica los desmiente absolutamente. En todo caso, de este bloque de razonamientos nace también una perspectiva doctrinal, no siempre consciente, pero muy relevante en la Iglesia, que justifica situarse al margen o por encima de las leyes. Detrás está siempre ese agustinismo político que desprecia al Derecho y que considera que los justos no lo necesitan porque cumplen con creces sus mandatos. En una entrevista a San Agustín que reproduce la revista *Alfa y Omega* en su número 148, de enero de 1999, escrito por Antonio Sacci, se dice, poniéndolo en boca del santo de Hipona, lo siguiente: «...Todos los reinos humanos no son otra cosa que grandes asociaciones para delinquir, una vez que han renunciado a la justicia. La verdadera justicia vive sólo en medio de aquel pueblo cuyo fundador y cabeza es Cristo». Como se comprende, todos los católicos receptores de esta doctrina no verán, sin duda, a las leyes ni con admiración ni con respeto, sobre todo si la publica y apoya una llamada “Fundación san Agustín”, del arzobispado de Madrid, teniendo en cuenta el valor del principio de autoridad en el seno de la Iglesia.

Probablemente estos escenarios intelectuales y estas creencias profundamente arraigadas en la mentalidad de muchos eclesiásticos explican comportamientos de difícil comprensión en otras mentalidades. Les confieso mi estupor cuando tuve conocimiento de la ceremonia religiosa en una iglesia de Madrid, presidida por el cardenal Rouco, rezando para que un milagro evitase el cumplimiento de una sentencia firme de una tribunal contencioso para derribar una parte del edificio de esa iglesia, construida ilegalmente. Incumplir la ley y el derecho en ese caso era injustificable, con los grandes argumentos de la ciudad de los santos porque éstos habían infringido una norma urbanística. Aparecían al desnudo intereses terrenales defendidos con grandes argumentos. Una vez más los principios eran co-

rrompidos por intereses, o, si se quiere, los intereses eran presentados como principios.

También, con este acercamiento nos explicamos cómo la Iglesia y sus obispos pueden ser tan crueles a veces, vetando a profesores de religión por razones ajenas al contrato de trabajo, pero vinculados al principio «la verdad nos hará libres». La falta de interés en aplicar el ordenamiento español en esos temas, de la Constitución a las leyes laborales, parte de esa mentalidad de estar en la ciudad de los justos por encima de las leyes. El Gobierno y el Ministerio de Educación son cómplices en la construcción de un monstruo jurídico: un contratado pagado por el Ministerio y que es designado por la Iglesia para su nombramiento y que es cesado libremente por la Iglesia, por razones ajenas a las legalmente establecidas. Sólo creyéndose por encima de las leyes se puede defender con tranquilidad una tesis tan aberrante. Pero la profundidad de esa mentalidad está tan extendida que algunos jueces, sin ruborizarse, dan por buenos esos criterios sin comprender su papel y, como dicen los franceses, trabajando para el rey de Prusia.

Finalmente aunque podríamos poner otros ejemplos, uno claramente revelador de esa mentalidad de sentirse por encima del derecho aparece cuando en una reciente reunión, otra vez el cardenal de Madrid, recuerda al Rey que es Su Majestad Católica, en la tradición cristiana de la Monarquía española, y todo eso en presencia del propio monarca. Para el cardenal, ni el carácter aconfesional del Estado ni la neutralidad religiosa de quien es el órgano que representa la unidad y la permanencia del estado, ni la propia libertad religiosa, ni el respeto a la propia conciencia del Rey, ni a los valores constitucionales son límite digno de ser considerado. Habla como si estuviera por encima de la Constitución y como si nuestro ordenamiento no fuera digno de respeto.

Hay dos mentalidades contradictorias e incompatibles, porque si se asume la democracia liberal hay que asumir también que ninguna concepción del bien, tampoco la de la Iglesia católica, puede ser el núcleo de la ética pública, que el derecho y el poder democráticos no pueden ser juzgados desde la dialéctica del bien y del mal. Hacer eso compatible con el agustianismo político y con la idea de que la verdad moral que la Iglesia defiende debe ser la que inspire la ética pública, por encima de las mayorías y de la

soberanía popular, es un imposible. Son dos concepciones incompatibles y, así, la afirmación de su aceptación de la democracia, de sus valores, de sus principios y de los derechos humanos, será pura retórica oportunista, que no merecen tantos y tantos cristianos que luchan por la dignidad de todas las personas y tantos y tantos intelectuales creyentes que han luchado también por la compatibilidad entre el liberalismo político y la Iglesia católica.