

# EL PROBLEMA SOCIOPOLÍTICO DEL CRISTIANISMO ACTUAL

RAFAEL ALVIRA

Departamento de Filosofía. Universidad de Navarra (Pamplona)

## *Dogmática civil y dogmática religiosa\**

No hay persona sin sociedad, ni sociedad sin un orden que la constituya, ni orden sin un dogma y un poder.

Esta tesis sencilla tiene a su cargo, es decir, es responsable de la interminable variedad de complicaciones en la vida de los hombres y los pueblos y, señaladamente, de la fricción continuada entre religión y política, fricción inevitable y cuyo tratamiento adecuado reclama la presencia de la filosofía, en este caso, la filosofía política. En efecto, ni la religión ni la política *previsivamente tomadas* pueden solucionar el problema.

Que no hay persona sin sociedad es una afirmación que puede ser aceptada pacíficamente por casi todos, si bien algunos entienden por sociedad algo esencial o substancial, mientras que otros –incluidos en una tradición más empirista o incluso escéptica– entienden algo más bien accidental.

En la tradición católica más reciente –y aun en siglos pasados– se ha oscilado a este respecto. Una pequeña muestra de ello fue la famosa polémica entre partidarios del personalismo y defensores de la primacía del bien común, que tiene como nombres señalados a J. Maritain y Ch. De Koninck.

La tesis más común –con todo– es que el ser humano es constitutivamente societario, y que eso se refiere en primer lugar a la sociedad con Dios y después a la sociedad con los hombres. Pero, y aquí está el punto, esa sociedad con Dios me obliga a aceptar el orden de ella –o sea, la Iglesia, en este mundo–, pero la sociedad con los hombres no me obliga a aceptar un orden determinado.

\*. Los títulos intermedios no son del autor; han sido añadidos al preparar la edición (N. E.).

La ambigüedad, si puedo hablar así, que queda pendiente de resolver es si no se está obligado a aceptar un orden determinado en particular, o si no se está obligado en general a vivir en un orden sociopolítico.

La respuesta más común da por bueno esto último. Éste es, para decirlo en la forma tradicional, aunque algo impropia históricamente, el problema de las catacumbas. Y quizá también el de los ascetas del desierto. O sea: si el orden imperante en la sociedad en la que vivo no es compatible con mi dogmática, y no tengo otro lugar político al que ir, entonces me margino voluntariamente. Aún más: si prefiero no formar parte de ninguno en particular, puedo hacerlo. El camino del desierto está siempre abierto.

El problema de la automarginación posible, tan marcado en el cristianismo católico, me parece un problema constitutivo de toda religión, inherente a la existencia diferenciada y al mismo tiempo unida de religión y política.

Tenemos ejemplos de ello en la antigüedad clásica –Antígona, Sócrates–, en el mundo judío del Antiguo Testamento, en el islamismo, en el cristianismo en sus diversas confesiones, etc.

Pero disponemos también, aparentemente al revés, de ejemplos múltiples de quienes no tomaron o incluso renunciaron a una determinada religión para permanecer fieles al orden sociopolítico al que pertenecían. Digo aparentemente porque la tesis que voy a mantener –con Carl Schmitt– es que la dogmática política es siempre, en última instancia, dogmática religiosa, de modo que lo que realmente se presenta como conflicto –cuando lo hay– es la necesidad de elegir entre la religión civil y la religión eclesiástica, lo que implica también, entre la organización civil y la eclesiástica. Aquí la polémica intelectual americana sobre la religión civil, iniciada por el famoso escrito de Robert N. Bellah de 1967, tiene su lugar propio.

Da igual que la religión civil se interprete de forma más durkheimiana o más rousseauiana, o que sea preciso descubrir el entrelazamiento de las dos posiciones –como ha explicado bien M. Cristi en su obra: *From civil to political religion*–. En cualquier caso, es, con más o menos claridad, siempre *dogmática*.

Antes de seguir adelante, es menester atender un momento a algo que se ha dado por supuesto: que no hay sociedad sin orden que la constituya, ni orden sin dogma.

La sociedad, claro está, no es el producto de la mera cercanía física de un grupo de personas. Pero tampoco es el mero resultado de la llamada «sociabilidad» genérica de los humanos, gracias a la cual nos inclinamos a relacionarnos con nuestros congéneres. La sociedad, es de-

cir, tanto el *grupo social* como las *relaciones sociales* en acto que cada persona realiza, existe siempre según un *orden*, es decir, según una *medida* fundamental que le da sentido y la constituye.

Esa medida es la *forma*, que puede variar infinitamente en su modo de presentación, pero que se mantiene esencialmente. La paternidad, la maternidad, la herencia, la habitación, la educación pueden adquirir modos muy diversos, pero o son o no son. En ese sentido, son *instituciones*. Y entre éstas se encuentra el que todo grupo humano tiene un criterio o medida según el cual se unifica. El núcleo y clave de esa medida es la necesidad humana de establecer un orden grupal, y lo accidental –pero relevante– es el criterio concreto que en cada caso se usa para ello.

La unidad social reside, pues, en una *afirmación*, una creencia y una decisión, en un *dogma*, en resumen. Éste, a su vez, necesita alguien que lo formule, lo interprete, lo desarrolle y lo defienda. Necesita, en suma, encarnarse en personas que detenten el poder social en el grupo.

El ejercicio de ese poder externo es menos intenso en dos casos: cuando la sociedad tiene vínculos muy débiles, por defecto de cultura o por circunstancias de vario origen; o bien cuando, por el contrario, el *dogma* constitutivo está tan adecuadamente internalizado por los miembros de una sociedad que el poder tiene poco que actuar.

### *La esencia religiosa de la confianza*

En cualquier caso, y éste es el siguiente punto, *el acto constitutivo de la sociedad en acto* es siempre al mismo tiempo civil y religioso. Es civil, primeramente, porque es un acto radical de *civilización*, pues sin sociedad constituida el ser humano se embrutece, y es civil, en segundo término, porque da lugar a lo que comúnmente llamamos *sociedad civil*. Pero, al mismo tiempo, es un acto *radicalmente religioso* –no un acto configurativo de una *sociedad eclesiástica*– porque se construye en la *confianza*, la cual en su esencia es religiosidad.

En efecto, la confianza es un cheque en blanco, un salto más allá de mi seguridad, esto es, más allá de mi *propiedad particular*. Si se me permite utilizar un texto evangélico para ilustrar lo que quiero decir, me remitiría a la famosa afirmación de que es más difícil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos.

Esta afirmación ha dado origen a ataques contra los adinerados, o, en sentido contrario, ha empujado a la renuncia a los bienes de este mundo. Con todo, los que escuchaban a Jesús unánimemente comprendieron la frase en sentido espiritual y no económico, como se echa de ver en su respuesta: «... entonces, ¿quién se podrá salvar?».

Si lo entiendo bien, ellos estaban diciendo que todos los seres humanos sin excepción somos espiritualmente ricos, es decir, y en relación con lo que ahora tratamos, que todos nos aferramos a nuestra *propiedad particular* —más aún si se trata de una propiedad intelectual o moral: mis ideas, mis gustos—, esto es, a nuestra *desconfianza básica*, pues la esencia de la *mera particularidad* es la desconfianza. Y no veían cómo alguien podría evitarlo.

Su afirmación, aparte de empíricamente fundada, dejaba traslucir una realidad profunda, a saber, que si todos quieren tener es porque el ser humano no puede ser humano más que teniendo, poseyendo. Nacemos siendo seres humanos, pero, a continuación, tenemos que humanizarnos, y eso lo hacemos siempre mediante la *adquisición*: adquisición de saberes, de virtudes —la virtud es algo *tenido, héxis*— y de medios de vida. El hombre es el *ser que añade*.

Entonces el problema no puede estar en el tener, en el poseer —que es vocación constitutiva—, ni en el tener particular, pues no puede tenerse más que particularmente, sino en el *modo* de tener. La posesión *meramente* particular es otro nombre para lo que se suele llamar origen del mal o pecado original. *Lo particular en cuanto particular*, la reduplicación de la particularidad, como diría la escolástica aristotélica, es la *riqueza espiritual*. Ella es la que, según Jesús, impide entrar en el reino de los cielos. Y ello porque el cielo es lugar de la comunicación, de la sociedad.

Lo particular en cada uno de nosotros se curva sobre sí mismo por búsqueda de completa seguridad, es decir, por *desconfianza*. La desconfianza es el origen del mal —en el Génesis, claramente, el llamado «pecado original» consistió en desconfiar— y, como queda dicho, es el encerramiento en la propia particularidad, en la incomunicación radical.

Ciertamente, para dar el salto en el que consiste la confianza hace falta la existencia de una *bondad real* que te incline a ello. Por eso si la reducción del hombre a «mera humanidad» fue la consecuencia del pecado original, de la desconfianza, la recuperación del carácter divino del ser humano sólo podría venir de la confianza. Tal vez por eso todo el evangelio es una predicación de la fe, y sin duda por eso el pasaje evangélico aquí aludido termina con la frase de Cristo: es imposible para los hombres, pero no para Dios. Dios es el que puede darnos la fuerza para poseer de forma correcta, es decir, para *confiar*. No es que confiar —tener fe en Dios y en el prójimo— sea sobrenatural y no humano, sino que es lo correctamente humano, y, por tanto, divino.

No hay sociedad sin propiedad —pues toda relación humana es un acto apropiativo—, y no existe propiedad que no sea particular —ya que la propiedad compartida no deja, por ello, a la vez de ser particular de

cada uno—. La mujer tiene el marido y viceversa, ellos tienen los hijos y éstos tienen a sus padres, cada uno tiene sus medios de subsistencia, cada uno tiene su sociedad «política» constituida, etc.

Por tanto, y si poseer adecuadamente, con confianza, es un acto religioso, no hay sociedad posible sin religión. Y, *de facto*, no la hay. No sólo los clásicos, y los grandes medievales, sino Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Hegel, Comte, Durckheim, Robert N. Bellato y otros más son garantes de esta tesis.

Tanto más se la intenta evitar, tanto más sospechosa es la propuesta. Y aquí viene a cuento nuestra situación actual en Occidente, es decir, el régimen democrático en su manera de concebirse y de relacionarse con la religión, señaladamente la cristiana y la cristiana católica en particular.

### *La religión y la democracia moderna occidental*

El modo concreto de relacionarse en la práctica diaria lo que está en sí mismo enlazado —religión y política— es diferente en las diversas civilizaciones, países, momentos históricos, etc. El ejemplo quizá más marcado, y, desde luego, el más cercano que tenemos, de un intento de desacoplar uno y otro, está en cierta interpretación de la democracia moderna en Occidente.

Fue propuesta por varias razones, pero, entre ellas, una relevante: evitar los problemas religiosos en sociedad. El absolutismo que se instauró al efecto, fue el primer paso, teórico y práctico, en el camino hacia la democracia. Ésta dio un paso más y cambió el soberano: ya no el Papa, ni el monarca, sino el pueblo es el soberano.

Con el monarca todavía había hueco para la sociedad eclesiástica, al lado de la civil. El monarca era garante de la paz y, por tanto, del respeto de todos hacia todos.

Como la paz es fruto de la concordia, y ésta, de la confianza, el monarca era el mediador por excelencia de algo divino y por ello el recién creado «Estado», era el «reino de Dios» en la tierra. Pero este último extremo no pareció muy claro. Es bien conocido —y brillantemente expuesto, por ejemplo, por Reinhard Kosellek— el proceso de crítica que condujo a la disolución del absolutismo y a la aparición de la democracia.

La cuestión ahora era si el *pueblo soberano* resultaba ser mucho más fiable que el monarca. La respuesta de Rousseau, aquí en línea con la tradición, fue, como es bien sabido, la de proponer una *religión civil* que pudiera reconciliar política y religión, mediante la construcción de unas bases mínimas para la confianza.

Lo utópico de su propuesta fue pronto percibido. Con todos los matices que se podrían añadir, la solución ofrecida, ya desde Sièyes, y luego Napoleón, fue puro pragmatismo.

No así en la Ilustración escocesa, cuya influencia hasta nuestros días ha sido grande. En su versión más poderosa, la que ha configurado el mundo económico moderno, o sea, la de Adam Smith, la democracia se justifica *sin recurso alguno a la confianza*, sino, de manera aparentemente paradójica, mediante la referencia a la infinita sabiduría divina. Dios es tan sabio que había previsto el mal egoísmo de los humanos, y había preparado el remedio: el propio egoísmo arrastra a cada uno, por el propio interés, a no portarse mal. Se trata de un refinamiento del argumento clásico hobbesiano.

A la hora de la verdad y en la situación presente, la democracia o es puro pragmatismo –y procedimentalismo– o se basa «a la Smith» en una desconfianza total hacia la virtud, es decir, hacia la religiosidad. En último extremo, nada se construye sobre la confianza.

La cuestión es si un orden sociopolítico de esas características es compatible con la religión en general, y la cristiana en particular.

Es un espectáculo interesante el escuchar a los principales políticos de Occidente en los últimos años, y el observar la reacción a sus discursos por parte de los representantes de otras culturas o civilizaciones.

Lo primero que se observa es la progresiva dogmatización *explícita* del orden democrático. Esto no puede extrañar, en el fondo y por las razones antedichas, pero resulta aparentemente extraño en tantos defensores de una filosofía escéptica. No es esto, con todo, lo que aquí interesa.

Lo relevante es que así como una *religión universal de la libertad* –el cristianismo– pudo –precisamente por ser así– relativizar los regímenes políticos, una creatura suya histórica –la democracia– ha podido relativizar las religiones.

En el mundo antiguo –y en este sentido, con todos los matices necesarios, el islam pertenece al mundo antiguo– el orden religioso y el político no se podían desacoplar. Al aceptar la Iglesia católica cualquier orden político con tal de que no contradiga el orden propio, abre a su vez la posibilidad lógica de que se instaure un orden político que admita cualquier religión con tal de que no contradiga el orden propio. Este orden en concreto se llama democracia. A diferencia de lo que se piensa ahora, el problema que aquí surge no es tan fácil de solucionar. Y no lo es –vuelvo ahora al principio– por la cuestión dogmática, es decir, por la cuestión concerniente a qué tipo de sociedad me adhiero cuando soy demócrata.

La idea básica democrática según la cual es posible unirse con otros seres humanos políticamente, por encima y más allá de la nación, la lengua, las condiciones históricas, es, sin duda, cristiana. El nacionalismo pertenece al pasado desde el punto de vista religioso, político y económico. También la libertad es idea cristiana, y lo mismo la fraternidad, así como la igualdad o, en su formulación americana, la justicia.

Desde este punto de vista es innegable la profunda afinidad entre orden democrático y orden cristiano. Aún más, se podría añadir: la afinidad entre orden democrático y católico, pues es el catolicismo el que más ha insistido en la universalidad. Vemos, por el contrario, que en China les cuesta oír hablar de derechos humanos universales; en la India no se comprende la igualdad; el islam rechaza las libertades. Se mire por donde se mire, la afinidad está entre cristianismo y democracia.

Y, con todo, donde está el peligro está la salvación y donde la salvación el peligro. La democracia es la salvación, pues es un régimen político con espíritu universal y libre. Su peligro está en que no puede evitar el constituirse dogmáticamente y dogmáticamente con respecto a las relaciones sociales. El intento de reducir la democracia a un constructo meramente procedimental, o accidental, sin que queden implicados aspectos sustanciales de la vida humana, característico del liberalismo radical, es imposible.

Si el procedimiento se defiende *por encima de todo*, entonces es substancial. Además es imposible diseñar ningún procedimiento *en general*, sino que se dibuja para un estado de cosas determinado. El procedimiento liberal presupone *dogmáticamente* un concepto de libertad, de igualdad, de contrato social, de ser humano. Presupone también, como es lógico, un determinado contenido en el concepto de tolerancia. Se tolera siempre y en todas partes todo aquello que no afecte al propio dogma. Por eso la tolerancia de la democracia ilustrada tiene un contenido diverso al de la tolerancia cristiana, puesto que ambos dogmas no coinciden.

En estricto paralelo, y análogamente a lo que Gilson afirmaba –que cada uno es el realista de algo–, se puede decir que cada uno es el *fundamentalista* de algo. Hay también un fundamentalismo democrático, hoy muy generalizado.

Un dogmatismo sociopolítico tan cercano en su origen, espíritu y constitución al dogmatismo cristiano, pero que interpreta los conceptos centrales implicados en ese dogma –libertad, igualdad, naturaleza humana– de manera distinta a la cristiana, le plantea a la religión más problemas que muchos órdenes políticos de origen lejano.

En el Imperio romano se pedía a los cristianos aceptar explícitamente el carácter divino del César. Si alguien podía escaparse de hacer

la declaración, por lo demás no tenía problemas. En el actual sistema, nadie pide una declaración semejante, y ni siquiera una que implique gravemente la conciencia, pero si quieres adaptarte has de *convivir* con situaciones sociopolíticas en las que, *de facto*, estás obligado a ser un marginal.

Al cristiano actual nadie le va a echar, en Occidente, a los leones. Pero su conciencia está mucho más duramente trabajada; está en continuas situaciones límite, teóricas y prácticas.

Sobre todo, la cercanía cultural del dogma democrático y del dogma cristiano hace que, dado el enorme peso antropológico de las vicisitudes sociales, muchos cristianos reinterpreten el cristianismo desde la forma democrática hoy en uso. Eso explica por qué se pide el sacerdocio femenino, la primacía práctica del pueblo de Dios, la validez del divorcio o de los contraceptivos, etc. Y las dudas sobre si la Iglesia puede invertir en bolsa o no, qué significa políticamente defender al pobre, etc. Otra cosa son los problemas entre el pensar democrático y ciertas estructuras meramente históricas de la Iglesia.

Ahora bien, ni en un marginal se puede confiar, ni el marginal confía, realmente, en el orden vigente. El problema bien claro, sencillo y paradójico del cristianismo actual es que él es marginal en su propia civilización, y temido y rechazado en las otras. Resulta sorprendente que los políticos occidentales no vean que la democracia tiene dificultades en los mismos lugares que la religión cristiana, pero que es a ésta a donde se dirige principalmente el rechazo. Y es así porque en esos países saben donde está la clave.

Sin duda Maritain vio el problema. Por eso busca una solución verdadera y de fondo, y no ve otra que la de sostener que la verdadera democracia es «naturalmente cristiana», y que no debe ni puede constituirse de otra manera. Para Maritain, la Ilustración lanzó una propuesta democrática viciada en su raíz. Conviene ahora, por tanto, llevar las cosas a su lugar natural.

Desde luego, un acercamiento así haría posible armonizar la dogmática política y la religiosa, y permitiría reinstaurar la confianza. De hecho, la historia posterior a sus escritos, hasta nuestros días, ha ido en dirección totalmente contraria a sus deseos.

Para salir de la marginalidad, que pesa tanto, psicológica y socialmente, en la configuración personal de los cristianos actuales que quieren serlo de verdad, hace falta tomarse en serio —lo que hoy es poco común— el replantearse una filosofía política en la que los conceptos de libertad, igualdad y justicia, fraternidad, naturaleza humana, orden político, jurídico y económico, tengan un matiz distinto de lo que hoy se da por supuesto.



Establecer acuerdos entre la Iglesia y el Estado resulta relativamente fácil. Armonizar la dogmática política con la religiosa es tarea mucho más difícil.

### *Coloquio*<sup>1</sup>

*Pregunta.* Me ha gustado mucho la conferencia. Quisiera preguntar sobre una de las tesis que ha mantenido sobre la confianza. Es claro que sin confianza no hay sociedad, y que sin ella el ser humano es inviable, pero ¿por qué afirma que la confianza es religiosa de suyo? Junto a esto, y aunque también sea claro que la sociedad se funda en una dogmática, ¿por qué esa dogmática tiene que ser religiosa?

*Respuesta.* Es una cuestión a la que le he dado muchas vueltas. El tema de la relación entre filosofía, arte y religión, qué es exactamente la religión más allá de la religión positiva, es decir, en el corazón, es un asunto mucho más difícil que lo que a primera vista aparece.

Me parece que una parte esencial de la religiosidad es ser capaces precisamente de saltar sobre nosotros mismos, es decir, de no ponerse a uno mismo como centro y poner el propio interés tanto en el otro como en ti mismo. La tesis o afirmación de Jesucristo —es lo mismo amar a Dios que amar al prójimo— me parece —y ustedes entienden en qué sentido lo digo— de una profundidad filosófica extraordinaria. Solamente hay sociedad si de verdad se ama al prójimo, lo cual implica la confianza, la fe. La confianza es el primer momento de amor al prójimo. El amor es el último momento de algo que empieza con la confianza. Entonces, me parece que el acto radical de confianza es saltar por encima de ser la pura razón de sí mismo. Eso es el acto de religiosidad esencialmente.

Por eso Dios como ser, digo, es pura generosidad; he insistido tantas veces sobre este punto: el rasgo más puro de la divinidad es su pura generosidad y la generosidad es la aceptación del otro en cuanto otro, etc. A mí me parece que eso es religiosidad radical y al mismo tiempo eso no puede ser sino vivir en sociedad. Si varias personas se reúnen para vivir o lo hacen por confianza o no. No veo más que dos posibilidades. Rousseau lo decía, o Hobbes o yo, y sería curioso analizar en detalle qué están queriendo decir Hobbes o Rousseau. Adam Smith afirma que la confianza es radicalmente imposible, pero que Dios ha

1. Se añaden las respuestas a las preguntas que corresponden al coloquio final de la conferencia y, también, a la sesión final del simposio, dedicada a la discusión de los temas planteados. Obviamente, se han hecho algunas correcciones de estilo sobre la transcripción de la exposición oral de las preguntas y respuestas.

tenido la astucia de hacer que de la desconfianza surja una paz suficiente. A mí me parece que toda la economía moderna y la interpretación de la democracia moderna, por muchos de sus autores, toman por buena la constitución sobre la desconfianza, y en ese sentido anulan de raíz la consustancial religiosidad de la sociedad civil. Estaría totalmente de acuerdo con otra interpretación de la democracia, porque —como he dicho— me parece que es una criatura de la civilización cristiana. Creo que las consecuencias de eso son gravísimas, y que la Iglesia al final no tiene sitio posible en una sociedad así, como la estamos viviendo.

*Pregunta.* Usted se ha referido a la religiosidad civil en Norteamérica, hecho que Tocqueville ha percibido. Tocqueville identifica y une todos los credos cristianos en una única forma —la forma de la religiosidad civil— y los identifica con el concepto de secta. Las preguntas que me planteo son ¿cuál piensa usted que es el eje de lectura de su obra?, y ¿qué es la secta para Tocqueville?

*Respuesta.* No conozco tan bien a Tocqueville y debería conocerlo para responderle con detalle. Empezaré respondiendo que la democracia en América, se parece es al famoso proyecto joseantoniano de familia-municipio-corporación. En ese libro precioso, mantiene que los Estados Unidos se basan sobre tres claves fundamentales, la familia, el municipio y las corporaciones, que es exactamente lo mismo que dice José Antonio Primo de Rivera. Hay ciertamente matices distintos en el uno y el otro, en los que no voy a entrar. Me parece uno de los libros más bellos —como tantas veces se ha dicho— sobre la sociedad política de los dos últimos siglos y demuestra una visión quizá un poco idealizada de los Estados Unidos, pero que realmente es maravillosa. Con respecto a la religión, Tocqueville era un hombre que tenía un gran respeto a la religión y a la religión cristiana, pero no era creyente. En ese sentido, toma la religión como una decisión, afirmación o posición particular. Por consiguiente, la religión es un dogma, y como no todos tienen la misma, existen secciones, por decirlo así. Él está convencido —como yo también— que no hay sociedad civil sin dogmática civil, pero piensa, en cambio, que no es necesario que coincida con la dogmática religiosa, y en ese punto estoy menos de acuerdo con él.

*Pregunta.* No cabe duda que, en los Estados Unidos, hay una dogmática política, pero están presentes muchas religiones. Están muy orgullosos de haber logrado, usando esta terminología, una dogmática política que permite la convivencia entre distintas dogmáticas religiosas, ¿cómo se puede articular este aspecto en Europa, con un número mayor de emigrantes, mayor pluralismo religioso, etc.?

*Respuesta.* Estados Unidos es un país como todos sabemos interesantísimo, con grandes virtudes y algún defecto, como todos tenemos en la vida. A mi juicio, con todas esas grandes virtudes, un pequeño defecto es que están convencidos de todo lo que dicen; están convencidos –por ejemplo– de que en Norteamérica todo depende de una gran clase media, y no es algo tan claro; y están convencidos de que han conseguido una religión civil que no entra en colisión ni con las dogmáticas religiosas de diferentes confesiones, ni con el Estado. Es decir, entienden que hay como tres cosas: el Estado, las religiones y una religión civil que está en medio, y que es compatible con uno y con otro. En el libro que he citado de Christi analiza muy despacio esas tesis, y concluye –conclusión que comparto– que eso es más que dudoso. La duda se puede ver, por ejemplo, en la polémica de los *civil rights*. Es decir, el cristianismo –y en concreto el catolicismo– se ha ido encontrando en los últimos años progresivamente incómodo en los Estados Unidos. Algunos cristianos americanos, que nunca han tenido un problema de conciencia que se mezcle con la política, comienzan en estos años a tenerlos por primera vez. Hace ya algún tiempo que dije que esto era inevitable. Es decir, que el ajuste entre el Estado religión y religión civil en los Estados Unidos, a pesar de ser excelente deja huecos que producen problemas, que están ya produciéndose y que van a ser crecientes. La cuestión del aborto, por ejemplo, no puede separarse de los *civil rights* y, por consiguiente, de la dogmática civil norteamericana.

*Pregunta.* ¿Podría, por favor, articular un poco los presupuestos de esa democracia –de la que ha hablado esta mañana– compatible con el cristianismo?

*Respuesta.* Creo que hay que poner un concepto de libertad diferente del usual porque ahora la clave está en un concepto de libertad. No digo nada nuevo. La libertad, entendida como independencia autónoma o independencia del sujeto autónomo, es un concepto de libertad que me parece incompatible, no es sólo con el cristianismo, sino probablemente con todas las religiones monoteístas y también con la filosofía clásica; y por clásico no sólo entiendo la filosofía griega y medieval, sino incluso el comienzo de la filosofía moderna, en muchos aspectos.

Entonces con un concepto de libertad diferente es obligado también pensar de manera distinta la igualdad; en la democracia actual, la igualdad depende del concepto de libertad, porque si no somos absolutamente iguales en poder, no se garantiza la libertad autónoma. Es decir, si otras personas tienen más poder que yo, mi autonomía está amenazada y, por consiguiente, la igualdad hay que entenderla muy en serio, no como tantos dicen, con muy buena voluntad, como la igualdad de oportunidades, sino como igualdad radical.

A su vez, la fraternidad se puede definir desde distintos puntos de vista. Para contestar rápidamente, me parece que, según la visión clásica –repito que hay otras visiones según la visión clásica de la democracia occidental–, la fraternidad es cierta síntesis de la libertad y la igualdad en la que se ha tardado mucho en reparar. Esa síntesis es algo real, porque la libertad absoluta –como autonomía– es imposible de compatibilizar con la igualdad absoluta. Debería serlo, pero, de hecho, no se puede. Y como la igualdad absoluta sólo se puede realizar por imposición, lo cual va contra la libertad, entonces resulta que la única manera de hacer viable la libertad y la igualdad, al mismo tiempo y entendidas modernamente, es acudir al concepto de fraternidad, según el cual se suaviza la relación entre una libertad radical y una igualdad radical.

En la primera parte de la historia de los derechos humanos, por ejemplo, se pidieron las libertades individuales. El segundo momento fue pedir la igualdad social y el tercer momento, el actual, es pedir los derechos humanos de la solidaridad, es decir, de la fraternidad. Pero no se consigue.

Pienso, en consecuencia, que hace falta entender la libertad de otra manera, que –por consiguiente– hay que entender la igualdad de otra forma, y la fraternidad también de otra forma. El profesor Clavell ya nos ha hablado de eso. Me decía el profesor Manuel Casado esta mañana –al terminar la conferencia– que algún filólogo dijo que no hay lenguaje sin Dios porque cuando te pones a hablar con otro, a dialogar con otro, sólo lo haces porque confías en él y por eso los niños que no tienen a su lado una madre o una persona que les quiera, tardan tanto en aprender a hablar.

El concepto de libertad que hay implícito, que es un concepto plenamente societario, no tiene nada que ver con el concepto de libertad como autonomía individual. Esto fue percibido así desde el primer momento por todos los fundadores de la democracia moderna y por eso Comte buscó desesperadamente hacer un arreglo y también lo buscó Hegel en toda la filosofía del derecho. Todos los grandes que asisten al nacimiento de la filosofía moderna –Hegel, Tocqueville, Comte...– buscan desesperadamente salvar de nuevo el carácter radicalmente societario de la libertad, que se había perdido con el nuevo concepto de libertad, pero no lo hemos conseguido todavía.