

OLLERO TASSARA, Andrés, *Derecho a la verdad. Valores para una sociedad pluralista*. Eunsa, Pamplona 2005, 226 pp.

Bajo tan llamativo, y provocador título, el profesor Ollero ha reunido ocho trabajos que vieron la luz a lo largo de un dilatado período, –diecisiete años–, en los que disfrutó de la «envidiable experiencia» de llevar a cabo una actividad parlamentaria y política sin perder contacto con la actividad académica. Y en efecto, tan «anfibia» condición de filósofo del derecho y político en ejercicio, así como sus convicciones religiosas, católicas, tienen fiel reflejo no sólo en dichos trabajos sino también en los dos apartados bajo los que, con cierto desequilibrio cuantitativo, los agrupa.

Desde luego, el autor es plenamente consciente de lo provocador de su propuesta y ello hasta el punto de dedicar unas páginas introductorias, –con el mismo título del libro, *Derecho a la verdad*–, a dejar meridianamente claro el hilo conductor de los ocho trabajos. Y así, tras constatar la «inflación de derechos» característica, al parecer, de nuestra época, se asombra de que no se haya aún esgrimido el reconocimiento de un derecho a la verdad, aventurando al respecto la hipótesis de que quizás ello se deba a una presunta incompatibilidad entre libertad y verdad. Frente a quienes defienden que existe una «verdad del hombre», que permite calificar como inhumanos determinados comportamientos e incluso fundamentar los derechos humanos, estarían aquellos para quienes toda apelación a «la verdad» aboca a un autoritarismo negador de la libertad: la verdad, en todo caso, vendría determinada por la mayoría o sería variable según los diversos equilibrios políticos.

Esta última postura resulta ser, al parecer, la consagrada en nuestro «politeísta altar civil», –el artículo 1.1 de la Constitución–, que ciertamente no incluye, expresamente, la verdad entre los valores superiores de nuestro ordenamiento jurídico. Ahora bien, según el autor, la verdad «encontraría acogida» tanto en el valor «pluralismo político» como en el valor «justicia». Aquél, el pluralismo político, implicaría la verdad en la medida en que es procedimental y metodológico. Y, así, al exigir que sean plurales las vías para configurar soluciones «razonables» en aras de objetivos razonables, resulta obvio que esos objetivos, que condicionan el procedimiento, no pueden recibir tal calificativo, «razonables», a partir del procedimiento mismo, con lo cual la verdad entraría en juego revestida de imperativo práctico. Se articula un procedimiento que salve tanto del autoritarismo de la verdad impuesta por un iluminado cuanto de la paralizante perplejidad de una sociedad relativista: un hombre, una verdad...

El valor justicia, por su parte, también acogería el valor «verdad» en la medida en que, una vez diseñadas razonablemente las vías del pluralismo político, no todo resultado obtenido a través de ellas habría de ser considerado razonable. Si una ley, elaborada de acuerdo al procedimiento, afecta al contenido esencial de un derecho, en virtud del artículo 53.1 de la Constitución, se verá anulada por irrazonable. La justicia no se entendería, pues, sin la verdad y el presunto dilema entre libertad y verdad resultaría «caprichoso».

Así las cosas, la libertad merece protección jurídica y cobra legitimidad política en la medida, en que a través de los obligados vericuetos de la práctica enlaza con lo verdadero. El reconocimiento de la verdad y de su razonable argumentación en contextos prácticos, lejos de convertirse en una amenaza, fundamentaría la exigencia de cauces para poder buscarla con libertad. Habría llegado, pues, el momento de ejercer el derecho a la verdad. Un ejer-

cicio que, si ciertamente supone una contemplación teórica, no se limita a ella, sino que exige la acción. Exige *Hacer realidad la verdad del hombre*, por decirlo con el rótulo que agrupa los seis primeros capítulos del libro.

Y, en efecto, el primero de esos capítulos, *Expertos en humanidad. Convicciones religiosas y democracia pluralista.*, tras caracterizar, siguiendo el magisterio de los últimos pontífices, a los ciudadanos católicos como tales, como «expertos en humanidad», les invita a redefinir el desarrollo ante la «contundente» quiebra económica, cultural y ética del progresismo. Esa redefinición, —entendida como una suerte de «ecologismo moral» que resalte «la evidencia de que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no sólo biológicas, sino también morales cuya trasgresión no queda impune»—, exigiría de tales «expertos en humanidad» dejar de considerarse «embajadores de ultratumba», «perdedores natos» o «extranjeros en la democracia» y pasar a adoptar una incesante actitud crítica, apuntando a una mejora de los niveles de humanidad alcanzados por nuestra convivencia social y contribuyendo así, por cierto, a recuperar la «esencia» de la democracia.

La apelación a esa actitud crítico-constructiva informa también el capítulo segundo, *Derechos humanos: Cuatro preguntas para expertos en humanidad*. Y así, los «expertos en humanidad» no sólo tendrían que dejar de considerar tales derechos humanos como un «invento ajeno» sino que, por lo mismo, habrían de atender las cuestiones que, pese a la aparente unanimidad, subyacen al tema. La cuestión filosófica de cuál es el fundamento de los derechos humanos; la filosófico-jurídica de si son meras exhortaciones morales o encierran exigencias propiamente jurídicas; la propiamente jurídica de si basta con su reconocimiento formal para que se garantice su protección; la política de qué vías concretas cabe utilizar para hacer más efectiva esa garantía y, finalmente, la religiosa de qué responsabilidad compete a los cristianos a la hora de llevar a cabo esa garantía y defensa de los derechos humanos.

El capítulo tercero, *Tolerancia y verdad*, no sólo es el más extenso del libro sino también el de mayor enjundia filosófico-jurídica. En él, con la misma actitud crítico-constructiva ya mencionada, reflexiona sobre los dilemas, tópicos y paradojas que se dan cita en un concepto aparentemente tan pacífico. Y así comienza por plantear cuatro dilemas que hoy suelen pasar inadvertidos: la querencia anti-autoritaria de la tolerancia que tiende a contraponer conciencia y norma; la sinonimia entre tolerancia y progreso que tiende a relegar la tradición por inmovilista y a convertir cualquier opinión progresista en *autorizada*; la vinculación entre tolerancia y crítica que exige el destierro de cualquier dogma indiscutible y, finalmente, la vinculación de la tolerancia con la secularización de modo que las condiciones de creyente y ciudadano aparecen como contrapuestas.

Dado que el juego de tales dilemas parece abocar a una visión «trucada» de la tolerancia, el autor se plantea si cabe realmente, *de verdad*, ser tolerantes o si por el contrario la tolerancia exige como condición previa liberarse de la verdad. La conclusión, tras un detallado análisis de los elementos clásicos de la tolerancia, es la de que, lejos de descartar previos conceptos objetivos de lo verdadero y lo bueno, la tolerancia los exige, con lo cual resulta incompatible tanto con el escepticismo como con el no-cognoscitivismos.

Yendo un paso más en la argumentación, resultaría que con ello no sólo se desmonta el «tópico democrático» de que en el ámbito público «nada es verdad ni mentira», sino también el que identifica democracia con la voluntad de la mayoría. Y así, jugando de nuevo con los elementos clásicos del concepto, se sigue que, dentro del dualismo político mayoría-minoría, la

tolerancia consistirá precisamente en dar paso con carácter excepcional a una actitud minoritaria a la que en rigor no se reconoce derecho alguno a exigir ese trato. Con todo lo cual aparece una doble limitación a esa identificación de democracia y mayoría: de una parte, la subordinación de cualquier planteamiento mayoritario al respeto de los derechos fundamentales, de otra la invitación a la apertura de vías de excepción en beneficio de las actitudes minoritarias.

Así las cosas, la libertad aparece como «método de aplicación de la verdad». Para evitar cualquier asomo de fundamentalismo, «la verdad no se impone sino por su fuerza misma», reconociendo siempre la «trascendental dignidad de la persona» y asumiendo, además que, en cuanto práctica, se trata de una *verdad por hacer* que cobra sentido en una circunstancia histórica y problemática determinada y que, por ello mismo, invita «prudentemente» a una argumentación siempre atenta al parecer ajeno. Cada cual debe aportar sus convicciones sin que nadie pueda arrogarse legitimación alguna para dar paso a prácticas inquisitoriales, bien para imponer al modo integrista determinadas convicciones religiosas, bien para excluirlas amparándose en una trucada neutralidad laicista. La tolerancia exige proponer la verdad que está por hacer, renunciando a imponerla.

Parecidas cuestiones son tratadas en el capítulo cuarto *Verdad y consenso democrático*. Y así se plantea el tema de si la democracia y la verdad están en una relación inevitablemente problemática o si el problema surge como consecuencia del empeño de determinados credos religiosos por seguir incidiendo en la vida pública. Ante lo cual, —tras dejar sentado que no es lo mismo un relativismo débil que lleva consigo el plural acceso cognoscitivo a la verdad que el relativismo fuerte que lo reduce todo a discrepancia de voluntades porque no hay verdad alguna que pueda hacerlas confluir ejerciendo la razón—, acaba por sostener que la democracia moderna no plantea en absoluto una «ineludible liberación de la verdad».

Y en efecto, la democracia moderna se apoyaría en «la gran verdad cuya conclusión obligada es la dignidad humana». Una dignidad considerada «realidad objetiva» y de la que se deriva la exigencia de que nadie debe ver condicionada en el ámbito político su libertad por norma alguna en cuya elaboración no haya colaborado: la exigencia de auto/obediencia.

Más aún, partiendo de que nadie pone en duda el parentesco entre democracia y consenso, habría de seguirse que tal búsqueda de consenso no implica negar la verdad sino admitir que, «pese a mis buenos deseos», puedo equivocarme al intentar captarla. La negación de la verdad, por el contrario, sí que imposibilitaría todo consenso (confluencia de esfuerzos racionales) reduciéndolo al mero compromiso (equilibrio entre voluntades arbitrarias).

Por lo mismo, la vinculación de la democracia moderna a la opinión, tampoco la contrapondría a la verdad sino que tal opinión ha de entenderse como propuesta que —consciente de lo limitado de su captación de la verdad— busca el complemento de otras. Lo que no supone, en absoluto, que se considere que dos opiniones sean más verdad que una, sino más bien la confianza en que el número de las que confluyen aumente las probabilidades de acercarse a ella. De ahí derivaría el respeto a las minorías, pues no se descarta que en la opinión minoritaria esté latiendo una verdad reconocible en el futuro.

Dado que no hay, según lo dicho, incompatibilidad entre democracia y verdad, quizás el problema habría de circunscribirse a la relación entre democracia y verdad religiosa, «verdad revelada», tal y como más arriba se apuntó. Ante lo cual el autor sostiene que habría, al menos, tres puntos de «flexión»

que permitirían articular la revelación sobrenatural de contenidos naturalmente cognoscible y la autonomía de lo temporal. El primero de ellos, precisando el alcance de la expresión misma «verdad revelada» de modo que tal verdad sea revelada por ser verdad y no al contrario, verdad en cuanto que revelada. El segundo, rechazando el voluntarismo divino positivo que suele servir de cobertura a las actitudes fundamentalistas y reconociendo consecuentemente un derecho natural, que, en términos occamistas, descarte la potencia absoluta divina para admitir una potencia divina ordenada: «algo revelado es bueno y justo no porque Dios lo quiera sino que lo quiere porque es bueno y justo».

Finalmente y como punto decisivo de flexión, el modo mismo de entender la relación entre verdad y libertad. Y así para salvar la casi obligada consecuencia de negar la libertad en nombre de la verdad habría dos salvedades teóricas: el papel reconocido a la conciencia como sede del encuentro con la verdad, de una parte, de modo que no cabe imposición alguna sino la persuasión o la búsqueda libre y, de otra parte, el reconocimiento del carácter práctico de aquella verdad revelada. Una *verdad por hacer* que se ofrece, pues, no para «someternos a su aceptación pasiva» sino para «animarnos a experimentar la solución práctica más verdadera para un problema concreto». Ni que decir tiene que ello supone revalorizar el papel de la prudencia entendida simultáneamente como captación y despliegue razonado de una verdad práctica que dé paso a una auténtica sociedad abierta, caracterizada por la apertura a la búsqueda de la verdad, dado que ningún ciudadano puede comportarse como si fuera propietario de ella.

El capítulo quinto *Religiones y solidaridad*, comienza planteando si efectivamente tiene sentido hablar de la religión como factor de solidaridad toda vez que habría, al menos, seis tópicos que la consideran como factor perturbador cuando se hace presente en el ámbito de lo público. Frente a tales tópicos el autor plantea las correspondientes «claves para un replanteamiento»: Y así, ante la crítica desde exigencias emanadas de la racionalidad científica, según las cuales hablar de religión obligaría a suscribir dogmatismos, incompatibles con una actitud de tolerancia que exigiría una actitud relativista, el autor contra-argumenta aduciendo la inviabilidad del relativismo toda vez que la convivencia resultaría imposible si no se admite la existencia de unos elementos objetivos dignos de respeto. Frente a las tesis comtianas que sitúan lo teológico en la infancia de la humanidad, aduce que la mentalidad positivista ha llevado a una paradójica reducción de nuestras capacidades racionales y que el propio Comte en sus escritos finales acabó elaborando un santoral laico... Frente a la conocida crítica marxista de la religión como opio del pueblo, aduce la condición de la religión como *diaconía*, como servicio a los demás, lejos de cualquier liturgia opiácea...

Frente al tópico de peligro de fundamentalismo, presuntamente inseparable de lo religioso y que perturbaría necesariamente el necesario diálogo pluralista de una sociedad abierta, trae a colación las constituciones de la postguerra europea que abandonan el relativismo y asumen la distinción entre moral y derecho; esto es, la idea de que no todo lo que es moralmente obligatorio puede ni debe ser jurídicamente exigible. Frente al tópico, según el cual, desde una perspectiva «democrática» habría de defenderse el laicismo como obligada expresión de neutralidad estatal respecto a las confesiones religiosas aduce el reconocimiento expreso que nuestra Constitución hace de la religión como valor público. Finalmente, ante el tópico, también desde la democracia, que critica la presencia de la religión en el ámbito público basándose

en que la defensa de los derechos humanos –hoy núcleo esencial de nuestra vida pública– surge precisamente del intento de remediar conflictos de religión, el autor aduce el horizonte multicultural al que nos acercamos y que nos llevará probablemente a suscribir determinadas creencias comunes, como la defensa de los valores humanos, precisamente desde diversas convicciones religiosas.

El capítulo sexto, *Paz: Una utopía que exige juventud*, parte del convencimiento de que falta un fundamento adecuado para llegar eficazmente a conseguir la paz. Y así dado el «envejecimiento» de la tradición de pensamiento heredera de la Ilustración que llegó a alimentar una excesiva fe en la razón para acabar con los problemas humanos, nos encontraríamos, hoy por hoy, ante fundamentos que llevan en realidad a «caricaturas de la paz». De una parte, el irenismo, la idea de paz como pura pasividad, según la cual, la paz consistiría en no crear problemas, con lo que, *a contrario*, no se llegaría a la paz sino a facilitar la victoria a posturas no sólo ajenas sino contrarias a ella. De otra, el relativismo, cuya aceptación sería condición indispensable para que pueda mantenerse la paz, pero que, por lo mismo, llevaría a «la tiranía del vacío». Finalmente, el progresismo que al pretender que toda situación en la que se está es mejor que la anterior «por el mero hecho de ser posterior», conduciría, en realidad, a una trivialización injusta del pasado y del presente.

Frente a tales fundamentos, el autor reivindica una alternativa que exige tres condiciones para que realmente se lleve a cabo una opción práctica y efectiva por la paz. La primera, acompañar el sentido crítico teórico con la práctica. La segunda, la combinación de la democracia formal con una ética material, huyendo del recelo ante quien tiene respuestas, pues una sociedad sin respuestas al estar educada en el recelo hacia ellas, se convierte inevitablemente en una sociedad irresponsable, incapaz de responder. Por fin habría que esforzarse por desactivar la «ideología del vacío», excluyendo la violencia como presunta vía de solución de los problemas humanos y devolviendo el juicio a una sociedad que lo ha perdido porque no se atreve a juzgar ya que ello exige partir de la convicción de que hay algo verdadero y algo falso.

Los dos últimos capítulos del libro agrupados bajo el rótulo *¿Políticos de verdad?*, vuelven sobre temas ya tratados si bien primando la parte política de la anfibia condición del autor. Y así el primero de ellos, *Convicciones personales y actividad legislativa*, vuelve sobre el tema de las convicciones personales, ahora en relación al hombre público a quien un artificioso imperativo categórico impediría acudir a sus propias convicciones a la hora de abordar problemas de inevitable repercusión social. Tras examinar las razones en las que pretende apoyarse tal propuesta, –abismo entre ética pública y privada, prohibición del mandato imperativo, listas cerradas, los programas electorales, dos racionalidades...–, acaba concluyendo que la regulación de las cuestiones básicas de la vida social obliga a un continuo planteamiento de problemas de conciencia. Y así, la democracia, en cuanto tarea siempre por hacer, vinculada a la incansable aspiración a garantizar y llevar a cumplimiento los derechos de los ciudadanos, exigiría desde luego aportar las propias convicciones.

En el último capítulo, *El parlamentario en el sistema político español*, se analizan los cambios registrados en la función del Poder Legislativo en las sociedades actuales. Y así, frente al modelo originario de sociedad de ilustrados ciudadanos pensantes, capaces de configurar una definida opinión pública, y de representantes libremente elegidos que asumían la responsabilidad de convertir aquel planteamiento en normas legales condicionadoras del

poder ejecutivo, hoy, por el contrario, sería el ejecutivo el que impone a la sociedad todo tipo de normas, disponiendo además, con frecuencia, de medios capaces de configurar una opinión pública adecuada para aportar a tales normas en el momento oportuno el respaldo social que precisan para gozar de legitimación.

Ante tal estado de cosas, y tras analizar la inevitable opción entre el protagonismo de los parlamentarios o el de los partidos, la cuestión de las listas cerradas y la disciplina de partido, así como el fenómeno del transfuguismo político, el autor acaba reivindicando para el político la asunción de un «canon de visibilidad» que le obligue a comportarse de forma tal que sus actos puedan en cualquier momento ser del dominio público, sometiéndose en consecuencia al peculiar código de valores socialmente vigente. Un canon de visibilidad del que no habría razón para eximir a los partidos y a los medios de comunicación, dada su incidencia práctica en el modelo originario de legitimación del Poder Legislativo antes aludido y al que ciertamente se ha sometido, y sigue sometiendo, el profesor Ollero, filósofo del derecho y político, con tan sugestiva y provocadora propuesta. Una propuesta, que, a buen seguro, no dejará de interesar incluso a quienes no comparten sus convicciones personales.

Aurelio DE PRADA GARCÍA
Universidad Rey Juan Carlos de Madrid