

 **Cáritas**
Española
Editores

ISBN 978-84-8440-398-2



9 788484 403982

2007

LA ACTUAL SITUACIÓN DEMOCRÁTICA EN ESPAÑA.
SU BASE MORAL

XVI CURSO DE FORMACIÓN DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. Madrid, 10-13 de septiembre de 2007

CORINTIOS
XIII

122

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

LA ACTUAL SITUACIÓN
DEMOCRÁTICA EN ESPAÑA.
SU BASE MORAL

XVI CURSO DE FORMACIÓN
DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Madrid, 10-13 de septiembre de 2007

N.º 122 • Abril - Junio • 2007

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 122. Abril-Junio 2007

CÁRITAS ESPAÑOLA. EDITORES.

San Bernardo, 99 bis
28015 Madrid.

Teléfono 914 441 000

Fax 915 934 882

E-mail: maparicio.ssgg@caritas.es

<http://www.caritas.es>

Teléf.: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 19

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Ángel Galindo García
(Director)

Vicente Altaba Gargallo
(Consejero delegado)

Juan Antonio García-Almonacid
(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

José Bullón Hernández

Fernando García Cadiñanos

Juan Manuel Díaz Sánchez

Fernando Fuentes Alcántara

Santiago Madrigal Terrazas

Agustín Domingo Moratalla

Miguel Anxo Pena

Víctor Renes Ayala

Santiago Soro Roca

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.
MÓSTOLES (Madrid)

I.S.S.N.: 0210-1858

I.S.B.N.: 978-84-8440-398-2

Depósito legal: M. 7.206-1977

SUSCRIPCIÓN:

España: 29 euros.

Europa: 41,50 euros.

América: 62 dólares.

Precio unitario: 11,50 euros.

CONSEJO ASESOR

EMMO. ÓSCAR ANDRÉS RODRÍGUEZ MA-
RADIAGA. Cardenal Arzobispo de Teguci-
galpa y Presidente de Caritas Internationalis.

EMMO. AGUSTÍN GARCÍA GASCO VICEN-
TE. Cardenal Arzobispo de Valencia.

EXCMO. MONS. ELÍAS YANES. Emérito de
Zaragoza.

EXCMO. MONS. FERNANDO SEBASTIÁN.
Obispo, Presidente Fundación Pablo VI.

EXCMO. MONS. VICENTE JIMÉNEZ. Obispo
de Santander; Miembro de la CEPES.

SER MONS. GIAMPAOLO GREPALDI. Secreta-
rio Consejo Pontificio Iustitia et Pax.

D. SEBASTIÁN ALÓS. Delegado Episcopal de
Cáritas Diocesana de Valencia.

D. ELOY BUENO. Profesor, Facultad de Burgos.

D.ª BEGOÑA DE BURGOS LÓPEZ. Presidenta
de Manos Unidas.

D.ª ISABEL CUENCA. Presidenta Nacional de
Justicia y Paz.

D. JOSÉ ROMÁN FLECHA. Director del Institu-
to de Estudios Europeos y Derechos Hu-
manos.

D. LUIS GONZÁLEZ CARVAJAL. Profesor; Uni-
versidad Comillas.

D. ALDO GIORDANO. Secretario de las Con-
ferencias Episcopales Europeas.

D. PEDRO JARAMILLO RIVAS. Misionero en
Guatemala.

D. CARLOS MARCILLA GUTIÉRREZ. Director
Departamento Misión y Cooperación CON-
FER.

D. SALVADOR PELLICER CASANOVA. Vice-
presidente Fundación San Camilo.

D. DON MANUEL PIZARRO. Vicepresidente
de la Bolsa de Madrid.

D. SEGUNDO PÉREZ. Catedrático Instituto Te-
ológico de Galicia.

D. JOSÉ LUIS SEGOVIA. Profesor Instituto de
Pastoral de Madrid.

D. MANUEL GÓMEZ. Director de IMDOSOC,
México, DF.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

LA ACTUAL SITUACIÓN
DEMOCRÁTICA EN ESPAÑA.
SU BASE MORAL

XVI CURSO DE FORMACIÓN DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Madrid, 10-13 de septiembre de 2007

N.º 122 • Abril - Junio • 2007

Los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista CORINTIOS XIII no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

SUMARIO

	<u>Páginas</u>
PRESENTACIÓN	5
 XVI CURSO DE FORMACIÓN DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA	
PROGRAMA	11
 CONFERENCIAS	
<i>Aportación del magisterio episcopal al proceso democrático español.</i> Ricardo Blázquez	21
<i>El pluralismo cultural en la construcción social de la comunidad política.</i> José Sánchez Jiménez	39
<i>Balance y perspectivas de tres décadas de ética cívica.</i> Agustín Domingo Moratalla	83
<i>Moral cristiana y sociedad democrática en la encíclica Deus caritas est.</i> José Ignacio Calleja Sáenz de Navarrete	93
	3

	<u>Páginas</u>
<i>Poder político y poder económico en tiempos de globalización.</i> Arturo García Lucio	125
<i>Objeción de conciencia y democracia.</i> María Teresa Compte	177
<i>El relativismo occidental como cuestión ética y política. Respuesta de la fe cristiana.</i> Dr. Stefano Fontana	233

COMUNICACIONES

<i>La moral política en el compendio de Doctrina Social de la Iglesia y en el catecismo de la Iglesia católica.</i> José Bullón Hernández	269
<i>La moral política en el catecismo de la Iglesia católica.</i> Carolina Guerra Rodríguez	297
<i>El sistema de la democracia. Percepciones, enseñanzas en el compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, actuaciones.</i> Ángel M. ^a Echaide Torres	309
<i>La ética en la política: Anuncio de un nuevo orden social.</i> Ana Dignoes	327

BIBLIOGRAFÍA

<i>Bibliografía diversa para relacionarla con los temas de este número.</i> Juan Manuel Díaz Sánchez.....	341
---	-----

PRESENTACIÓN

La Revista CORINTIOS XIII, que estrena dirección y aborda un nuevo impulso editorial para esta próxima época, mantiene abierto a sus lectores uno de los ámbitos más relacionados con la Teología de la Caridad como es la Doctrina Social de la Iglesia, considerada, en este volumen que se presenta, sobre todo, como caridad política, que tanta importancia tiene para la vivencia del cristianismo en una sociedad secularizada.

En esta perspectiva aparece un nuevo volumen de la Revista, incorporando los contenidos del XVI Curso de Formación de Doctrina Social dedicado a uno de los temas de mayor interés para la actualidad: «La situación democrática en España. Su base moral». E intuyo que el propio título del curso, bastante descriptivo para el lector del volumen, puede ser de gran interés para las circunstancias presentes, independientemente de que vaya a hacerse público en un momento de gran actualidad política, en vísperas de las elecciones.

Es una gran honor para la Revista poder contar con la exposición, siempre tan autorizada, del Presidente de la Conferencia Episcopal, *Mons. Ricardo Blázquez*, quien aporta una vi-

sión panorámica y precisa sobre *las grandes líneas de la cuestión política que han formado parte del Magisterio episcopal* en estos últimos años en los que se cuenta con importantes documentos publicados por la Conferencia Episcopal Española. A esta exposición inicial del Magisterio episcopal se le añade la aportación de la ética cívica en estos últimos años de democracia. El profesor Agustín Domingo Moratalla, de la Universidad de Valencia, aporta unas básicas líneas de contenido para conocer ese recorrido histórico-cívico.

También, entre las ponencias del curso, hay una referencia cultural que permite tener un contexto de análisis para la cuestión política: el *pluralismo existente en la sociedad española*, en sus valores, en los sistemas vigentes. Ya no sólo en la sociedad española sino en la era de la globalización. El profesor José Sánchez Jiménez, de la Universidad Pontificia de Salamanca, Campus de Madrid, hace una fundamentada reflexión sobre esta variable cultural.

En el Curso se han abordado tres cuestiones de fondo de cara a estudiar y «repensar» la vida democrática: la *relación entre el poder político y el poder económico*. Una segunda, de un gran calado moral: ver la *relación entre objeción de conciencia y democracia*, que al fin y al cabo es una derivación de la relación entre moral y política y una explicitación del fundamento moral de la democracia. Y, finalmente, el *relativismo occidental como cuestión ética y política. Respuesta de la fe cristiana*. La exposición de estas tres cuestiones corrió a cargo de los profesores: Arturo García (Secretariados Sociales de San Sebastián), Teresa Compte (Universidad Pontificia Comillas) y Stefano Fontana (Consejo Pontificio *Justitia et Pax*).

Finalmente entre los temas troncales del curso, y que pueden ser consultados por el lector, la ponencia: *Moral cristiana y*

sociedad democrática en la encíclica «Deus caritas est», impartida por José Ignacio Calleja (Facultad de Teología de Vitoria)

A la presentación de estas ponencias hay que añadir algunos contenidos e intervenciones en el curso que pueden ser de gran interés para el lector de CORINTIOS XIII, me refiero tanto al Seminario *sobre la moral política en el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia y en el Catecismo de la Iglesia Católica*, dirigido por José Bullón. Facultad de Teología San Dámaso (Madrid), cuyo material expositivo puede encontrarse en las páginas de este volumen; y a la interesante Mesa Redonda protagonizada por importantes expertos del mundo universitario y de la política como el Rector de la Universidad Rey Juan Carlos, *Pedro González Trevijano* y por *Ramón Jáuregui*, Diputado del Partido Socialista. Sus aportaciones las pueden encontrar y oír en la web oficial del Curso www.instituto-social-leonxiii.org. A todo ello, añadir una completa bibliografía seleccionada por *Juan Manuel Díaz*.

Cumplimos ya 16 ediciones de promoción de la Doctrina Social de la Iglesia en un formato de curso de formación y desde la rigurosa aplicación de esta doctrina a la actualidad. La Revista CORINTIOS XIII ha sido la trasmisora de esta doctrina y la depositaria de los contenidos en todos estos años. Es de un gran valor y un recurso documental imprescindible tanto para el presente como para el futuro.

Mi agradecimiento a todos los que han colaborado en tareas de secretaría, documentación, web, vídeo...

FERNANDO FUENTES ALCÁNTARA
Director del Secretariado de la Comisión Episcopal
de Pastoral Social y Director del XVI Curso de DSI

XVI Curso
de Formación
de Doctrina
Social
de la Iglesia

Programa

**COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL
FUNDACIÓN PABLO VI
INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA
CAMPUS DE MADRID**



**«LA ACTUAL SITUACIÓN
DEMOCRÁTICA EN ESPAÑA.
SU BASE MORAL»**



XVI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia

Madrid, 10-13 de septiembre de 2007

**www.instituto-social-leonxiii.org
www.conferenciaepiscopal.es**

PROGRAMA

Lunes, 10 de septiembre

17,00 horas: Recepción y entrega de materiales.

18,00 horas: Sesión de apertura y conferencia inaugural.
«Aportación del magisterio episcopal al proceso democrático español».
EXCMO. y RVDMO. MONS. D. RICARDO BLÁZQUEZ.
Presidente de la Conferencia Episcopal Española.

19,30 horas: Eucaristía.

Martes, 11 de septiembre

8,30 horas: Eucaristía.

10,00 horas: Presentación del Curso y del Seminario.

10,30 horas: 2.^a Conferencia.
«El pluralismo cultural en la construcción social de la comunidad política».
JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ.
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología León XIII.

12,00 horas: 3.^a Conferencia.
«Balance y perspectivas de tres décadas de ética cívica».
AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA.
Universidad de Valencia.

- 16,00 horas: CINE FÓRUM.
Proyección de la película «Todos los hombres del Rey», de STEVEN ZAILLIAN (2006).
DIRIGE Y COMENTA: JUAN ORELLANA GUTIÉRREZ.
Departamento de Cine de la Conferencia Episcopal Española.
- 19,30 horas: 4.^a Conferencia.
«Moral cristiana y sociedad democrática en la encíclica “Deus caritas est”».
JOSÉ IGNACIO CALLEJA SÁENZ DE NAVARRETE.
Facultad de Teología de Vitoria.

Miércoles, 12 de septiembre

- 10,00 horas: 5.^a Conferencia.
«Relaciones mutuas entre “poder” político y “poder” económico en la vida democrática».
ARTURO GARCÍA LUCIO.
Secretariado Social-Justicia y Paz de San Sebastián.
- 12,00 horas: 6.^a Conferencia.
«Objeción de conciencia y democracia».
MARÍA TERESA COMPTE.
Universidad Pontificia Comillas (Madrid).
- 16,30 horas Sesión informativa sobre iniciativas de Doctrina social.

17,30 horas: Seminario sobre la moral política en el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia y en el Catecismo de la Iglesia Católica.

JOSÉ BULLÓN.

Facultad de Teología San Dámaso (Madrid).

19,30 horas: Mesa redonda.

«Rehabilitar la política, como tarea ética».

STEFANO FONTANA.

Consultor del Consejo Pontificio Justitia et Pax.

PEDRO GONZÁLEZ-TREVIJANO.

Rector de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid.

RAMÓN JÁUREGUI.

Diputado del PSOE.

JACQUES TURCK.

Conferencia de los Obispos de Francia.

Jueves, 13 de septiembre

10,00 horas: Conferencia de clausura.

«El relativismo occidental como cuestión ética y política. Respuesta de la fe cristiana».

STEFANO FONTANA.

Consultor del Consejo Pontificio Justitia et Pax.

11,00 horas: Clausura del Curso y entrega de diplomas.

ORGANIZACIÓN DEL CURSO

MATRÍCULA

Importe: 60 euros.
 30 euros para estudiantes.

Los alumnos del Máster de Doctrina social que estén matriculados en el curso 2006-2007 tienen matrícula gratuita al ser créditos incluidos en el expediente del Máster. Los pertenecientes a promociones anteriores pueden inscribirse bajo la modalidad de pago de estudiantes.

ALOJAMIENTO

Colegio Mayor Pío XII.
P.º de Juan XXIII, 3. 28040 MADRID.

LA FUNDACIÓN PABLO VI OFRECE

- Becas de alojamiento a quienes previamente lo soliciten y según disponibilidad de plazas.
- Becas de comedor a todos los participantes.

LUGAR DE CELEBRACIÓN DEL CURSO

FUNDACIÓN PABLO VI.
P.º de Juan XXIII, 3. 28040 Madrid.

INFORMACIÓN

- **SECRETARIADO DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL (CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA)**

C/ Añastro, 1. 28033 Madrid.

Tel. 91 3439710. Fax 91 3439727

E- mail: social.cee@planalfa.es

- **FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA LEÓN XIII (FUNDACIÓN PABLO VI)**

P.º de Juan XXIII, 3. 28040 Madrid.

Tels. 91 5534007 y 91 5335200.

E-mail: informacion@fpablovi.org

INSCRIPCIONES ON LINE

www.conferenciaepiscopal.es y www.instituto-social-leonxiii.org

Conferencias

MONS. RICARDO BLÁZQUEZ

Obispo de Bilbao y Presidente de
la Conferencia Episcopal Española

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología León XIII

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

Universidad de Valencia

JOSÉ IGNACIO CALLEJA

SÁENZ DE NAVARRETE

Facultad de Teología. Vitoria-Gasteiz

ARTURO GARCÍA LUCIO

Secretariado Social Justicia y Paz.
San Sebastián

MARÍA TERESA COMPTE

Universidad Pontificia de Comillas. Madrid

JOSÉ BULLÓN

Facultad de Teología San Dámaso. Madrid

STEFANO FONTANA

Consejo Pontificio Justitia et Pax

APORTACIÓN DEL MAGISTERIO EPISCOPAL AL PROCESO DEMOCRÁTICO ESPAÑOL

MONS. RICARDO BLÁZQUEZ

Obispo de Bilbao y Presidente
de la Conferencia Episcopal Española

El Concilio Vaticano II fue sin duda el mayor acontecimiento de la Iglesia católica en el siglo XX, que continúa como una antorcha iluminando nuestro camino. El proceso de recepción es largo, y pasa por fases diferentes, según las situaciones del sujeto receptor. Es conveniente volver de nuevo a los documentos conciliares para escuchar lo que realmente dijeron y ser impregnados del espíritu que en ellos alienta. Es una tarea siempre enriquecedora.

En aquella magna asamblea, celebrada en cuatro períodos del otoño en los años 1962-1965, la Iglesia quiso responder a la pregunta: «Iglesia, ¿qué dices de ti misma?», que Pablo VI dirigió a los padres conciliares en el discurso de apertura del primer período que presidió como Papa». Fue una gigantesca reflexión de la Iglesia sobre sí misma y sobre la misión permanente y la peculiar en el mundo actual. En forma de círculos, y con actitud dialogante, repensó las relaciones intraeclesiales entre los miembros y servicios diferentes, con los cristianos de otras Iglesias, con los fieles de otras religiones, con los ciudadanos con los que convive en sus diversos lugares, con la comunidad política y con los Estados. En la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo y en sendas declaraciones pronunciadas ante la humanidad,

«*dignitatis humanæ*» y «*nostra aetate*», sobre la libertad civil y social en materia religiosa y sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, públicamente manifestó sus convicciones y actitudes. Son declaraciones de largo alcance, que han desencadenado procesos muy importantes, en determinados aspectos todavía en curso.

La Iglesia se ha situado ante la humanidad actualizando de forma nueva realidades permanentes (cf. Discurso del Papa a la Curia Romana en Navidad del año 2005, al cumplirse los cuarenta años de la clausura del Concilio). Después de recordar las dos formas de hermenéutica del Concilio que de hecho se han practicado, una acertada de reforma y de renovación en la continuidad del único sujeto, y otra, inadecuada, de discontinuidad y de ruptura, trata con algún detenimiento sobre la libertad religiosa, distinguiendo de entrada entre principios permanentes y formas contingentes; permaneciendo los principios, pueden cambiar las formas concretas ya que dependen también de situaciones históricas. Y en relación con nuestro tema afirmó: «Así, por ejemplo, si se considera la libertad de religión como expresión de la incapacidad del hombre de encontrar la verdad y se convierte por consiguiente en canonización del relativismo, entonces la misma, de necesidad histórica y social que era, queda elevada de manera impropia a nivel metafísico por lo que se ve privada de sentido auténtico, con la consecuencia de no poder ser aceptada por aquel que cree que el hombre es capaz de conocer la verdad de Dios y, sobre la base de la dignidad interior de la verdad, está ligado a dicho conocimiento. Cosa completamente distinta es, en cambio, considerar la libertad de religión como una necesidad derivada de la convivencia humana, es más, como una consecuencia intrínseca de la verdad, que no puede imponerse desde fuera, sino que el hombre ha de

hacer propia mediante el proceso de convicción. El Concilio Vaticano II, al hacer suyo, con la Declaración sobre la libertad religiosa, un principio esencial del Estado moderno, recuperó el patrimonio más profundo de la Iglesia». Y entre otros ejemplos, aduce el siguiente: «Los mártires de la Iglesia primitiva murieron por su fe en el Dios que se había revelado en Jesucristo, y precisamente así murieron también por la libertad de conciencia y por la libertad de profesión de la propia fe, una fe que ningún estado puede imponer; y que, por el contrario, sólo puede hacerse propia con la gracia de Dios, en libertad de conciencia» (*Ecclesia*, 31 de diciembre de 2005, p. 35).

Por respeto a la verdad que tiene que ver con el ser de las cosas y por consideración a la libertad personal se debe rechazar tanto la indiferencia de los hombres ante la verdad como la imposición de la misma a las personas. El necesario respeto y tolerancia a la pluralidad de actitudes ante la religión no puede convertirse en desinterés de cara a la verdad ni en allanamiento de las posturas que crea la acogida o el rechazo de Dios. No es lo mismo reconocer a Dios que no reconocerlo para situarse en el mundo; en atención a la dignidad de las personas deben respetarse mutuamente y pacíficamente convivir la verdad y la libertad. La verdad sin libertad avasalla; y la libertad sin verdad desorienta. El desinterés frente a la verdad, termina de decir el Papa en Austria, es el núcleo de la crisis de Occidente y de Europa. Por esto, en las relaciones sociales y políticas se refleja la conciencia del hombre y el acatamiento de su grandeza personal. Sobre este fondo se deben situar las necesarias distinciones entre «laicidad» y «laicismo», estando atentos para que este equilibrio, a veces lábil y que se desliza fácilmente de un significado a otro, se mantenga dentro de unos límites en que no sea preterido ni el amor a la verdad ni el respeto auténtico

a la libertad. La Conferencia Episcopal Española ha sido consciente y ha tratado con lucidez esta dualidad inherente, muy distinta del dualismo que sacrifica la verdad o la libertad.

En esta ocasión sólo puedo detenerme en algunos hitos del magisterio de la Conferencia Episcopal Española, que parte de los documentos del Vaticano II y de las orientaciones contenidas en ellos. A la Iglesia en España ayudó decisivamente el Concilio para situarse con nuevas perspectivas en la sociedad y en relación con el Estado, contribuyendo de esta manera al proceso democrático español. Como es fácilmente comprensible, estas «reubicaciones» (F. Chica) no acontecen sin sufrimiento, sin tensiones, impacencias y conflictos. No se debe tachar a la Iglesia de oportunismo ante el declinar del régimen anterior ni hoy se debe olvidar su aportación que fue considerable, como la de otros tantos sujetos personales y sociales, al proceso democrático. Se debe reconocer con gratitud la presteza, diligencia y fidelidad obediente con que se aplicaron los obispos españoles de aquella primera hora postconciliar para aplicar y dar cauce a las decisiones y orientaciones del Vaticano II en nuestra Iglesia (cf. F. Sebastián Aguilar, *Aportación de la Iglesia católica a nuestra democracia una transición reconciliadora*, Madrid 2005. F. Chica Arellano, *Conciencia y misión de Iglesia. Núcleo eclesiológico en los documentos de la Conferencia Episcopal Española*, Madrid 1996, pp. 189 ss.).

I. LA IGLESIA Y LA COMUNIDAD POLÍTICA (1972)

Es una Declaración colectiva de la Conferencia Episcopal Española que fue aprobada con bastantes votos en contra, lo

cual es seguramente indicio de las dificultades y de la maduración todavía en curso. Eran tiempos de incertidumbre sobre el futuro político. Faltaban seis años para la aprobación de la Constitución española; pero ya el Vaticano II había sido en buena medida recibido. Se pide la revisión del Concordato en un marco de reconocimiento pleno de la libertad religiosa y de la no-confesionalidad del Estado, con la consiguiente disponibilidad a renunciar a privilegios (cf. nn. 50 ss.). Es un documento importante, por lo que supone de clarificación de la conciencia de la Iglesia en la situación concreta, y por las apuestas de cara al futuro. Es de alguna manera recapitulación del trabajo llevado a cabo en los primeros años del postconcilio y proyección hacia otras tareas delicadas pendientes.

La Declaración colectiva de los Obispos tiene una larga introducción y dos partes: La primera sobre *la Iglesia y su misión en el orden temporal* y la segunda sobre *algunos aspectos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado*. A nosotros ahora nos interesa fijarnos en la segunda.

En primer lugar recuerda los criterios fundamentales y principios orientadores. Son dos, tomados de *Gaudium et spes* 76 y repetidos constantemente en aquellos años, de modo especial por el Cardenal Tarancón: Las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política se han de regular por la mutua independencia y la sana colaboración. La Iglesia, por su misma naturaleza y misión, «no está ligada a ninguna forma particular de cultura humana ni a ningún sistema político, económico o social, si bien por su universalidad es un vínculo de unión de las diferentes comunidades humanas» (n. 43). Don Vicente Enrique y Tarancón escribió en este sentido: «Me propuse dos objetivos: aplicar a España las enseñanzas del Concilio en lo referente a la independencia de la Iglesia de todo poder polí-

tico y económico, y procurar que la comunidad cristiana se convirtiese en instrumento eficaz de reconciliación para superar el enfrentamiento entre españoles que había culminado en la guerra civil» (cit. por F. Sebastián, en pp. 9-10). Es una aspiración muy justa: ¡Que nadie en la Iglesia sea ni privilegiado ni discriminado por legítimas opciones políticas que libremente ha adoptado! La independencia no es ruptura ni hostilidad, sino respeto de la peculiar misión de cada comunidad e institución en la sociedad; y la mutua colaboración no equivale a una solapada continuidad de privilegios; por ello, pide el documento que se precise claramente lo que es un verdadero privilegio y lo que son derechos fundamentales (n. 57).

La Iglesia debe cuidar que en las relaciones con el Estado «quede eficazmente garantizada su necesaria libertad» (n. 44). Ella, la Iglesia, reivindica la libertad para cumplir su misión y como agrupación de hombres que goza del derecho a vivir como tal en la sociedad civil. «Si en las leyes constitucionales de un país está debidamente definida y garantizada esa libertad, como la misma Iglesia pide y enseña, ésta no necesita ni quiere situaciones de privilegio» (n. 45). La libertad de la Iglesia es para cumplir su misión que quiere contribuir al bien común, es decir, al conjunto de condiciones de vida social para el servicio de las personas, familias y asociaciones (cf. GeS. 74). Tal libertad es muy distinta de la libertad para prescindir de Dios y eliminar la religión (GeS. 37. DH 6).

El móvil de esta actuación de la Iglesia fue la coherencia con el Vaticano II y «de ningún modo —dijeron los obispos— lo hacemos movidos por antagonismo alguno ni por oportunismo político, ni porque olvidemos la altísima y necesaria misión que compete a la autoridad del Estado» (n. 48). En lo que se refiere a la confesionalidad del Estado la Declaración de los

Obispos es muy comedida teniendo en cuenta la situación de aquel momento; sobre todo subrayan lo siguiente: «Por nuestra parte, creemos que lo importante es garantizar eficazmente a todos los ciudadanos la libertad religiosa tanto en el orden personal como familiar como social» (n. 56). En aquel momento la confesionalidad del Estado había sido matizada por ley aprobada algunos años antes, de modo que las demás confesiones no eran estrictamente toleradas, sino ya se les protegía el derecho a la libertad religiosa (n. 54). Lo que entonces podría aparecer a algunos como atrevido leído a la distancia temporal que nos separa puede producir la impresión de una postura mesurada y contenida en parte por respeto a la situación dada y en parte por prudencia ante el futuro. Fue un documento pastoral importante, bien situado en las coordenadas espacio-temporales. Como señalamos antes, oportunamente dicen los Obispos que es necesario precisar lo que es un privilegio y un derecho fundamental. Hoy deberíamos también distinguir entre lo que es un auténtico derecho y lo que es contrario a la ley natural, como en el caso del aborto, eutanasia y matrimonio de dos personas del mismo sexo, que veremos más adelante.

2. LA VERDAD OS HARÁ LIBRES (Jn 8, 32) (1990)

Es una Instrucción pastoral muy rica, tanto en la descripción y en el discernimiento de la situación de la sociedad y de la Iglesia, como en el análisis de algunas causas de la situación, que presenta síntomas de una crisis honda, como en las orientaciones básicas que proporciona para la formación de la dimensión moral del hombre, como en algunas «recomendacio-

nes» de amplio respiro. Nada puede sustituir la lectura reposada y renovada de estos grandes y valiosos documentos. En éste la dimensión antropológico-moral es muy importante.

Nos reducimos ahora a algunos factores de índole socio-cultural que actúan como humus y fundamento de múltiples manifestaciones; para enfocar las relaciones entre la Iglesia y el Estado y para escrutar aciertos y peligros de la vida democrática son muy importantes. Se refieren básicamente a la relación entre verdad, libertad y moral, ya que el hombre que no reconoce la verdad tampoco puede distinguir entre el bien y el mal. La encíclica *Veritatis splendor* de 1993 pudo haberse llamado con esta denominación pero la presente Instrucción se adelantó con el título a la encíclica del Papa.

«Domina la *persuasión de que no hay verdades absolutas*, de que toda verdad es contingente y revisable y de que toda certeza es síntoma de inmadurez y dogmatismo. De esta persuasión fácilmente puede deducirse que tampoco hay valores que merezcan adhesión incondicional y permanente. La tolerancia se toma, en este contexto, no como el obligado respeto a la conciencia y a las convicciones ajenas, sino como indiferencia relativista que cotiza a la baja todo asomo de convicción personal o colectiva» (n. 22). No precisa el texto citado ningún comentario; lo entrevistado entonces ha mostrado posteriormente con claridad creciente su dominio y difusión.

«Se da también una *corrupción de la idea y de la experiencia de libertad* concebida no como capacidad de realizar la verdad del proyecto de Dios sobre el hombre y el mundo, sino como fuerza autónoma de autoafirmación, no raramente insolidaria, en orden a lograr el propio bienestar egoísta (cf. FC, n. 6): se exalta, en efecto, la libertad indeterminada del individuo desliga-

da de cualquier obligación, fidelidad y compromiso, y, en virtud de ella, se zanja todas las demás cuestiones» (n. 23). Esta concepción lleva a un subjetivismo moral y a un relativismo que niega la universalidad de las normas morales. Así «el hombre se concibe a sí mismo como artífice y dueño absoluto de sí, libre de las leyes de la naturaleza y, por consiguiente, de las del Creador y trata de determinar la naturaleza entera sólo desde sí mismo». ¿No cae de esta manera el hombre presa de su arbitrariedad y víctima de sí mismo? ¿Cómo puede formar comunidad con otros, si no existe un fundamento profundo compartido? ¿No necesitamos una reflexión profunda sobre lo que es la libertad y sobre el ejercicio auténtico de la libertad? Da la impresión de que se ha desencajado y perdido el asidero y el rumbo. «Se difunde asimismo, como consecuencia de lo anterior, un modelo cultural laicista que arranca las raíces religiosas del corazón del hombre: de forma solapada se niega a Dios el reconocimiento que merece como Creador y Redentor; como ser Absoluto del que proviene nuestra vida y en el que se apoya nuestra existencia. El hombre que vive con esta mentalidad se olvida prácticamente de Dios, lo considera sin significado para su propia existencia, o lo rechaza para terminar adorando los más diversos ídolos. Para una mentalidad de este tipo, Dios es, en todo caso, un asunto que sólo pertenece a la libre decisión del hombre y a su vida privada. Sería Dios así el gran ausente de la vida pública, la cual habría de asentarse únicamente en la razón y en la cultura imperante». . . «Lo que está en la entraña de nuestra situación actual, pues, es la suplantación de una vida humana comprendida a la luz de Dios y vivida delante de Él por una vida vivida sólo ante el mundo, el yo y su entorno inmediato sin horizonte de absoluto ni de futuro» (nn. 27-28). El título de estos números es significativamente «el secularismo y la mentalidad laicista». El laicismo puede llegar y de hecho llega

a esta hondura, que desborda con mucho la radical separación de la Iglesia y del Estado. (cf. Diccionario de la RAE. Gran Enciclopedia Larousse 7, *Laicismo*, en pág. 6350).

La Instrucción Pastoral de la Conferencia Episcopal Española *Orientaciones morales ante la situación actual de España* (23 nov. de 2006) describe en términos semejantes nuestra situación actual, como veremos más adelante.

La verdad os hará libres, en el apartado titulado «algunas recomendaciones» expresa obligaciones y temores ante los poderes públicos, que por desgracia ha tenido que repetir la Conferencia Episcopal Española hace poco tiempo. «El Estado y los poderes públicos no pueden tratar de imponer, en el conjunto de la sociedad determinados modelos de conducta que implican una forma definida de entender al hombre y su destino. No pertenece ni al Estado ni tampoco a los partidos políticos tratar de implantar en la sociedad una determinada concepción del hombre y de la moral por medios que supongan, de hecho, una presión indebida sobre los ciudadanos contraria a sus convicciones morales y religiosas (cf. Ges, n. 59. Oct. Adv. 25. *Libertatis conscientia*, 93). Todo “dirigismo cultural” vulnera el bien común de la sociedad y socava las bases del Estado de derecho» (n. 64). (cf. Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española *La Ley Orgánica de Educación (LOE), los Reales Decretos que la desarrollan y los derechos fundamentales de padres y escuelas*, de 28 de feb. de 2007, nn. 8-10). Se manifiesta claramente la continuidad en la enseñanza y en sus orientaciones contenidas en los documentos de la Conferencia Episcopal Española. Las líneas de fondo son constantes (cf. n. 65 sobre el patrimonio moral de la sociedad española y sus raíces y lo expresado en *Orientaciones morales...* n. 17) (cf. Mi libro, *Iglesia, ¿qué dices de Dios?*, pp. 315 ss).

3. MORAL Y SOCIEDAD DEMOCRÁTICA (1996)

Este documento está estrechamente conectado con *La verdad os hará libres*. Hace suyo el diagnóstico entonces formulado, que el paso del tiempo ha confirmado y agravado (nn. 1.5.6.). Las encíclicas *Veritatis splendor* y *Evangelium vitæ* nos ayudaron a prolongar las apreciaciones y enseñanzas sobre la situación moral de nuestra sociedad. Desarrolla en sendas partes tres aspectos: las relaciones entre verdad y libertad del hombre, entre orden moral y ley civil, y entre democracia, pluralismo y moral. Aunque en el primer apartado se aportan reflexiones muy pertinentes que prolongan las formuladas en *La verdad os hará libres*, dado que no podemos ser no sólo exhaustivos sino ni siquiera medianamente completos, remitimos a su lectura; el tiempo y el esfuerzo requeridos sin duda se verán recompensados. Del segundo apartado es muy importante recordar que sería «perversa», en el sentido original del término, una concepción de la libertad desvinculada de la verdad sobre el bien y el mal (cf. n. 23). Con esa confusión, que desnaturalizaría la libertad humana, se tendería a confundir la libertad de votar en un sentido o en otro «con la libertad de decidir cualquier cosa, independientemente de la moralidad de lo decidido» (n. 24), olvidando que «la libertad individual y colectiva no florece más que referida a la razón que descubre la verdad del hombre» (n. 27). Si no se respetan las conexiones entre libertad, ley, razón y verdad, se abriría la puerta a cualquier exceso del poderoso y opresión de los débiles.

Detengámonos un poco más en el tercer apartado, que versa sobre *Democracia, pluralismo y moral*. La Iglesia reconoce claramente su aprecio por el sistema democrático; en la llamada transición política todos, tanto los ciudadanos no cristianos

como cristianos, hemos debido aprender teórica y prácticamente las formas democráticas. «La Iglesia reconoce y estima el modo democrático de organización de la sociedad según el principio de la división de poderes que configura el Estado de derecho» (34), pues promueve la participación de los ciudadanos, da la oportunidad de elegir a sus representantes y de controlar a los gobernantes. Este reconocimiento del sistema democrático no impide, sino exige, que sea perfeccionado en su naturaleza y preciso alcance, en las actitudes participativas de los ciudadanos y en sus formas de ejercicio. La crítica puede proceder del distanciamiento, pero también de la estima positiva. Sería mostrar un crédito excesivo identificar sin más lo democrático con lo justo.

En conexión con la estima de la democracia está el aprecio del pluralismo: «El respeto de la Iglesia por el pluralismo y la legítima diversidad de opiniones, instituciones y grupos sociales es positivo y activo» (n. 41). Pero el pluralismo legítimo, y no relativista, supone que hay unos valores objetivos que proceden de la dignidad inviolable de la persona humana y son el fundamento sólido de la democracia (cf. n. 42). Los obispos no excluyen la llamada «ética civil», que en sí misma no es por supuesto «antirreligiosa», y que «si realmente es ética, corresponderá, al menos en lo fundamental, a las exigencias de la ley natural» (n. 45). Por esto, aunque se deba distinguir cuidadosamente entre moral pública y moral privada, no se pueden separar; dando a entender «que en el ámbito de lo público ha de imperar el pluralismo relativista, que excluye la afirmación de cualquier verdad, mientras que la vida privada sería el lugar reservado al ejercicio de lo que cada persona considere como verdadero» (n. 49). La línea diseñada por esta Instrucción pastoral, completando la Instrucción *La verdad os*

hará libres, discurre excluyendo tanto el relativismo moral como el integrista religioso, y distinguiendo adecuadamente entre la esfera de la fe y de la vida civil; la vida moral privada y pública se deben distinguir pero no se pueden disociar ya que el sujeto moral es el mismo en los dos ámbitos.

4. LA FIDELIDAD DE DIOS DURA SIEMPRE. MIRADA DE FE AL SIGLO XX (1999)

Es un bello documento, que en el umbral del Año Jubilar creyó conveniente publicar la Conferencia Episcopal Española, respondiendo a sugerencias de la Carta *Tertio millenio adveniente* de Juan Pablo II; y tomando las Confesiones de San Agustín (*confessio laudis, peccati, fidei*), o las perspectivas del canto de María (el Magnificat) en las «*vísperas*» del nuevo siglo y milenio: Proclamación de la grandeza de Dios por los beneficios otorgados, petición de perdón por la soberbia de corazón y por los pecados cometidos, y confianza en las promesas de Dios, cuya misericordia llega a sus fieles de generación en generación.

Sólo recordamos un aspecto, relacionado especialmente con nuestro tema, al contemplar con mirada de fe al siglo xx. Agradecen los obispos los dilatados años de paz en la segunda parte del siglo y la reconciliación alcanzada por la sociedad que se plasmó en la Constitución Española de 1978. Estas son sus palabras: «Todavía más de agradecer para nosotros es la paz disfrutada por nuestro pueblo en la segunda mitad del siglo. Tanto los conflictos externos como los enfrentamientos internos entre distintas ideologías, grupos sociales, regiones o nacionalidades han dado paso a una creciente concordia social que es casi se-

guro el mejor legado de nuestra historia reciente para el nuevo milenio; no debemos dilapidarlo. La Constitución de 1978 no es perfecta, como toda obra humana, pero la vemos como fruto maduro de una voluntad sincera de entendimiento y como instrumento y primicia de un futuro de convivencia armónica entre todos. Damos gracias de corazón a Dios por el don magnífico de la paz y le rogamos que nos haga a todos cada vez mejores servidores de ella, recordando que la verdad y la justicia son condición necesaria de la paz» (n. 7). Pronunciamos ahora este párrafo con la misma gratitud de entonces y con el mismo empeño repetimos: «No debemos dilapidar este legado».

5. ORIENTACIONES MORALES ANTE LA SITUACIÓN ACTUAL DE ESPAÑA (2006)

En esta importante Instrucción pastoral, que fue precedida de una Asamblea Plenaria Extraordinaria de la Conferencia Episcopal Española en junio de 2006, se percibe al mismo tiempo la preocupación por muchos signos que emergen actualmente en nuestra sociedad y la continuidad en el diagnóstico y en las orientaciones para afrontar la situación. Fue aprobada por unanimidad moral, en la Asamblea Plenaria de noviembre del mismo año.

Como es muy frecuente en este tipo de documentos, contiene una descripción de la situación, un discernimiento de hondo calado y unas orientaciones. Al ser un documento reciente que está en la mente de todos, recuerdo sólo brevemente algunos aspectos.

La primera parte se titula «*Una situación nueva: fuerte oleada de laicismo*»; es nueva la situación por la claridad de los sín-

tomas, pero ya habían sido advertidos, por ejemplo, en *La verdad os hará libres*, según indicamos arriba. Estos signos inquietantes, aunque presentan en nuestra situación una agudeza mayor, son compartidos por el mundo occidental europeo; por eso utiliza una expresión de Benedicto XVI «nueva oleada de ilustración y de laicismo» pronunciada en Verona (Italia) en octubre de 2006.

Dos hechos históricos o dos factores recuerda la Instrucción en el primer capítulo. El primero es el advenimiento de la democracia. «En aquella coyuntura, la Iglesia que peregrina en España, iluminada por el reciente Concilio Vaticano II y en estrecha comunión con la Santa Sede, superando cualquier añoranza del pasado, colaboró decididamente para hacer posible la democracia, con el pleno reconocimiento de los derechos fundamentales de todos sin ninguna discriminación por razones religiosas» (n. 6). Por ello, supone un olvido preocupante y es ofensivo que se diga a veces que la Iglesia es «un peligro para la democracia».

El segundo factor que recuerdan los obispos es «el desarrollo alarmante del laicismo en nuestra sociedad». No se trata de la reivindicación de la justa autonomía del orden temporal, ni de la radical separación de Estado e Iglesia, ni siquiera sólo de una mentalidad anticlerical, sino «de la voluntad de prescindir de Dios en la visión y la valoración del mundo, en la imagen que el hombre tiene de sí mismo, del origen y término de su existencia, de las normas y los objetivos de sus actividades personales y sociales» (n. 8). Esto comporta consecuencias terribles: Sin referencia al Absoluto y actuando contra la ley natural, la ética queda reducida a lo relativo y mutable; produce un vacío en el hombre; se rompe con un patrimonio espiritual y cultural que deja sin raíces

a la sociedad... ¿De dónde queremos huir? ¿Adónde se intenta llevar a la sociedad?

Al hacer estas críticas la Conferencia Episcopal Española, manifiesta su intención: «Estimular la responsabilidad de todos y provocar una reflexión social que nos permita corregir a tiempo un rumbo que nos parece equivocado y peligroso» (n. 19). No generalizamos, ya que se reconocen aspectos positivos, como valores morales en alza: solidaridad, colaboración con el Tercer Mundo, responsabilidad en el cuidado de la creación... Al mismo tiempo declaramos «de nuevo nuestro deseo de vivir y convivir en esta sociedad respetando lealmente sus instituciones democráticas, reconociendo a las autoridades legítimas, obedeciendo las leyes justas y colaborando específicamente en el bien común» (n. 21). Aunque haya dificultades, la Iglesia no quiere el enfrentamiento; está convencida, más bien, de que pueden aquéllas encontrar razonable solución. Y, por otra parte, la Iglesia no quiere disimular su originalidad ni diluir su identidad, buscando falsas componendas. Juzgamos que es un buen servicio a la sociedad ofrecer la verdad, aprendida en el ejercicio de la razón y la fe, con libertad y respeto.

En el capítulo III, después de postular una unidad católica vigorosa tanto en el anuncio del Evangelio como en la denuncia de las situaciones inaceptables, desciende a algunas orientaciones más concretas. Remitimos a ellas; y sólo hacemos algunas «calas» en el rico texto que, por otra parte, recuerda otros documentos anteriores de la Conferencia Episcopal Española. La Iglesia es de naturaleza religiosa, no política; pero los cristianos laicos son ciudadanos de la sociedad en plenitud de derechos y obligaciones, que deben desarrollar en los diversos campos de la vida social, cultural, económica, política. La refe-

rencia a una moral objetiva no es incompatible con la democracia (n. 52). «No se puede confundir la condición de aconfesionalidad o laicidad del Estado con la desvinculación moral y la exención de obligaciones morales objetivas para los dirigentes políticos» (n. 55). «Es un quehacer de todos mejorar la calidad de nuestra convivencia democrática a favor de la justicia y de la paz social» (n. 60). «Un Estado laico, verdaderamente democrático, es aquel que valora la libertad religiosa como un elemento fundamental del bien común, digno de respeto y protección» (n. 62). «Vemos con preocupación ciertos síntomas de menosprecio e intolerancia en relación con la presencia de la religión católica en los programas de la enseñanza pública, en el rechazo de la presencia de los signos religiosos en centros públicos, etc.» (n. 64).

La Instrucción merece por su autoría y su contenido, por su intención y disponibilidad a la curación de los fallos detectados, una lectura reposada. Estamos convencidos de que el análisis sereno de los síntomas señalados y la consideración de los argumentos expuestos para abordar la situación deben ser tenidos en cuenta. Buscamos la verdad por la vía del diálogo y del convencimiento. A todos nos mueve el bien común de nuestra sociedad. Silenciar en bloque la Instrucción o despachar la totalidad porque algunos aspectos puedan ser discutibles no es razonable.

Madrid, 10 de septiembre de 2007

EL PLURALISMO CULTURAL EN LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología León XIII

En los albores del siglo XXI, la humanidad se enfrenta a una crisis mundial, marcada por el aumento de la pobreza en el mundo lleno de desigualdades, por la degradación del medio ambiente y por una falta de visión en las ideas políticas. La cultura puede desempeñar un papel clave en la resolución de esta crisis. Por ello, la UNESCO ha decidido elaborar un nuevo instrumento, el Informe Mundial sobre la Cultura, que proporcione un análisis de ámbito mundial en el que puedan basarse las nuevas políticas.

FEDERICO MAYOR

Director General de la UNESCO

(Informe Mundial sobre la cultura, 1998)

Un historiador, hace poco tiempo fallecido con más de noventa años, el jesuita Padre M. Batllori, accedía, en 2001, a que dos historiadoras catalanas reunieran sus memorias en una jugosa obra, *Recuerdos de casi un siglo*; un jugoso al par que entrañable libro, que ha permitido y sigue facilitando «mirar al pasado» con atención y seriedad, en la espera, siempre, de que su comprensión y explicación ha de valer para la mejor aproximación y proyección del mañana.

Para Miquel Batllori, «el conocimiento histórico está lleno de dudas e incertidumbres». Lo había aprendido a lo largo de su vida y, cada vez más y mejor, sabía situarse en medio de una «crisis de certezas», puesto que «todas las aseveraciones históricas, o no históricas, parecen susceptibles de duda», que nos aboca a un «agnosticismo científico general». Todas las ciencias humanas —concluía— son aproximaciones: «Ni la historia ni las otras ciencias conducen a soluciones exactas o totalmente ciertas, sino hacia soluciones más bien aproximativas» (1).

Posiblemente por ello pudo y supo, desde su «duda historiográfica», aventurar la investigación de la verdad a partir de la aproximación de los conceptos de *civilización* y de *cultura*, del acercamiento entre las ciencias puras y las ciencias sociales; para concluir con convicción y optimismo que «la cultura del siglo XXI, y también la de todo el tercer milenio, se configurará a través de una intercomunicación de las culturas» (2).

Este *pluralismo cultural*, que subyace y requiere la «intercomunicación de culturas», fue celebrado e interpretado por la UNESCO, en su 31ª reunión internacional, celebrada en París en noviembre de 2001, como alegato y prueba de que la *cul-*

(1) M. BATLLORI, *Recuerdos de casi un siglo* (recopilados por C. Gatell y G. Soler) El Acantilado, Barcelona, 2001, pp. 352-353.

(2) *Ibídem*, p. 394. «Los que hemos vivido casi todo el siglo XX, esperamos —no adivinamos, porque los historiadores no somos futurólogos— que el siglo XXI sea mejor. Los avances serán mucho mayores, algunos tan sólo como el desarrollo de los que conocemos y otros que hoy en día no podemos ni prever» [...]. Al final no es el pesimismo el que triunfa, pero tampoco el optimismo absoluto. La vida está entre Heráclito y Demócrito, entre el llanto y la risa, entre la armonía y la desarmonía. También este nuevo siglo llegará a tener una armonía entre los elementos más desarmónicos, que en estos momentos desconocemos (pp. 395 y 397).

tura —que «debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias»—, adquiere formas diversas, y cada vez de manera más amplia y profunda, a través del tiempo y del espacio (3).

«Esta diversidad —continúa el informe de la UNESCO— manifiesta la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan los grupos y las sociedades que componen la humanidad»; y la diversidad cultural, «fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos». En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras.

La *diversidad*, pues, conduce al *pluralismo*; porque «en nuestras sociedades, cada vez más diversificadas, resulta indispensable garantizar una *interacción armoniosa* y una *voluntad de convivir* de personas y grupos con identidades culturales, a un tiempo, plurales, variadas y dinámicas. Las políticas que favorecen la inclusión y la participación de todos los ciudadanos garantizan la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz» (4).

Definido de esta manera, el *pluralismo cultural*, mejor dicho, la admisión e incluso la apertura franca y generosa al mismo,

(3) UNESCO, Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural (París, 15 de octubre al 3 de noviembre de 2001).

(4) *Ibíd.*, artículo 2.

como vía de enriquecimiento material y espiritual, constituye la respuesta política al hecho de la *diversidad cultural*. Inseparable de un contexto democrático, el *pluralismo cultural* es propicio a los intercambios culturales y al desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública. O dicho de otra manera, sin la admisión y sin la práctica política de este *pluralismo cultural* resulta inviable, al menos sin grandes fracasos, fallos y vacíos, la *construcción social de la comunidad política* (5).

Más problemática, sin embargo, resulta la *construcción social* aludida; posiblemente porque las sociedades hoy funcionan dentro del marco político que les viene dado; y porque la fuerza con que el poder político actúa, gracias, sobre todo, al uso de instrumentos y modelos tecnológicos cada vez más acusados y definitivos, y a la apuesta por un ejercicio de mando igualmente eficiente, nos lleva a concluir que la política, conforme a la expresión de W. Churchill, «lo puede todo». Tras la caída del socialismo real, y una vez reafirmado el dominio, hegemónico en la práctica, de las llamadas «leyes del mercado», el papel de los gobiernos es fundamentalmente el de la defensa de estas leyes, de modo que cualquier tipo de intervención, de no ser a favor de este nuevo «dogma», será interpretada, juzgada y preterida hasta los límites con que, hoy por hoy, resulta normal e incluso bien visto, dudar, reducir e incluso, hasta donde resulte viable, anular el llamado «Estado de Bienestar». El «primado» de la política resulta ser, como ha señalado Dahren-

(5) B. MUÑOZ, *Crisis (teoría de la)*: Habermas/Offe, en R. Reyes (dir.), *Diccionario crítico de Ciencias Sociales*, Universidad Complutense, Madrid. Consultar en <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/>, ed. de 2007.

dorf, no sólo un «hecho histórico» sino «una meta deseable» (6).

Es cierto que las sociedades, en Occidente al menos, aunque no de forma homogénea, trataron y, a veces, tratan aún de defenderse ante los abusos del mercado y las interferencias estatales o gubernamentales en la ordenación pacífica de la convivencia; pero no lo es menos que esta defensa de los ciudadanos, que precede de hecho a una colaboración constructiva de los mismos en el hacer y el vivir; se pudo, si no conseguir, al menos exigir y ordenar, a lo largo del siglo XX, en medio de conflictos, resistencias, y avatares de diverso tipo, incluso bélicos.

Resultaba más rentable acceder a determinadas exigencias y propuestas que venían auspiciadas desde sindicatos que enfrentarse a conflictos de diverso orden y matiz; y cuando parecía que las democracias se iban instalando de forma relativamente pacífica en el mundo occidental mediante avances y progresos por lo general ligados a mejoras económicas típicas de una sociedad de masas, surgían de nuevo dudas, interpelaciones, escándalos, noticias de abusos y crímenes, y al final guerras antes no imaginadas, ante las que apenas podía hacerse otra cosa que culpar a los poderes públicos, políticos o fácticos; y vivir unas expe-

(6) «El político británico que declaró categóricamente, comenta R. Dahrendorf, que en su opinión no hay poder económico porque todo poder es político tal vez haya exagerado un poco. Pero la política constitucional y más comúnmente la política "extra-ordinaria" pueden desalojar los intereses económicos e incluso las posibilidades económicas de lucro, y de hecho lo hacen». R. Dahrendorf, «Sobre los entrecruzamientos de economía y política», en *El recomienzo de la historia. De la caída del muro a la guerra de Irak*, Katz, Buenos Aires 2006, p. 97.

riencias de incapacidad, olvido o renuncia a ser optimista e incluso feliz (7).

CRISIS DE CERTEZAS Y APOGEO DE INCERTIDUMBRES Y DUDAS

Parece sorprendente que en una sociedad en la que todo viene previsto, en la que incluso la prospectiva se hace natural y acostumbrada, en la que lo no proyectado tampoco puede ni debe conseguirse, se siga insistiendo e incluso viviendo una «crisis de certezas» y el «apogeo de dudas e incertidumbres» en otras ocasiones inexistentes o positivamente conducidos. A esta *crisis* y a estas *incertidumbres* aludía el texto de M. Batllori más arriba señalado; y en ellas se continúa viviendo; aun cuando parezca ajena al desarrollo de las sociedades cualquier hipótesis, realidad o motivo que no se hallen previamente controlados.

Cuando no sucede así; cuando nos sorprenden *crisis* o cuando, lo que es peor, se precipita, por ejemplo, la inseguridad natural o provocada, el delirio terrorista sobre todo, parece olvidarse que en la vida, si se pretende aunar seguridad y libertad, se impone y domina la búsqueda de la primera; aun cuando se reitere el propósito de hacer converger —aún más, hay que luchar por su convergencia— la búsqueda de *bienestar económico*, una *cohesión social*, siquiera suficiente, y la *libertad política* necesaria, imprescindible, que haga viable el acceso a las dos anteriores (8).

(7) P. L. BURGER y TH. LUCKMAN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003.

(8) U. BECK, «Vivir en la sociedad del riesgo mundial», *Dinámicas interculturales*, 8. Documentos CIDOB, Barcelona, 2007; espec. p. 25.

Casi nunca se accede a las tres de manera equilibrada; y ese es el motivo que lleva al sociólogo R. Dahrendorf a referirse a la «cuadratura del círculo», cuando trata de dilucidar cómo habría de ser la sociedad que él lleva muchos años considerando e incluso proyectando como más justa, más estable, más equilibrada: aquella en que, sin renunciar a los supuestos liberales, se continúe apostando, entre otros valores, por un Estado de Bienestar que no mengüe las libertades (9).

Con casi total convicción cabría asegurar que en el presente, en esta hora de la *economía global* y del *individualismo feroz*, la modernización debe seguir los cauces trazados por la práctica de una globalización envolvente, que ha hecho saltar en pedazos los antiguos «modelos» de sociedad (10).

(9) R. DAHRENDORF, «La cuadratura del círculo: bienestar económico, cohesión social y libertad política», en *El recomienzo de la historia. De la caída del muro a la guerra de Irak*, Katz, Buenos Aires 2006, p. 99 y sgtes.

(10) Para D. HELAD y A. MACGREW, «en esencia, el discurso de la globalización contribuye a justificar y legitimar el proyecto global neoliberal, esto es, la creación de un mercado libre global y la consolidación del capitalismo angloamericano», *Globalización/antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 2003. Más definitorio, U. BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998. Para el sociólogo alemán, no es otra cosa que «el dominio del mercado mundial que impregna todos los aspectos y lo transforma todo desalojando o sustituyendo al quehacer político, procediendo de manera monocausal y economicista, reduciendo la pluridireccionalidad, la nueva complejidad de la globalización, a una sola dimensión, la económica, la cual además, sólo se concibe linealmente, como una ampliación constante de los condicionamientos impuestos por el mercado mundial. Las otras dimensiones de la globalización, las ecológicas, culturales, políticas y sociales— se marginan o se obvian, considerándolas de poca relevancia y/o subordinándolas a la llamada globalización económica. Aquí está el núcleo ideológico de la globalización: Además de eliminar la distinción fundamen-

A lo largo de los años ochenta y noventa, la vieja expresión, consolidada en la década anterior, *sociedad de masas*, se amplía; y resultará más idóneo hablar y referirse a la *sociedad global*, una vez que con la *globalización*, y tras la reorganización de la economía a nivel mundial, las transformaciones sociales y los cambios políticos pierden entidad y eficacia en favor de un nuevo paradigma: «Vivimos —comentaba recientemente el sociólogo francés A. Touraine— en una sociedad de continuos cambios, una sociedad de flujos más que de estructura, donde lo imprevisible es regla y todo se fragmenta; donde el dinero, los mercados y las guerras desempeñan un papel mucho más importante que las instituciones» (11).

Porque los dos cambios más impactantes y más significativos, uno *político*, y el otro *técnico*, al menos en su origen, que han caracterizado los tiempos más recientes, van ligados a las *masas*, y han obligado a nuevas percepciones y a repentinos cambios en el enfoque y el análisis social de las mismas, precisamente porque su presencia, y su influencia más aún que su protagonismo, resultan imprescindibles para la captación y logro de sus resultados y derivaciones.

tal de la primera modernidad entre política y economía, la sociedad mundial se reduce y falsea en términos de sociedad mundial de mercado». Parece entonces que debe ser tan inevitable como necesaria la imposición del régimen de mercado mundial como el sistema regulador de las actividades humanas; y de esta manera, el Estado mismo, la sociedad, la cultura, la política exterior, etc.; todo en definitiva, había de ser tratado como una empresa. Así se favorecería el llamado «imperialismo de los intereses de la actividad económica». Tb. J. E. STIGLITZ, *El malestar de la globalización*, Taurus, Madrid, 2002, espec. p. 31 y sgtes.

(11) A. TOURAINE, *Un nuevo paradigma. Para comprender al hombre de hoy*, Paidós, Madrid, 2005.

En primer lugar, los efectos de la *caída del muro de Berlín* y consiguientes secuelas, fraguadas, y muy pronto notorias, tras la desaparición del socialismo real a partir de 1989. Tras los mismos, y con una prisa antes apenas imaginada, se asentaron más ampliamente y se generalizaron un feroz *neoliberalismo económico* y un no menos preocupante *neoconservadurismo* político, que acabaron destrozando, bajo el respaldo de una «globalización» mal entendida, las expectativas e incluso la esperanza de acceso a sociedades más justas, menos desiguales y menos marginadoras o excluyentes (12).

En segundo lugar —y parece que se pierde ya en el tiempo, pese a su próxima extensión—, no conviene dejar de lado cuanto ha supuesto el acceso generalizado a *internet*, la proliferación de la telefonía móvil y todos sus «derivados», y, con ellos, la ampliación insospechada de una *sociedad de consumo*, siempre sedienta de más bienes y mejores satisfacciones, y hasta tal punto dominante que se hace materialmente imposible, sin amenazas de catástrofe, cualquier intento de marcha atrás (13).

(12) V. NAVARRO LÓPEZ, *Globalización económica, poder político y Estado del bienestar*, Ariel, Barcelona, 2000. Tb. V. NAVARRO, *Neoliberalismo y Estado del bienestar*, Ariel, Barcelona, 2000, 3.ª ed. ampliada. Especialmente el capítulo 5, de sugestivo título: «¿Es la globalización económica y la tecnologización del trabajo la causa del paro? La importancia de lo político», pp. 203-235.

(13) J. L. SAMPEDRO, *El mercado y la globalización*, Destino, Barcelona, 2002. «En nuestro días —comenta J. L. Sampedro— el sistema económico mundial, resultado, por supuesto, del pasado inmediato, aparece condicionado fuertemente por dos grandes factores: el *tecnológico* y el *institucional*. El primero es consecuencia del progreso de la informática, especialmente de la innovación representada por Internet, cuyos efectos no se han desplegado aún por completo al gran público, pero cuyo vasto alcance ha convertido ya ese instrumento en característica fundamental de nuestro tiempo y hasta en pieza clave de la denominada *Nueva Economía*» (p. 52).

Es interesante recordar una experiencia curiosa, que refiere en su libro *Un mundo desbocado*, el sociólogo británico, A. Giddens, asesor del que fue primer ministro, T. Blair:

«Una amiga mía estudia la vida rural de África Central. Hace unos años hizo su primera visita a una zona remota donde iba a efectuar su trabajo de campo. El día que llegó la invitaron a una casa local para pasar la velada. Esperaba averiguar algo sobre los entretenimientos tradicionales de esta comunidad aislada. En vez de ello se encontró con un pase de "Instinto básico" en video. La película en aquel momento no había ni llegado a estrenarse en Londres» (14).

Pura anécdota, quizás; pero clarividente a la hora de constatar cómo la *sociedad de masas* se articula, y cómo es, por encima de todo, una *sociedad de consumo*; que se viene fraguando y creciendo desde el último cuarto del siglo XIX, que es cuando el *desarrollo tecnológico*, al hilo del gran capitalismo, próximo a inaugurar su fase imperialista, se convierte en el *gran aliado de los poderes económicos y políticos*, bajo la directriz de las grandes potencias que guían el hacer, el discurrir, el pensar, e incluso conductas y costumbres a nivel mundial (15). Cuando, a fines del siglo, el presidente McKinley felicita a los norteamericanos con motivo del nuevo año y siglo, hace la constatación y lanza la profecía que acabó dominando el siglo XX: «Somos la despensa del mundo; y nos estamos preparando para convertirnos en su fábrica» (16).

(14) A. GIDDENS, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid, 2000 (ed. original de 1999), p. 20.

(15) J. K. GALBRAITH, *La sociedad opulenta*, Ariel, Barcelona, 1958.

(16) G. DUPEUX, «El modelo americano», en P. Leon, *Historia Económica y Social del Mundo. 5. Guerras y crisis 1014-1947*, Zero-Zyx y Encuentro,

Los productos americanos inundaban entonces ya Europa; y el acceso de las masas trabajadoras a un bienestar material nunca antes conocido acabaría influyendo en la homologación, o confusión, más eficiente entre *progreso humano* y *crecimiento económico*, de modo que resultó luego muy fácil y placentero convertir la *felicidad* en sinónimo del *consumo* (17).

Por ello, cuando se trata de hacer rápido balance del siglo XX, resulta frecuente y habitual resumirlo como el siglo del *progreso económico* y de la *sociedad de consumo de masas*. No pasa de ser, sin embargo, este intento una síntesis tan excesiva como peligrosa, dada la facilidad pasmosa con que actúan los mensajes publicitarios así como su capacidad de actuar sobre los comportamientos.

Porque, de hecho, la *nueva sociedad* y las *nuevas maneras de vivir* van ligadas a las grandes transformaciones mundiales que a partir de los años setenta del siglo XIX se amplían y divulgan: lucha victoriosa contra la mortalidad, mejoras inimaginables de la esperanza de vida, aumento, abaratamiento y ampliación de bienes de subsistencia, incremento y ampliación de las grandes fábricas, desarrollo y abaratamiento de los transportes terrestres y marítimos, ampliación y dominio del capitalismo financiero, reparto del mundo entre las grandes potencias a partir de políticas imperialistas, extensión del sindicalismo a nivel occidental, crecimiento y perfeccionamiento del Es-

Madrid, 1979, pp. 197 y sgtes. En expresión de Dupeux, «se fue configurando la imagen de una nación que parecía haber resuelto los problemas del crecimiento económico y de la armonía social dentro de una prosperidad que el resto del mundo se mostraba impaciente por compartir» (p. 197).

(17) H. BROGAN, «Estados Unidos, 1900-1945», en M. HOWARD y W. ROGER LOUIS (eds.), *Historia Oxford del siglo XX*, Planeta, Barcelona, 1999, pp. 212-222.

tado, que apuesta por una política intervencionista como forma de evitar los conflictos sociales organizados, que ni siquiera la Internacional Socialista podía ya instrumentalizar y llevar a a buen puerto, etc. (18)

No fue tampoco menos importante el auge de unos *medios de información y comunicación* antes inimaginables: telégrafo y teléfono colaborarán a un control del espacio y del tiempo, que se verán muy pronto potenciados por la difusión y la ampliación de la prensa de gran tirada, de la radio y el cine.

Bajo el signo y el poderío de este último se irán luego agrandando los demás *medios de comunicación de masas*, tan imprescindibles a la hora de homogeneizar o, cuando menos, relacionar provechosamente conductas y culturas (19). Fue lo que más hondamente prendió en una cultura dominante que vendía y publicitaba su «producto» cantando las alabanzas de una «sociedad abierta», que daba entrada y cobijo a culturas diversas, y que luchaba incluso por la implantación de unos «valores comunes»: todos estaban llamados a este paraíso; y a todos se les había de dar entrada en este «banquete», defendido y coronado como un derecho universal; un derecho a la vez humano y ciudadano necesitado del parapeto de una «declaración universal».

(18) G. TORTELLA, *La revolución del siglo XX*, Taurus, Madrid, 2000, caps. I y II; más en concreto, pp. 17-32, 51-53 y 56-60. Tb. J. ARÓSTEGUI, *La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente*, Alianza, Madrid, 2004, esp. el capítulo 7: «Un mundo llamado global», pp. 289 y sgtes.

(19) J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *Los mass media*, «Historia 16», *Cuadernos del mundo actual* (42), Madrid, 1994, 31 págs. Tb. del mismo autor, *La sociedad postindustrial*, «Historia 16», *Cuadernos del mundo actual* (91), Madrid, 1995, 31 págs.

SOCIEDADES ABIERTAS, PLURALISMO CULTURAL Y VALORES COMUNES

No obstante, al principio de los años ochenta el sociólogo alemán R. Dahrendorf, en un sugestivo libro, *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad*, se preguntaba por los nuevos retos de la sociedad postindustrial, por los derechos de ciudadanía y su escasa cobertura a nivel mundial:

«Una vez que los derechos de ciudadanía son casi generales, las disparidades por alcanzar esferas vitales determinadas ocupan el lugar de las demandas generalizadas en pos de los derechos sociales, políticos o civiles. La gente lucha porque se reconozcan a las mujeres derechos comparables a los de los hombres, o contra la contaminación, o incluso por el desarme, pero lo hacen desde una base común de ciudadanía. En tal sentido, los movimientos sociales se forman estrictamente dentro de los límites de la sociedad civil. Incluso la desobediencia civil tiene sentido solamente cuando se puede dar por supuesto un marco firme de derechos civiles —y la obligación de obedecer la ley (...).

¿Por qué los que llevan mucho tiempo en paro o los pobres persistentes no unen sus fuerzas y marchan contra sus ciudades para pedir su porción completa de ciudadanía? ¿Por qué no hay, al menos, un partido de los parados, o un partido de los pobres?» (20).

Su interrogante no era nuevo; y la búsqueda de respuestas en una sociedad dominada por la programación y la prospectiva, volvía a escena, con dudas e incertidumbres, una vez que la quiebra del socialismo real dejó a las democracias liberales

(20) R. DAHRENDORF, *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad*, Mondadori España, Madrid, 1991, pp. 189-90.

tan decididamente seguras de su futuro que se llegó a hablar, a escribir y a divulgar, como hiciera F. Fukuyama, sobre «el final de la Historia» (21).

El historiador inglés E. Hobsbawm llegó entonces aún más lejos, y rompió de hecho el acostumbrado optimismo que había dado base a su discurso histórico: «La historia de los veinte años que siguieron a 1973 —comentaría— es la historia de un mundo que perdió su rumbo y se deslizó hacia la inestabilidad y la crisis (...) nadie sabía cómo enfrentarse a las fluctuaciones caprichosas de la economía mundial ni tenía instrumentos para actuar sobre ellas» (22).

Cierto que la sociedad industrial en la que vivimos —había afirmado R. Aron, en el inicio de los años sesenta—, y que fue prevista por los pensadores del último siglo básicamente democrática, lo es habitualmente, si no necesariamente, en el sentido de que no excluye, teórica y constitucionalmente, a nadie de la ciudadanía y tiende a ofrecer a todos un bienestar material (23).

Pero la preocupación de Aron iba, pese a todo, mucho más allá. Se interesó por el *futuro de la sociedad industrial*; tuvo en cuenta el devenir de las economías europeas una vez que se iniciara la detención, o la *ralentización*, del crecimiento; siguió insistiendo en la tendencia de las *sociedades industriales* a

(21) F. FUKUYAMA, *El fin de la Historia y el último hombre*, Traducción de P. Elías, Barcelona: Planeta, 1992. Tb., del mismo autor, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Ediciones B, 2002.

(22) E. HOBBSAWM, *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 1995; todo el capítulo XX: «Las décadas de crisis», pp. 403 y sgtes.

(23) R. ARON, *18 lecciones en torno a la revolución industrial*, Seix-Barral, Barcelona, 1972. Tb., del mismo autor, *Memorias*, Alianza, Madrid, 1983.

convertirse en *sociedades de clases medias* a partir de la reducción de las desigualdades de renta; y acabó deduciendo que *la clave de la historia económica moderna es el progreso técnico* (24).

Pese a la aproximación real de su pronóstico, los años ochenta han venido a confirmar que el *progreso técnico* ha sido insuficiente. La crisis de los setenta —y en ello se va logrando cada vez más unanimidad— pudo ser reducida o superada cuando la Administración del Estado creció de tal manera que, prácticamente en todos los países de la OCDE, más de la cuarta parte de su población conseguía acceder y disfrutar de empleos de tipo funcional. Esta tendencia fue en aumento a lo largo de los ochenta, cuando, pese a las apariencias y a las justificaciones desde el poder, continuó creciendo más y más la actividad gubernamental, de modo que puede asegurarse, casi sin temor a la duda, que el viejo poder del pueblo, base de su soberanía y de sus decisiones mediante el voto múltiple —nacional, regional, municipal—, había sido sustituido, mermado o incluso disimulado por el *poder de la burocratización*.

Todo, comentará Dahrendorf, queda sometido «a la sutil tortura de la burocracia»:

«Los valores de la seguridad y el ascenso metódico, del trabajo asegurado, aunque no muy pesado, y una impersonalidad calculable de las relaciones de autoridad han tendido a configurarse como valores preferidos de la gente de muchas profesiones, incluso en sociedades en las que la supervivencia de la mayoría depende de la ubre del gobierno... La vida dentro de la Administración puede no ser ex-

(24) Del mismo, *El Mundo de hoy*, (ed. española revisada por José Manuel Roldán Hervás), Espasa-Calpe, Madrid, 1987.

citante ni incitadora, puede que no ofrezca muchas oportunidades para innovar y realizar carreras inusuales, pero es una notable realización social que satisface muchas aspiraciones» (25).

Cuando se pensaba y se proyectaba un *Estado social*, progresivamente abierto a unas políticas sociales modernas, que insistían en la ampliación y calificación de niveles de vida y de educación, transferencias de rentas hacia grupos peor dotados, mejores cuidados médicos para todos, etc., con vistas a la conquista y ampliación de los derechos de la *ciudadanía social*, se iban precipitando los costes al tiempo que aumentaban las necesidades, crecía el número de jubilados y su permanencia en forma de «clases pasivas», y se instaba y se justificaba de todas las formas posibles la imperiosa necesidad del estancamiento, cuando no la reducción, de los gastos públicos.

Para hacer realidad todas estas intenciones había sido necesario ampliar sobremanera la *burocracia* en unos Estados que se convirtieron en los primeros, seguros y crecientes *empleadores*. Y como, con la crisis de los setenta apenas superada, resultaba imposible el mantenimiento, y menos aún el aumento, de este proceso, fue surgiendo, a la vez, una conciencia, cada vez más ampliada, de que esta escalada de incertidumbres no era otra cosa que la *crisis de la democracia*.

El debate en torno al *crecimiento económico* dejó abierto el camino a otro mucho más trascendental: el *debate sobre la gobernabilidad*, que al final de los setenta y a lo largo de los ochenta acentuó las preocupaciones. Todos comenzaron a

(25) R. DAHRENDORF: *El conflicto social moderno*, p. 159.

constatar que el *bienestar personal* se hallaba ligado, o dependía, del *bienestar del país*, precisamente cuando los gobiernos resultaban inhábiles para atajar la inflación sin reducir al mismo tiempo expectativas de crecimiento y bienestar social, y de mantenimiento de puestos de trabajo (26).

La *inflación incontrolada* generó no tanto *protestas* como el arribo a la total *desilusión colectiva*; y de un clima de *Estado de bienestar*, sustitutivo del viejo *Estado-Providencia*, se pasó a una esperanza, a una expectativa, o a una exigencia, si de ello dependiera un mejor futuro, de *menos gobierno*. Porque, si éste seguía insistiendo en un intervencionismo fiscal, en una legislación laboral restrictiva al despido, o en una promesa de mejora de los servicios sociales a partir o a través del Estado, el mundo empresarial acabaría amenazando con abandonos de empresas o con nuevas ubicaciones en espacios menos exigentes, más baratos y económicamente compensatorios. La promesa de una reducción o caída de impuestos fue general y habitual en todo programa político de cualquier signo; y la privatización de empresas públicas y de servicios sociales de todo tipo fue y continúa común a gobiernos de cualquier matiz. Las «nuevas seguridades» preceden incluso a la extensión de libertades durante mucho tiempo consideradas inexcusables.

Se comprueba con evidencia que la mayoría de los seres humanos —si se exceptúan los grupos privilegiados del *primer mundo*, los que acumulan riqueza y trabajo bien remunerado y

(26) «La autonomía del Estado —comentaba Touraine— respecto de los centros de decisión económica se hace más débil en todas partes y con frecuencia desaparece» (A. TOURAINE, *La sociedad postindustrial*, ya cit., pp. 6-11).

fijo—, son pobres y desgraciados. Y se confirma sin apenas resistencias ni escándalo alguno que esto retrasa sobremanera el ya viejo reto de conseguir *una sociedad civil mundial*.

Resulta así oportuno retomar la última obra de A. Touraine, *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy* (27). Las condiciones de vida de las instituciones políticas y sociales se han transformado empujadas por un conjunto de nuevas reglas y costumbres que los ciudadanos han tomado como suyas en un espacio de tiempo que asombra a muchos por su brevedad. Y ese cambio requiere, para A. Touraine, una nueva manera de pensar la sociedad; un *nuevo paradigma* que, sin duda, aparece cargado de incertidumbre y riesgo. Incluso parece este ensayo una continuación de otro, cuyo título es lo suficientemente sugerente y hasta provocador: *¿Podremos vivir juntos?* (28).

Sin embargo, no todo es pesimismo en el sociólogo francés, a punto de cumplir sus ochenta y tres años. Sobre el individualismo, comentará, se eleva el deseo del ser humano de constituirse en actor y sujeto de su propia existencia; y dicho sujeto es capaz de crear instituciones y «reglas de derecho» que sostengan la urdimbre de su propia libertad y de su creatividad.

Familia e instituciones educativas constituirían —y es su conclusión y sugerencia— dos ejes básicos sobre los que construir un nuevo dinamismo social, en el que las mujeres habrían de desempeñar un papel crucial, capaz de recomponer lo que el modelo occidental ha destruido.

(27) A. TOURAINE, *Un nuevo paradigma. Para comprender al hombre de hoy*, Paidós, Madrid, 2005.

(28) A. TOURAINE, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, FCE, México, 1997.

En una entrevista relativamente reciente, el sociólogo Touraine se pronunciaba y optaba por un nuevo paradigma; el *paradigma cultural*: «El social ya no sirve, por dos grandes razones: una, la globalización, que significa que la economía se reorganiza a nivel mundial, y no hay más instituciones a ese nivel. Se desvincula la economía, que ahora es global, de lo social, cultural y político. La sociedad que vivimos está deshecha entre *golden boys* que viven la economía sin sociedad, otros que viven más o menos y, finalmente, masas excluidas, marginales»:

«En un mundo en movimiento imposible de controlar, ¿qué tenemos para defender nuestra identidad, autonomía o libertad? Hoy todo está controlado, fabricado, sólo tenemos un principio de resistencia y de legitimidad del comportamiento: defender mi derecho a existir como individuo y no estar fuera del mundo. Los derechos primero fueron políticos, luego sociales y ahora culturales, ya sea el tipo de comida, el sexo, la religión o la manera de vivir. Vivimos una época donde las grandes preocupaciones no son conquistar el mundo sino crearse a sí mismo» (29).

A pesar de todo, y no como falso consuelo, urge repetir y empeñarse en que los ideales son posibles y necesarios, en que el «resplandor de la esperanza» aún no se ha apagado; que siguen siendo imprescindibles los «indicadores utópicos» en el trayecto de la vida; y que, frente a la impotencia y la resignación, hay que abrirse a la acción de «horizontes más justos» (30).

(29) *Un nuevo paradigma. Entrevista a Alain Touraine*; en www.atrío.org, 15-XI-2005.

(30) F. VELASCO, *La esperanza como compromiso*, evd, Estella, 1990; especialmente el último apartado: «De cara al futuro», pp. 208 y sgtes.

Todavía hoy, en instituciones de tanto prestigio como el *Open Society Institute*, de G. Soros, cuando se habla de «la crisis del capitalismo global», se le acaba acusando de poner en peligro la «sociedad abierta»; un «ideal» —ratifica— amenazado por igual por el comunismo y por el «fundamentalismo de mercado» (31).

Resulta entonces necesario, o cuando menos obligado, volver al viejo término y concepto de «sociedad abierta», acuñado por K. Popper en los años de la Segunda Guerra Mundial, y actualizado por R. Dahrendorf en los aún recientes noventa, al retomar el análisis de los cambios, resistencias y conflictos devenidos tras la caída del muro del Berlín, y referirse al mismo, a la «sociedad abierta», como «parámetro para el futuro», una vez que la desaparición del socialismo real pudo interpretarse como el ocaso, el final definitivo, de las «sociedades cerradas». Bien se pensase en el socialismo soviético, en el derrotado nacionalsocialismo, en las dictaduras de hoy, en los nacionalismos fundamentalistas, etc.; todos ellos resultan ligados a modelos que se organizan, según sus propios postulados, en torno a un orden jerárquico inmutable de las cosas, establecido fuera de la razón, y bajo el control de valores igualmente inmutables, en torno a concepciones previamente determinadas de las instituciones.

«Las sociedades abiertas, según las acota y define R. Dahrendorf, son sociedades que admiten el *ensayo* y el *error*» (32). Como él mismo matiza, es ésta la definición más simple del concepto; pero es la que mejor asegura la independencia frente a dogmas o incluso frente a «intereses sectoriales de la comunidad científica»:

(31) Cit. por R. DAHRENDORF, *El recomienzo de la historia*, ya cit., p. 168.

(32) R. DAHRENDORF, «Tres problemas de la sociedad abierta», en *El recomienzo de la historia*, ya cit., pp. 169 y sgtes.

No podemos estar seguros de cómo es la buena sociedad, sólo podemos proponer modelos de esa meta, modelos que posiblemente resulten inaceptables o inadecuados; debatir sus ventajas y desventajas es precisamente lo que constituye la vida en una sociedad abierta [...].

La sociedad no sólo tiene historia, además es heterogénea. Mantener las puertas abiertas al ensayo y al error conduce en la esfera política a la democracia (...). Tiene que ser posible relevar gobiernos sin violencia, no menos que eso, pero tampoco más (33).

Lo relevante aquí —remata— es la «idea de pluralismo»; dado que «los conceptos de democracia, economía de mercado y sociedad civil no deben inducir a nadie a creer que hay una sola forma institucional que les confiere realidad».

Lo único esencial: «que haya reglas de juego que permitan conservar el proceso de ensayo y error». Ya sea un sistema presidencialista, ya se trate de una democracia apoyada en parlamentos y referendos populares; incluso si en otro contexto cultural esto se manifiesta de modo diferente; «lo único que importa es que la transformación sin violencia sea posible»: «*El discurso crítico y el conflicto político son el elixir de la vida en un mundo en el que la gente no cesa de crear cosas nuevas, de revelar errores y de intentarlo una vez más*» (34).

(33) R. DAHRENDORF, *Ibíd.*, p. 170.

(34) *Ibíd.*, p. 179: En definitiva, se trata de asegurar el avance hacia «horizontes abiertos»: «Por eso, concluye, alentar la participación, alentar la actividad en general en la esfera pública es una de las primeras tareas de la reforma en interés de la creación de sociedades abiertas». En resumen, sociedades multiculturales, de convivencia pacífica y en disposición de crear oportunidades para todos.

¿Y los valores comunes? Porque a fines del siglo XX —y se sigue una vez más el alegato de R. Dahrendorf— «ha estallado un gran debate sobre los valores morales, y su papel en la economía, en la política y en la vida diaria» (35). La ética, reitera, no es una «ciencia exacta», la gente tiene distintas preferencias; aun cuando resulte imprescindible la búsqueda, la aproximación y, si fuera viable, la coincidencia en lo que el sociólogo alemán considera y especifica como *vías* para plantearse el futuro:

Primera: No se trata de acceder a un «mundo perfecto». Sería algo así como lograr la «cuadratura del círculo»: el perfecto equilibrio entre «bienestar económico», «cohesión social» y «libertad política». En la práctica se vio cómo cualquier intento de imponerlo siempre fue forzado, y no consiguió más que acabar en la catástrofe, en los totalitarismos e incluso en la guerra. Si el ideal no puede realizarse por completo, y los problemas y recaídas y conflictos se suceden, no conviene olvidar que los conflictos serán en el futuro «fuente de progreso», que habrá que canalizar; pero nunca detener y, menos aún, vetar: «Solo las sociedades abiertas pueden ser buenas sociedades».

Segunda: En medio de una «sociedad de riesgo», en la que con frecuencia se elude o atempera el «principio de responsabilidad», lo más difícil y complicado es abrir la sociedad a las generaciones futuras; las encargadas de resolver no tanto algunos de los problemas que nos superan, cuanto lo que «los expertos predicen para el futuro». «Tenemos que prever y considerar lo que les dejaremos a nuestro nietos, pero no queremos permitir que nadie nos prescriba a nosotros, los de ahora, lo que hay que hacer».

(35) *Ibidem*, p. 238.

Tercera: ¿Con qué posturas enfrentamos los problemas? Las que hoy dominan, según la categorización de E. Gellner, son la del relativista, la fundamentalista y la del puritano ilustrado. El relativismo se ha apoderado del mundo; y el todo vale ni personal ni colectivamente conduce a la «cuadratura del círculo» referida; aun cuando resulte fácil contentarse con el logro de dos de las tres metas aludidas: «prosperidad y cohesión sin libertad, prosperidad y libertad sin cohesión social, solidaridad y libertad sin prosperidad» (36). Ante la imposibilidad, pues, de acceder a lo perfecto, al menos evítese lo más perjudicial y esclavizante:

El fundamentalismo... es la peor de todas las respuestas. La cohesión que impone por la fuerza priva a los individuos de sus libertades fundamentales y necesariamente termina recortando también las oportunidades económicas. El proteccionismo, la limpieza étnica y la dictadura no sólo son malas recetas para el intento de cuadratura del círculo; a la vez destruyen la sociedad civil y la fuerza del mercado como fuente de generación de bienestar (37).

LOS INTERROGANTES Y LAS EXPECTATIVAS DE LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL

Se está dejando de hablar en la presente década de instituciones políticas y económicas (de democracia y de econo-

(36) *Ibídem*, p. 239.

(37) *Ibídem*, p. 239. Vuelve entonces a lo que viene siendo, a lo largo de los últimos treinta años, su aliento y su ética esperanzadores: «Vivimos —concluye— en un horizonte de incertidumbres, no podemos saber con seguridad qué es correcto y bueno y justo, sólo podemos intentar averiguarlo; intentar significar errar, y nuestras instituciones tienen que encargarse de que los errores puedan corregirse. Pero, sobre todo, jamás debemos cejar en el intento de mejorar la calidad de vida de la gente».

mía de mercado); y crece el interés por los *valores* y por su carácter vinculante en el plano social. Se platica hoy más de confianza, lo que más falta; y se abren las expectativas hacia respuestas morales y éticas como antídoto al veneno que corroe las instituciones democráticas: la *falta de confianza*, y la respuesta a las perniciosas *formas de corrupción* que nos envuelven, en primera instancia al espacio político.

La *economía de mercado*, sujeta o dirigida a la satisfacción de intereses particulares, está igualmente falta de reglas en las que la gente pueda fiarse. Quizá por ello se discuta ahora tanto de «capitalismo éticamente responsable»; se insista en la «dimensión ética de la política exterior», por lo general condicionada por supuestos económicos; o se recurra una y otra vez a ponderar y requerir el quehacer de la «ética» en la sociedad del riesgo, etc.

De lo que no cabe duda es de la «falta de apoyo» que la gente siente. Los «valores comunes» son necesarios; pero su ajuste requiere situarlos —«sujetarlos», indica Dahrendorf— a «factores socioestructurales», sean económicos o políticos; a las «culturas dominantes» y a los grupos que las definen y dirigen: las «elites» que marcan las directrices de las sociedades.

Tanto R. Dahrendorf como A. Giddens, el sociólogo inglés, inventor de la «Tercera Vía» que encauzó la política de T. Blair y del canciller alemán G. Schröder; se refieren a ello cuando hablan de *embridar* el «fogoso caballo» de la «globalización» y los consiguientes desafíos que el fluir de la misma impone *a un mundo desbocado*; en referencia, metafórica, al «caballo que sale galopando desbocado del establo, también la locomotora sin maquinista lanzada a toda velocidad por las vías y el hijo, pron-

to pródigo, que se fue de casa» (38). «La frase, en expresión de Giddens, encierra sentimientos que muchos tenemos al vivir en un tiempo de cambios rápidos». «Las cosas —remata de forma similar R. Dahrendorf— están fuera de control» (39).

Un mundo desbocado es «un mundo sin apoyo», al que nadie detiene en su camino; pero a la vez falto de control, sin dominio legítimo que lo oriente, una vez desvirtuados los lazos de la *religión* y la *tradición*, y bastante ajeno a la escala de *valores comunes*. De ahí, el ya referido *nuevo paradigma*, demandado por A. Touraine, que él cifraba en *familia e instituciones*; o la referencia de Dahrendorf a la demanda de gente joven que, optimista ante las oportunidades que les brinda la sociedad moderna, busca la *familia* como apoyo en un mundo que no lo tiene; o se interroga sobre un *sopORTE ético* que lo único que parece dejar claro es que «no debemos hacer todo lo que podemos hacer», en referencia primordialmente a un progreso científico y a una investigación genética dispuestos a construir o reconstruir el ser humano.

La combinación de intereses múltiples, políticos, comerciales, científicos y éticos, acaba generando, a falta de escalas de «valores comunes», una «esquizofrenia moral», desgraciadamente, en más de una ocasión y en más de un país, hoy prácticamente institucionalizada.

(38) R. DAHRENDORF, *ob. cit.*; p. 274. A. GIDDENS, *Un mundo desbocado...*, ya cit.

«El mundo que nos encontramos hoy —dice en la introducción—... en lugar de estar cada vez más bajo nuestro control, parece fuera de él —un mundo desbocado— (p. 14). Más adelante, al tiempo que reconoce las dificultades, abre las puertas a la esperanza y al optimismo: «Nunca seremos capaces de ser los amos de nuestra historia, pero podemos y debemos encontrar las riendas de nuestro mundo desbocado» (p. 17).

(39) *Ibíd.*, p. 274.

La dificultad de una respuesta, que no quede abstracta ni teórica, sino concreta y práctica, resulta complicada. Los jóvenes que reflexionan sobre su futuro —a los que alude R. Dahrendorf, y que se sorprenden de la falta de «apoyos», que es la que le lleva a referirse a un *mundo desbocado*—, son conscientes y anhelantes de una dirección determinada del pensamiento, que acoja conceptos tan queridos y necesarios como decencia, dignidad humana, equidad, tolerancia, confianza, responsabilidad. Y buscan, o es conveniente que lo hagan, que estas «representaciones de valores» se conviertan en «representaciones comunes».

Estas escalas de valores no son, sin embargo, permanentes; no vienen aseguradas de una vez para siempre. Se modifican; y posiblemente ahora, todavía más, cuando los movimientos de poblaciones, las migraciones sobre todo, abocan a una *mezcla de culturas* que, para ser operantes y progresivamente beneficiosas, deberían dejar intactas ciertas libertades fundamentales: mantener la responsabilidad, vivir con las diferencias, vivir la tolerancia, etc.; en la seguridad y con la convicción de que, como confirma M. Walzer, «la tolerancia hace posible la diferencia; la diferencia hace necesaria la tolerancia» (40).

«Necesitamos por lo menos esforzarnos vivamente por encontrar escalas de valores comunes, también en el siglo XXI» —concluye Dahrendorf al apreciar, una vez más, “la actualidad de los valores comunes”—» (41).

(40) M. WALTER, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 13.

(41) R. DAHRENDORF, «Sobre la actualidad de los valores comunes», en *El recomienzo de la historia*, cit., p. 282. Tb. los libros de Hans Küng: *Proyecto de una ética mundial*, Ed. Trotta, Madrid 1995; *Una ética mundial para la economía y la política*. Editorial Trotta, Madrid, 1999; y H. Küng y Ka-J. Kuschel (eds.), *Ciencia y ética mundial*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

El inconveniente, o mejor, la dificultad, e incluso la contradicción, se manifiestan cuando se habla de la «cultura global», en el marco de imperialismo cultural de Occidente, que logró imponerse de modo aplastante a lo largo del último siglo y medio; prácticamente a partir del dominio norteamericano del mundo, tras la guerra de secesión, en los años de gran capitalismo e imperialismo que siguen a la crisis de los años setenta del siglo XIX, y ratificado y ampliado a partir de las grandes guerras del siglo XX. Por todo ello, cabe de alguna forma deducir que «la *globalización cultural* —tal como matiza Polly Toynbee, columnista en *The Guardian*— muchas veces no es más que sinónimo de americanización» (42).

La «americanización» de la cultura, de la vida, aparece por todas partes; y, tal como se indicó más arriba, se esparce por encima de las fronteras, de las culturas y las lenguas, sin dejar nada original, primitivo, salvaje, auténtico. Casi cabría decir que, al par que se esparce y domina, acaba contaminando y hasta cierto punto corrompiendo cualquier entorno:

«El viajero que atraviesa las extensiones desérticas del Sáhara acaba llegando a Tombuctú, donde el primer habitante al que ve lleva una gorra de béisbol de Texaco. Los peregrinos que

(42) P. TOYNBEE, «¿Quién teme a la cultura global?», en A. Giddens y W. Hutton, eds., *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona, 2001, pp. 269 y sgtes. Inicia su colaboración con una metáfora carga de ironía: «En ocasiones, parece como si una marea de la peor cultura occidental se extendiera por el mundo como un batido gigante de fresa. Qué manera de desparramarse sobre el planeta, dulce, empalagoso, homogéneo, lleno de números precedidos por la letra e, estabilizantes y glutamato monosódico, con idéntico sabor en Samoa, Siberia o Somalia» [...]. «Este batido mental se esparce por encima de las fronteras, las culturas y las lenguas, y da un toque Disney a todo lo que encuentra a su paso. Da la impresión de que hace falta ser talibán para resistir».

van al Himalaya en busca de contacto supremo con la naturaleza, en el reino mas lejano, se encuentran un Everest lleno de basura, latas bolsas de plástico, botellas de Coca-Cola y todos los restos del excursionista moderno. Los exploradores que recorren el Ártico se quejan de los botes vacíos de detergentes incrustados en el hielo...

La globalización es, en general, la difusión de la cultura, las ideas, los productos, los espectáculos y la política de Norteamérica» (43).

Sería, no obstante, injusto, al par que falso, culpar a este país de todos los males del mundo, pese a la influencia que su cultura y sus formas de vida han generado en cualquier lugar del globo, a lo largo de todo el siglo XX, y, sobre todo, desde la explosión e irradiación de *Internet*.

El predominio, cuando no el monopolio, de los nuevos instrumentos de comunicación, de información y de innovación, en manos norteamericanas en primera instancia, se ha extendido y ha inundado aquellos espacios y aquellas gentes a los que parecen sobrarles «tradiciones» y se embelesan ante el alud de «novedades», colaborando de forma tan rápida como inconsciente a desestabilizar otras culturas hasta dejarlas irreconocibles.

Apremia, pues, tener siempre clara y aplicable la distinción entre lo que de bueno, de peligroso y de inevitable encierra la *globalización cultural*; y lo que de la misma podría «domesticarse» y regularse en nuestro propio beneficio (44).

(43) P. TOYNBEE, ya cit., pp. 269 y 272.

(44) Sugestivo y práctico análisis del proceso en J. C. Lisón Arcal, *La globalización que nos quieren vender. Una visión cultural*, Nivela, libros y edics., Madrid, 2003, espec. el capítulo 4.

Hay que aceptar que difundir más cultura significa diluirla; que nuestro enfoque de la *globalización* es profundamente etnocéntrico; que Occidente ha querido y sabido publicitar sus productos de manera que todos los demás ansíen arribar a los mismos; que incluso implícitamente cuanto pensamos, decimos y hacemos está difundiendo nuestra cultura política y social; y que consideramos, convencidos, que nuestra forma democrática de vida es mucho mejor que cualquier otra en la historia de la humanidad. «La democracia liberal de Occidente», pese a todos sus defectos, hasta ahora es la mejor; y resulta ser «el único sistema, hasta el momento, que da la máxima libertad al mayor número» (45).

A pesar de todos sus fallos, «la inevitabilidad histórica está con nosotros y con la marcha hacia delante de la cultura de los derechos humanos»; y esto conlleva un «grado mucho mayor de cultura globalizada». Es, concluye, «el precio que hay que pagar».

La «construcción social» de la «comunidad política» sólo podrá ser fehaciente y progresiva cuando esta parta, y se afirme y esfuerce en extender y ampliar la fuerza beneficiosa de una *globalización pluricultural*, de la que Occidente tiene tanto la «denominación de origen», como el deber de impulsar y expandir por todo el mundo.

(45) P. TOYNBEE, ya cit., p. 276. «Predicamos —añade— y luchamos para practicar una doctrina de libertad para las mujeres y el optimismo pluricultural, que está lejos de ser perfecto, pero que probablemente es el mejor que hay. La sociedad urbana moderna, a veces, puede ser aterradoramente libre, alienadora y solitaria, pero (para quienes viven por encima de la pobreza más absoluta) ofrece una grata escapatoria de las presiones sociales, la superstición, el patriarcado y la jerarquía».

De hecho, hasta inconscientemente somos «misioneros» de esta cultura, diversa y tolerante; y creemos que nuestros métodos son los mejores cuando se trata de asuntos verdaderamente importantes: la libertad, la democracia, la liberación, la tolerancia, la justicia y el pluralismo; aun cuando este «mensaje de libertad» tarde más en llegar a los recónditos rincones que exportaciones menos atractivas, incluso más perniciosas, bien sea la botella de plástico usada o la «rapacidad codiciosa del capitalismo descontrolado». A lo mejor es que no se cree lo suficiente en los derechos humanos como para seguir presionando en la difusión de la «cultura de la libertad» (46).

Existen aspectos de la globalización cultural, a los que todos deberían resistirse y contra los que urge luchar: contra una *cultura de libre mercado* desenfrenado; contra teorías económicas al servicio de una «codicia insaciable»; contra un *neoliberalismo dogmático* y ajeno a cualquier atisbo de sensibilidad social; contra *la codicia del crecimiento*, la producción y el consumo, ajenos a cualquier regulación legal, que, cada vez más, deberá por necesidad ser multinacional o mundial; contra los *nuevos monopolios*, habitualmente proyectados sin este ropaje, dadas las permanentes referencias legales a la defensa de la competencia; contra «el monopolio internacional con que se mercadean las grandes fuentes de cultura en el futuro: información, comunicación, educación y entretenimiento» (47).

«La base de nuestra cultura, concluye P. Toynbee, la constituyen los derechos humanos, y de ese principio surge todo lo demás» (48). Las nuevas tecnologías, sin embargo,

(46) *Ibídem*, p. 281.

(47) *Ibídem*, pp. 282 y sgtes.

(48) *Ibídem*, p. 297.

abiertas y hábiles de por sí para potenciar la conjunción provechosa de *diversidad* y *pluralismo*, han logrado, como resultado de un uso no apropiado, que la diversidad disminuya en vez de aumentar; y esta amenaza a la *diversidad cultural* reduce, cuando no anula, actitudes y posiciones activas en favor de una convivencia en marcha hacia la «cohesión social».

Las amenazas a la *diversidad* y a su potencial beneficioso parten de un mercado libre y apenas regulado, cuyo control queda en manos y al capricho, en primera instancia, de los «magnates» de prensa, radio y TV, que con poderes excesivos condicionan el hacer de Parlamentos, Gobiernos e instituciones supranacionales. Actúan, y la expresión es de P. Toynbee, como *depredadores globales*; aumentan beneficios a base de una reducción de costes ajena al mejor servicio informativo; imponen lo que debe ser comunicado, al tiempo que impiden la competencia nacional o regional; están logrando, a pesar de las dificultades que ello conlleve, el control de *Internet*, y son capaces de aumentar cualquier producción al tiempo que favorecen la disminución del número de proveedores; y tienen casi a mano su triunfo a través de una llamada «homogenización cultural», que consideran abordable y, desde su punto de vista, beneficiosa. «¿Es inevitable que la televisión norteamericana domine el mundo?» —se pregunta P. Toynbee, al observar como todos consumían *Dallas*, *Dinastía*, *Kojak* o *Friends*—. Habrá, pues, que aprender a protegerse contra el exceso de «homogeneización cultural».

No conviene olvidar, tampoco, esa «cultura universal del consumo», tan modélicamente organizada e instrumentada desde que existe *Internet*, o domina y se impone Microsoft, a partir de aquel lema que su fundador y dueño exhibía con la

mayor de las eficacias, y que tanto juego y beneficio le viene generando: «haga que su producto quede obsoleto»; una forma de constatar la importancia, el auge y el triunfo de esa «cultura de los efímeros», característica del primer mundo y tan eficazmente atractivo para los demás.

Las luces y las sombras del «orden liberal». Las identidades de la «comunidad política».

En un sugestivo artículo publicado en el diario *El País*, el domingo, 22 de noviembre de 2005, Ulrich Beck, profesor de Sociología en la Universidad de Munich, invitaba al lector a cambiar de «lentes» si quería aproximarse a un análisis, social y político, actual, de sociedades que, al igual que la francesa, entonces sometida y sorprendida ante la repetida práctica de incendios de automóviles a lo largo de los fines de semana en los suburbios de las grandes ciudades, forzosamente deberían atender a los *nuevos conflictos* que explicitan, y cada vez con mayor gravedad, las consecuencias de una exclusión social más grave que la habitualmente sojuzgada en forma de desempleo, pobreza, o situación y entorno marginales de los jóvenes hijos de los inmigrantes.

«África —afirmaba y constataba allí mismo— está en todas partes». «Los ricos de antes —matizaba más adelante— necesitaban a los pobres para convertirse en ricos; en tanto que los nuevos ricos de la globalización ya no los necesitan». Por todo ello, acabaría definiendo asquel sorprendente y preocupante evento francés —que ya existía antes de ser noticia, y que continúa permanente aun cuando haya dejado de serlo— con la frase y el mensaje que daba título a su ensayo: «la revuelta de los superfluos».

Superada, pues, casi por completo, esa secular trayectoria de tensiones sociales dentro de un Estado nacional, no cabe interpretar o declarar hoy la pobreza sólo, y simplíficadamente, como una «consecuencia de la explotación». Ahora, y esto es lo más arduo y sorprendente, por encima de cualquier explicación referida a situaciones de conflicto, conforme a la acostumbrada referencia a lucha sindical o a huelgas de obreros en defensa de mejoras laborales y salariales, lo que se ve aumentar y se asevera cada vez más grave, es una «situación de desesperación sin salida».

Estos jóvenes franceses sobran; no resultan ya necesarios. En definitiva, son «superfluos»; puesto que la sociedad y el Estado están dispuestos, o al menos así lo parece, a seguir funcionando sin ellos, de la misma manera que la economía «también crece sin su contribución».

Desde la óptica del sociólogo alemán, esos jóvenes franceses que fueron noticia durante unas semanas, cuando exhiben sus formas de protesta atestiguan una contradicción cada vez más evidente entre su *integración cultural* y la *marginación social* que soportan, y que alimenta su odio y su predisposición a la violencia. La sociedad francesa de la *igualdad* los margina, y procura mantenerlos reducidos en *guetos*, en la periferia de las grandes ciudades.

Se precipita e impone, pues, y resulta obligada de manera inalterable, la adaptación, en más de una ocasión sorprendente y hasta punzante, a «nuevos modelos» productivos y espaciales, el ajuste a una vertebración económica y social que cada vez tiene menos que ver con el sistema económico y social que logró asentarse en Europa Occidental dentro de un esquema preferentemente socialdemócrata, tras la superación

de los grandes siniestros heredados de la Segunda Guerra Mundial.

La *crisis económica* de los años setenta del siglo XX vino a constatar y a denunciar cuanto se consideraba crecimiento indefinido. Tras las primeras zozobras, se trató de resolver mediante un proceso de enérgica «neoliberalización» y de retorno al mercado; y trajo consigo una ascendente «crisis de lo público», junto con el deterioro, asimismo progresivo, del «Estado de bienestar». Las políticas sociales practicadas y fomentadas entraron igualmente en *crisis*; e incluso acabó denunciado por inservible y perturbador el habitual apoyo e intervención públicos que con sus estrategias expansivas del gasto, o incluso mediante la creación de empresas públicas, trataban de estimular el «pleno empleo» de todos los recursos económicos, incluido el trabajo.

Ese «modelo de política de empleo» venía orientado y justificado por la responsabilidad social de la desocupación; pero quedó sucesivamente reducido, cuando no anulado, en el proceso de privatización y mercantilización que se acabó experimentando, de forma paulatina y en todos los ámbitos de la vida, como paso previo al desmantelamiento del «Estado de bienestar» keynesiano. Con una rapidez inusitada se fue imponiendo la ofensiva política al concepto de «lo público» frente a la acostumbrada intervención estatal, tan funcional como eficiente, en el suministro de servicios sociales, que procuraba asegurar a todos los ciudadanos de un Estado de la forma más amplia y más segura (49).

(49) L. E. ALONSO, «Trabajo y crisis del Estado de Bienestar: el empleo y la nueva sociedad civil», *Documentación Social. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada* (116), Madrid, 1999, pp. 35-68.

El trabajo dejaba de ser, entonces, «un fundamento de la ciudadanía», para convertirse, y considerarse, «un simple elemento productivo», ordenado a facilitar y suministrar la rentabilidad más favorable a la «acumulación económica» a la que sirve. Como señala L. E. Alonso, la tendencia es «hacia una remercantilización de todas las condiciones de uso laboral», a su «individualización y conversión» en un contrato de servicio, hasta llegar a asimilarse a cualquier otro «tipo de transacción mercantil privada».

El trabajo, en fin, más que un «elemento de mejora del bienestar», se acaba considerando y actuando como «engranaje secundario en un esquema globalizado de reproducción de las estrategias mercantiles» (50).

La repercusión política fue inmediata. Las «actuales políticas públicas de trabajo» tendían a establecerse en la práctica no con la sociedad, sino con el mercado, del que dependerá en el futuro cualquier proyecto o esperanza de acierto, puesto que seguirá siendo la sociedad, en palabras del mismo autor; la que lo continúe surtiendo de personas preparadas y dispuestas:

«Nos enfrentamos, por tanto, a un sistema educativo que genera cada vez más efectivos baratos para la reproducción mercantil en un entorno laboral precario y temporal, recursos humanos para una sociedad y una economía de servicios que precisa —para mantener sus altos niveles de rentabilidad empresarial— personal semicualificado y cualificado, pero con altos niveles de precarización, flexibilidad laboral y de vulnerabilidad estructural» (51).

(50) *Ibidem*, p. 39.

(51) *Ibidem*, pp. 40-41. Aclaratorio de todo este proceso, U. BECK, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2000, especialmente pp. 78 y sgtes.

Lejos, pues, de seguir fomentando, conforme las «políticas públicas» habían venido pergeñando y potenciando, unas *nuevas clases medias*, el elemento fundamental y justificativo de esas mismas «políticas», comienza a percibirse, como resultado o consecuencia, pero con una incertidumbre ya de por sí agravante, «la crisis de las clases medias». Éstas se desnutren y se fragmentan en ese nuevo «modelo» de «capitalismo monetarista», alejado de valores como «el pleno empleo», que provoca y vigoriza «una situación de segmentación y neoestamentalización social».

Como sigue señalando L. E. Alonso, las funciones de tipo *Workfare* dominan sobre las de *Welfare*; los grupos sociales y profesionales estables y de altísimo poder, honor y reconocimiento social conviven con situaciones de subcontratación y pseudocontratación, que ayudan a mantener el volumen del negocio; el estamento medio-alto ligado a la «economía virtual y global» se abre paso a la «elite profesional del país», al tiempo que bloquea a las jóvenes generaciones, forzadas a vivir «situaciones de fragilidad» en forma de (falsas) becas, contratos precarios y esperas meritorias (52).

«¿Cómo es posible la democracia —se pregunta reiteradamente U. Beck— más allá de la sociedad del pleno empleo?». El capitalismo mundial que nos envuelve debilitó el conjunto de valores de la sociedad laboral; y acabó resquebrajando la alianza asegurada entre capitalismo, Estado asistencial y sistema democrático.

Pero el libre mercado no es la solución; sobre todo cuando reduce y menoscaba la capacidad del individuo de definir-

(52) *Ibidem*, pp. 42-43. De gran interés en este sentido, P. Montes, *El desorden neoliberal*, Trotta, Madrid, 1996.

se como poseedor de un trabajo remunerado, que sigue considerando como el mejor método, camino e instrumento para combatir la pobreza, revestirse de certidumbre, afirmar su ascenso social y participar en la creación y mantenimiento de una sociedad de orden. Como afirma V. Navarro, «la maldición bíblica según la cual sólo quien trabaja *come* se ha convertido en una moral del trabajo fundadora de la esencia humana: sólo quien trabaja es... persona» (53).

Para V. Navarro, la experiencia de los últimos veinte años en España ha demostrado que la *flexibilización* del mercado de trabajo no ha sido suficiente a la hora de resolver el problema del *paro*. En la práctica ha supuesto la mayor *penalización* del trabajador; e, incluso, más que a la resolución del problema del *desempleo*, ha contribuido a aumentarlo y a convertir el trabajo y su contratación en inestables y precarios (54).

A la hora de proponer alternativas, opta, pues, por «políticas públicas» generadoras de empleo. Pero no se refiere a las que se llevaron a la práctica en la España de los noventa y primeros años del siglo XXI, pese a que ya se constataba y padecía el fracaso acumulado, en la Norteamérica de los años ochenta y primeros noventa, de reducción de impuestos sobre la renta y sobre el capital, en la espera de que acabaran

(53) *Ibidem*, p. 21. El trabajo remunerado va ser, a partir de la Edad Moderna, la base de la democracia. Ésta será y se definirá viva si cuenta con el *hacer* del «ciudadano trabajador». El trabajo, y el salario que genera, dan contenido al «derecho a la libertad». El derecho a la remuneración funda no sólo la existencia privada, sino también la política. Del trabajo remunerado depende, pues, el «futuro de la libertad política y la democracia en Europa».

(54) V. NAVARRO, *Neoliberalismo y Estado del bienestar*, Ariel, Barcelona, 2000., pp. 283 y sgtes.

estimulando el crecimiento económico y generando ingresos mayores al Estado. Aquí, en España, de forma más que evidente, estas medidas colaboraron al aumento del déficit; sirvieron de justificación a la reducción del gasto social; y permitieron constatar la relación inmediata entre la disminución de ingresos estatales y los recortes presupuestarios, sobre todo en educación e infraestructuras (55).

Las «identidades» de la comunidad política resultan, pues, condicionadas por la «cultura del nuevo capitalismo», conforme a la expresión con que R. Sennett titula el tomo tercero de su trilogía (56).

¿Cabe, pues, entonces, referirse a la comunidad política sin atender a la realidad económica y cultural que condiciona su identidad más allá, o por encima, de su formalidad política estricta?

Enemigo, y previsor, del refugio en la nostalgia, el profesor Sennett, sociólogo y profesor de la *London School of Economics*, tras más de cuarenta años volcado en el análisis de los cambios del «nuevo capitalismo», en este ensayo recrea y analiza las «metamorfosis del capitalismo»; y profundiza en la evolución de las instituciones, las competencias del individuo y las formas de consumo que han colaborado a la «fragmentación de la vida social», a la «disociación del poder y de la autoridad en el plano político», y a la correspondiente «fractura» entre el éxito personal y el progreso social.

(55) V. NAVARRO, *El Estado de Bienestar en España*, Tecnos, Madrid, 2004, p. 32.

(56) R. SENNETT, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006. En la misma editorial: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, 2000, y *El respeto: sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona, 2003.

Esta «fragmentación» del ciudadano se manifiesta y se percibe cada vez más en su capacidad, o no, de definirse a través de las múltiples mutaciones profesionales, cuando no se encuentran instituciones susceptibles de dar un sentido a la vida; en la capacidad de «dar la talla» en una sociedad en la que no se valora el talento individual, y sus competencias quedan demasiado rápidamente obsoletas; o en la dificultad de mantener «vínculos con el pasado» (57).

Desde estos supuestos, su desafío no es otro que incitar a la «revuelta contra esta *cultura de la superficialidad*, en la que el consumismo reemplaza a la política y los apaños a las medidas sociales».

Es cierto que los últimos cincuenta años fueron época de creación de riqueza sin precedentes en medio de una profunda desarticulación de «las rígidas burocracias gubernamentales y empresariales»; pero este crecimiento tuvo como «precio», elevado en demasía, «mayor desigualdad económica y mayor inestabilidad social».

Es precisamente aquí donde entra en juego «la cultura»: «¿qué valores y prácticas pueden mantener unida a la gente cuando se fragmentan las instituciones en las que vive?». Porque, pese a todo lo que se diga e incluso se constate, son muy pocos los capaces de prosperar en condiciones sociales de inestabilidad y fragmentariedad; de improvisar el curso de su vida si se hallan faltos de instituciones, o si experimentan la corta vida de muchas de sus habilidades y se ven forzados a un reciclaje permanente que fuerza a olvidar los logros del pasado. En este caso, ese pasado, lejos de ayudar, pesa, tanto o

(57) R. SENNETT, *La cultura del nuevo capitalismo*, ya cit., pp. 11-12.

más que los años que discurren. Hasta el propio «currículum» puede transformarse en «bien efímero».

¿Cómo se mantiene, pues, y se vive la «dignidad del hombre en un mundo de desigualdad?»

En *La corrosión del carácter*, R. Sennett observa cómo el «nuevo modelo cultural», que había surgido en los individuos de la clase media durante el *boom* de las industrias de alta tecnología, los servicios financieros y los medios de comunicación, lejos de enriquecer su pensamiento y su potencial, los acabaría identificando como «dominados por la sensación de que su vida había quedado a la deriva» (58).

«A la deriva» es, precisamente, el título del primer capítulo de su libro; y en el mismo construye la más curiosa y compleja descripción de las transformaciones laborales y de su influencia en la conformación familiar y social de su entorno: Rico, el hijo del inmigrante italiano Enrico, portero de una finca urbana, había colmado sus aspiraciones convirtiéndose en ingeniero informático; se había casado con una compañera igualmente exitosa; e incluso se había acomodado y forzado a apoyar el futuro profesional de su consorte. Sin embargo, la *incertidumbre* y el *riesgo*, los grandes desafíos del trabajo, le atenazaban; al tiempo que trataba de disimular las responsabilidades de la empresa en su despido, que él mismo achacaba a una «crisis», no propia ni de la empresa, que le forzaba a tomar una «decisión nueva».

«Lo que hoy tiene de particular la *incertidumbre* —concluye Sennett— es que existe sin la amenaza de un desastre his-

(58) R. SENNETT, *Ibidem*, p. 14. «A la deriva»: de cómo el capitalismo ataca el carácter— así se titula el capítulo I de *La corrosión del carácter*, ya cit., pp. 13 y sgtes.

tórico; y en cambio está integrada en las prácticas cotidianas de un capitalismo vigoroso. La inestabilidad es algo normal... La consigna "nada a largo plazo" desorienta la acción planificada, disuelve los vínculos de confianza y compromiso y separa la voluntad del comportamiento» (59).

El «vínculo social» —dirá más adelante al tratar de reforzar el «nosotros»— surge básicamente de una sensación de dependencia mutua; pero todos los «dogmas del nuevo orden» tratan la *dependencia* como una condición vergonzosa... Dentro de las corporaciones modernas, no hay un lugar honroso para el servicio (60).

Esta es, en la práctica, una de las razones que explican el ataque del régimen neoliberal al «Estado de bienestar»; y, sobre todo, su consideración de que cuantos dependen del Estado son «parásitos sociales» más que personas verdaderamente indefensas.

El «nosotros», dirá más adelante, se ha convertido en un «pronombre peligroso»; sobre todo para los más pudientes, los que «viven cómodamente en el desorden empresarial, pero temen la confrontación organizada» (61). Temen el «resurgir de los sindicatos»; rechazan las «carreras» como caminos a través de los cuales la gente monta su vida de forma duradera y conocida; y procuran y logran, en este mundo de información y comunicaciones de la más alta tecnología, que

(59) R. SENNETT, *Ibidem*, p. 30. «Creo que Rico sabe que es, a la vez, un hombre de éxito y un hombre confuso. El comportamiento flexible que le ha traído el éxito está debilitando su propio carácter en modos que no tienen una solución práctica» (p. 31).

(60) *Ibidem*, pp. 146-147.

(61) *Ibidem*, p. 154.

queden desconectados, gracias, sobre todo, a la desconfianza, a la irresponsabilidad y a la anulación del compromiso. Se evita la «unidad» como fuente de la fuerza de una comunidad; y se llega falsamente a creer que, cuando surgen conflictos en una comunidad, los vínculos sociales están amenazados. Precisamente porque escasea el sentimiento y el clima de «comunidad», los vínculos entre las gentes se desvirtúan (62).

«La democracia —matiza A. Giddens— es, quizá el principio activo más poderoso del siglo xx»; pero vive hoy, al igual que en los últimos veinticinco años, pese a ser lo mejor, una profunda paradoja: se expande por el mundo como la mejor solución y el mejor resultado para la convivencia; pero en las «democracias maduras» «existe una desilusión generalizada con los principios democráticos». Cayeron, más en los últimos años, los «niveles de confianza» en los políticos; vota menos gente, y dicen, sobre todo los más jóvenes, no tener interés en la política parlamentaria. No creen que los políticos sean capaces de controlar las fuerzas que mueven al mundo; y están quizás esperando que llegue la ocasión de *democratizar la democracia*.

La democracia, hoy, a pesar de todo, debe volverse «transnacional», precisamente porque una «era globalizadora» requiere respuestas globales, y no los viejos mecanismos nacio-

(62) Cita a L. COSER (*Las funciones del conflicto social*), para explicar que «la gente está más unida por el conflicto verbal que por el acuerdo verbal». En un conflicto hay que esforzarse más por comunicarse; precisamente porque las diferencias de opinión se suelen hacer más explícitas y más marcadas cuando las partes pueden llegar finalmente a un acuerdo: «la escena del conflicto se convierte en una comunidad en el sentido de que la gente aprende a escuchar y a reaccionar entre sí incluso percibiendo sus diferencias más profundamente» (p. 150).

nales de poder y de gobierno. Los partidos políticos tendrán, pues, que acostumbrarse a colaborar más con los movimientos sociales; y, si quieren ver crecer su «veracidad», deberán abrirse a los mismos y fomentar su actuación, dada su capacidad de vivir la vanguardia de los problemas (63).

La *democratización de la democracia* depende, en fin, del «fomento de una cultura cívica sólida», que no puede ser aventurada a las decisiones e intereses de los mercados.

Entre Estado y mercado, la esfera de la «sociedad civil», con la familia y las instituciones al frente, es la llamada a construir «una democracia de las emociones» como parte de una «cultura cívica progresista». La esfera cívica puede ser fomentada por el sistema; pero es, al mismo tiempo, su base cultural. Economía, gobierno y sociedad civil deben marchar equilibradas; y deben, sobre todo, *promover la democracia* por encima del Estado-nación:

En lugar de pensar en la democracia como una flor frágil que se pisotea fácilmente —concluye A. Giddens—, quizás debiéramos verla como una planta robusta, capaz de crecer incluso en terreno baldío... la expansión de la democracia está ligada a cambios estructurales de la sociedad mundial. Nada se consigue sin esfuerzo. Pero por la promoción de la democracia, a todos los niveles, merece la pena luchar. Nuestro mundo desbocado no necesita menos autoridad, sino más, y esto sólo se puede conseguir con instituciones democráticas (64).

(63) «Educación para la ciudadanía y universalismo ético», en *Iglesia Viva*, n.º 230, abr.-jun. 2007.

(64) A. GIDDENS, *Un mundo desbocado...*, ya cit., pp. 94-95. Merece la pena la lectura detenida de todo el capítulo V, titulado «Democracia», pp. 81-95.

BALANCE Y PERSPECTIVAS DE TRES DÉCADAS DE ÉTICA CÍVICA

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

Universidad de Valencia

RESUMEN

El objetivo de la conferencia es realizar un balance de la ética cívica (EC) que cristalizó en el período constituyente español de 1977-1978. Un balance con el que dejar constancia de las perspectivas abiertas y evaluar su vigencia para afrontar los retos éticos pendientes en una sociedad de 2007, muy diferente a la aprobó la Constitución de 1978. Un balance que también depende de cómo se entienda la relación entre una EC y el resto de tradiciones morales, sean de inspiración religiosa como la ética cristiana o inspiración puramente humanista.

Hay razones para pensar que nos encontramos ante un *momento crítico* de la EC: pacto constituyente cuestionado por nacionalismo radical, emergencia del laicismo de combate, inestabilidad educativa, desprecio de la cultura, la memoria y las tradiciones no religiosas, crisis de utopías y los humanismos, desintegración nacional, inmigración y pluralidad de confesiones, desconfianza en los partidos, etc. En términos de salud, los momentos críticos determinan la mejoría o el empeoramiento. En términos de EC, esto significa que hay *recursos para re-*

ponerse que pueden facilitar una re-generación progresiva e *indicadores de vulnerabilidad* que anuncian una de-generación inmediata. Los recursos para reponerse se encuentran en los ámbitos sociales, culturales y religiosos con posibilidades de incidencia política. Los indicadores de vulnerabilidad se encuentran en los ámbitos de política partidista, de política sindical, de política informativa y de política cultural. Tanto los recursos como los indicadores se perciben de manera diferente según el imaginario generacional y desde ahí caben lecturas diferentes sobre la ética cívica. Laín Entralgo formuló la ética cívica como *«aquella que cualesquiera que sean nuestras creencias últimas nos obliga a colaborar lealmente en la perfección de los grupos sociales a los que de tejas abajo pertenecemos... Sin un consenso tácito entre los ciudadanos acerca de lo que sea esa perfección, la moral civil no parece posible»*.

La exposición tiene tres partes: (I) La EC dentro del imaginario de las transiciones planteando la transición ética como una transición pendiente puesto que el pluralismo no se ha planteado en términos de compromiso con el valor de la verdad en la vida pública sino en términos de nihilismo moral, relativismo cultural y escepticismo político. (II) Analizaré las relaciones entre EC y laicidad mostrando que sin una «sana laicidad» no es posible diferenciar entre «lo bueno» (ofertable por convicción), «lo justo» (exigible por justicia) y «lo legal» (normativo por convención). Mostraré la pendiente laicista como vulnerabilidad por dos razones; primero porque privatiza, sentimentaliza y desprovee de valor cognitivo a las convicciones religiosas y segundo porque confunde moral pública con moral política, sociedad con estado, administración pública con administración partidista. (III) Ofrezco un análisis generacional del imaginario de la EC mostrando que

los recursos para reponerse están en función de un *giro aplicado de la ética cívica* que deben realizar todas las generaciones. Un giro necesariamente político que no hacen los políticos por su cuenta y por eso la sociedad civil debería forzarles a realizarlo, sólo así se pondría en marcha la transición ética pendiente.

I. Del curso 1977-1978 al Curso 2007-2008 (Tres décadas)

- ¿Por qué nos preocupa hoy la EC? Tiempo de balances, de reconstrucción de la memoria y hacer un diagnóstico sereno.
- Primera Transición ◇ Segunda Transición.
- Tiempo de Consenso ◇ Tiempo de Disenso.
- Expectativas de Concordia ◇ Expectativas de Discordia (La España Tripartita).
- Problemas detectados: pacto constituyente cuestionado por nacionalismo radical, emergencia del laicismo de combate, inestabilidad educativa, desprecio de la cultura, la memoria y las tradiciones, crisis de utopías, desintegración nacional, inmigración y pluralidad de confesiones, desconfianza en los partidos, etc.
- Diagnóstico del estudio de la Fundación BBVA: los españoles no avalan el diagnóstico de un relativismo moral desolador y aprecian la existencia de una ética cívica que no necesariamente está inspirada en mandamientos de fe.

2. La «ética cívica» en el imaginario de las transiciones

- Contexto europeo. Memoria de enfrentamientos religiosos que no pueden repetirse. Anteponer un proyecto penúltimo de convivencia a los ideales religiosos, morales y políticos de carácter último. Entre las convicciones y la responsabilidad.
- Contexto español. Aceleración en Modernización y Secularización.
- Transición económica, política y ética. ¿Pendiente la transición ética?

3. Del Monismo moral al Pluralismo moral pasando por el Politeísmo axiológico

- El art. 1.1. introduce el «pluralismo» como valor constitucional, novedad!
- ¿Cómo interpretar el valor pluralismo?
 - a) Diversidad y pluralidad de convicciones sometidas a una Norma Fundamental (no hay un orden moral pre-político, la Norma Fundamental es el Orden Moral). Identificación con la verdad.
 - b) Diversidad y pluralidad de convicciones reconocidas en la Constitución (hay un orden moral pre-político). Preocupación por la verdad.
 - c) Diversidad y pluralidad de convicciones sin vinculación a un orden moral (politeísmo axiológico y

escepticismo político). Despreocupación por la Verdad.

4. Dimensiones del Pacto constituyente: moral, política y jurídica

- Constitución escrita y Constitución vivida.
- Confusión política de niveles: el «pacto» tiene varias dimensiones. Tiene «letra» y «espíritu». ¿Cambio constitucional a la vista porque hay una crisis?
- La EC como «espíritu» de la constitución, problema: ¿mediación o intermediación entre varias morales de máximos?, ¿civilización de la moral?, ¿urbanización de las convicciones?, ¿secularización de la moral religiosa?, ¿sólo reglas de juego o algo más?, ¿ámbito de diálogo?, ¿lugar de encuentro?
- ¿Reglas de circulación o Ideal de convivencia?
- El pluralismo no se desentiende de la verdad y del orden moral, es algo más que un código de circulación pero es mucho menos que una propuesta de salvación.

5. La confusión entre Ética Cívica y Moral de Mínimos. El desafío de una «comunidad liberal»

- La historia de la ética cívica está vinculada a sus interpretaciones.

Años 80. Desencanto de la Ética Cívica, Final de las ideologías y utopías.

Años 90. Instrumentalización política para identificarla con el derecho positivo y constitucional. Reducción de «mínimos» morales, «rebajas», no exigencia moral sino obediencia al poder y corrección política. Los máximos religiosos son fundamentalistas.

— Identificación mínimos morales con mayorías políticas parlamentarias.

Reacción de los máximos frente a la instrumentalización de los mínimos (VHL, 1991 / MSD, 1996).

— ¿Es posible la concordia moral en torno a mínimos (de procedimiento) que puedan ser compartidos por todos? ¿Es posible una «comunidad liberal»? ¿Rebajar máximos para compartir mínimos o profundizar en los máximos para encontrar mínimos?

6. Lo justo (ética política), entre lo legal (derecho) y lo bueno (Ética general)

— Pluralidad de esferas de la justicia, hay bienes diferentes que exigen criterios diferentes y no hay una regla universal de distribución.

— Tendencia a reducir lo justo a lo legal o a lo bueno.

— Olvido de la tensión entre los términos: El valor de las convicciones. Sin mínimos no hay máximos.

— Urgencia de la deliberación, Espacios públicos de Argumentación.

7. El dogma pragmático de la prioridad de la democracia sobre la filosofía

- Tendencia a contraponer las convicciones filosóficas con la pragmática democrática.
- Pragmatismo de R. Rorty y su identificación con J. Rawls como si fueran el mismo tipo de liberalismo.
- No al liberalismo filosófico (teoría perfeccionista sobre el bien), sí al liberalismo político (teoría liberal de la justicia).
- No al humanismo cívico (contiene residuos de «metafísica»), sí al republicanismo político (participación fin y no medio).

8. Laicismo de combate y «sana laicidad»

- Ofensiva Laicista del PSOE. Documento «Constitución, laicidad y Educación para la Ciudadanía». ¿Cómo plantea la laicidad?
- Requisito para la libertad y la igualdad, respeto a todas las opciones.
- Potenciación de un «mínimo común ético constitucionalmente *consagrado*» (religión civil).
- «Pluralidad de códigos éticos... mínimo común ético constitucional».
- EpC = Ideario educativo constitucional.
- Laicidad y Laicidades, Benedicto XVI en Congreso Juristas Católicos.

- Los creyentes: obligación de contribuir a elaborar un concepto de laicidad que reconozca a Dios y su ley moral, que afirme y respete la legítima autonomía de las realidades terrenas. Esta autonomía es una exigencia legítima.
- Sana laicidad: «las realidades terrenas gozan de autonomía de la esfera eclesial pero no del orden moral... A la Iglesia no compete indicar qué orden social y político se debe preferir...».
- Que el estado no considere la religión como un simple sentimiento.
- Que el estado reconozca la religión como presencia comunitaria pública.
- No es expresión de sana laicidad la hostilidad..., tampoco negar el derecho de expresarse.
- Ante los valores no puede quedar indiferente la Iglesia.

9. Las posibilidades de un análisis generacional

Generación remanente	Generación dominante	Generación emergente
— Ilusión de convivir	— Gestionar coexistir	— Administrar sobrevivir
Angustia de lo católico	Instalación en lo laico	Repliegue en lo próximo
— por afirmación	— por convicción	— sin memoria
— por negación	— por convención	— sin tradición
Trascendencia/Inmanencia	Finitud-Facticidad	Prójimo y Global
Utopía/Ideología	Pragmatismo	Emotivismo mediático
Con esperanza política	Sin esperanzas políticas	A la espera de otra política
Ascética de la Ética Cívica	Pragmática de la EC	Estética de la EC

10. Conclusiones

- No hay mínimos sin máximos, no absorción, complemento.
- Indicadores de vulnerabilidad.
 - La España «tripartita» (Juan Antonio Ortega).
 - Laicismo beligerante (Manifiesto PSOE).
 - Ruptura clase política-cultura cívica (descrédito de política).
 - Simplificación de la ética ciudadana a lo políticamente correcto.
 - Maniqueísmo Política/Mercado ¿Y la ética de la donación?
 - Pluralismo como indiferencia ante la verdad, la bondad y la belleza.
- Recursos para reponerse.
 - Expectativas de regeneración cívica.
 - Alarma en clase política.
 - Cierta pluralismo en medios de comunicación.
 - Contexto económico global.
 - Democracia como poliarquía y deliberación.
 - Nueva Cultura Política desde Sociedad civil e instituciones intermedias.

La EC no es más fuerte cuando las tradiciones morales pierden identidad y se desentienden de sus experiencias de

humanidad y sus expectativas de esperanza. La ética cristiana está llamada a convertirse en cultura, alimentar y potenciar la ética cívica sin confundirse con ella. No hay más EC cuando hay menos ética cristiana. Habrá más EC cuando los católicos asuman con mayor vigor sus responsabilidades cívicas como expresión pública de sus convicciones. No es un juego de suma cero donde lo que gana la EC lo tienen que perder las otras tradiciones morales. El momento crítico de la EC no es sólo porque otras tradiciones no la alimentan, deberíamos preguntarnos si los católicos hemos sido fieles a nuestra propia tradición, creemos en ella y estamos convencidos de sus posibilidades. ¿Se puede alimentar una ética cívica común cuando el resto de tradiciones morales están bajo mínimos? ¿Cuándo nos tomaremos en serio la ética cristiana como una oferta de máximos?

BIBLIOGRAFÍA DEL AUTOR

Responsabilidad bajo palabra. Desafíos éticos para una democracia joven. EDIM, Valencia, 1994.

Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras. PPC, Madrid, 1998, 2.^a ed.

Calidad Educativa y Justicia social. PPC, Madrid, 2002.

Ética de la Vida familiar. Desclée, Bilbao 2006.

Hábitos de ciudadanía activa. De la democracia escrita a la democracia vivida. Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 2007.

MORAL CRISTIANA Y SOCIEDAD DEMOCRÁTICA EN LA ENCÍCLICA *DEUS CARITAS EST*

JOSÉ IGNACIO CALLEJA SÁENZ DE NAVARRETE
Facultad de Teología. Vitoria-Gasteiz

I. **NECESIDAD, VALOR Y POSIBILIDAD DE «LOS VALORES MORALES FUNDAMENTALES» EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS. LA INTERPELACIÓN DE LA DSI CONTEMPORÁNEA**

Todo el mundo sabe que el modelo de moral social cristiana conocido como DSI es objeto, normalmente, de una comprensión *dinámica* (1). Se trata de una *síntesis* que evoluciona al compás de los cambios históricos, configurando en esa *historicidad* su metodología y la concreción precisa de sus discernimientos (LC 76). No en vano, la DSI refleja los principales problemas de la modernidad económica, política y cultural, y de la Iglesia ante ellos. En su fondo, decimos, el objeto de la DSI es la *cuestión social* y, a la par, añadimos, *la cuestión del lugar de la Iglesia en una sociedad democrática*.

Es importante captar este matiz. La llamada *cuestión social* como objeto peculiar de la DSI, siempre ha ido acompañada de

(1) Cf. PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC-Planeta, 2005.

la clave de una Iglesia que busca su *identidad* y, desde ahí, su *lugar social*. El Concilio Vaticano II, como lo prueban la GS y la LG, será definitivo hasta nuestros días (2), pero no deberíamos dejar de observar la preocupación eclesiológica particular que subyace a la DSI, desde su «inicio» en la RN, en 1891, y lo mismo en cuanto a las encíclicas sociales de Juan Pablo II o en la incipiente enseñanza «social» de Benedicto XVI. Siempre y en todas ellas una preocupación que las recorre con mayor o menor evidencia, pero bien cierta, es la referida al lugar de la Iglesia en su sociedad.

A la vez que la pregunta eclesiológica, es claro que el objeto de la DSI, «la cuestión social», ha ido enriqueciéndose con nuevas perspectivas, o desvelando más claramente las siempre atendidas (3). De *la cuestión social como cuestión obrera*, se pasó a *la cuestión social como cuestión del desarrollo de los pueblos y de sus relaciones interdependientes*, y de éstas, sin abandonar sus enseñanzas, a *la cuestión social como cuestión de una civilización del desarrollo incontrolado e inhumano*, tan propia de Juan Pablo II. Pero ya desde los años 60, con Juan XXIII, *la cuestión social* pensada bajo el prisma de la economía, acoge explícitamente una preocupación por los derechos humanos y la democracia que cabe calificar de verdadera *cuestión política* en la DSI (MM 122; PT 67). Se sustancia, según lo dicho, como preocupación por las estructuras democráticas de la sociedad y, más tarde, ya con Juan Pablo II, como el problema de *los fines morales* de una democracia, no sólo de sus *procedimientos legales*, y como el problema de una *recta jerarquía de valores* y de su traducción en *actitudes personales*.

(2) Cf. CAMACHO, I., *Cien años de Doctrina Social de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1991.

(3) Cf. mi trabajo, *Moral social samaritana. Nociones desde el cristianismo*, en *Lumen* 53 (2004) 16-30.

Pues bien, con Benedicto XVI, esta *recta jerarquía de valores* en los ciudadanos, parte sustantiva de *la cuestión social*, va a ser realzada en su naturaleza *colectiva*, es decir, no sólo como convicción moral de cada persona, sino como *conciencia moral compartida* por una sociedad democrática. Conciencia moral compartida y, por tanto, *posible, valiosísima y necesaria*, según se expresa en testimonios como éste: «Las estructuras justas son, como he dicho, una condición indispensable para una sociedad justa, pero no nacen ni funcionan, sin un consenso moral de la sociedad sobre los valores fundamentales y sobre la necesidad de vivir estos valores con las necesarias renunciaciones, incluso contra el interés personal» (4).

Estas palabras reflejan perfectamente la intuición que estamos persiguiendo en la última DSI, y dejan a las claras el matiz que se está añadiendo en nuestros días a la *cuestión social*, y que no es otro que su consideración bajo la urgencia y primacía de la *dimensión moral de la política*, y hasta de una *conciencia moral compartida*, en todas las sociedades y, muy particularmente, en las sociedades democráticas, plurales y, *políticamente*, laicas de *raigambre cultural cristiana* (5).

Sin ánimo de llevar a cabo un rastreo exhaustivo de esta convicción en la «enseñanza social» de Benedicto XVI, porque ni es el objeto primordial de esta reflexión, ni sus enseñanzas como Papa alcanzan ya el suficiente desarrollo, la verdad es que nos encontramos ante una clave que ha de ser muy importante en su magisterio social. Ciertamente que no hace sino si-

(4) BENEDICTO XVI, «Discurso inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe» (Mayo de 2007), en *Vida Nueva* 2567 (2007) 28.

(5) Cf. *Sacramentum caritatis*, n.º 83.

tuarse en la estela de Juan Pablo II, artífice de la reflexión magisterial más elaborada sobre la relación de la moral cristiana con la cultura moderna (6), y con la democracia política en particular (7), y éste a su vez, de Pablo VI y el Vaticano II; pero

(6) Cf. sus encíclicas *Redemptor hominis* (1979), *Evangelium vitae* (1995) y *Fides et ratio* (1998).

(7) Cf. por ejemplo, CA (1991) 46: «Un auténtica democracia es posible solamente en un Estado de Derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere... la formación en los verdaderos ideales ... una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia». También, n.º 60: «... la solución de los grandes problemas nacionales e internacionales... requiere precisos valores ético-religiosos, así como un cambio de mentalidad, de comportamiento y de estructuras». También, *Redemptor hominis* de 1979, nn 16-17. Y en la *Sollicitudo rei socialis* de 1987, en los nn 33 y 35. En este último, añade: «... ante todo para mostrar cual es la *naturalidad real* del mal al que nos enfrentamos en la cuestión del desarrollo de los pueblos, es un *mal moral*, fruto de muchos pecados que llevan a *estructuras de pecado*». Muy destacado, obviamente, en la *Veritatis splendor* de 1993, un documento contra el relativismo moral, como fue calificado por muchos. En nuestro tema, véase el n.º 96: «... estas normas (morales universales) constituyen el fundamento inquebrantable y la sólida garantía de una justa y pacífica convivencia humana, y por tanto de una verdadera democracia... los mandamientos de la segunda tabla del Decálogo... constituyen las reglas primordiales de toda vida social... Y sólo una moral que reconoce normas válidas siempre y para todos, sin ninguna excepción, puede garantizar el fundamento ético de la convivencia social, tanto nacional como internacional», 95-97. Y en el 101, «existe hoy un riesgo no menos grave... es el riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético... una democracia sin valores —repetiendo palabras de la CA 46— se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia. En el mismo sentido se pronuncia la *Evangelium vitae*, 70: «En realidad, la democracia no puede mitificarse constituyéndola en un sustitutivo de la moralidad... (es) un instrumento y no un fin... Su carácter *moral* no es automático... depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve... el valor de la democracia se mantiene

la consideración no sólo individual, sino *colectiva* de la conciencia moral de una sociedad, de la necesidad de que una sociedad comparta los valores fundamentales (8) y, por ende, disfrute de un consenso moral, es muy importante en la actualidad, y digna de reflexión.

La lectura de la encíclica *Deus Caritas est* (2005) (9) nos ofrece, en este sentido, sólo indicios de esa insistencia en la dimensión colectiva de *la necesaria conciencia moral de una sociedad*: «(en cuanto a) la política... su origen y su meta están precisamente en la justicia y ésta es de naturaleza ética»; (y en cuanto a) la construcción de un orden social y estatal justo... como al mismo tiempo es una tarea humana primaria, la Iglesia tiene el deber de ofrecer... su contribución específica, para que la exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables» (28 a), pues «la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales (es algo) sin lo cual no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo» (29).

o cae con los valores que encarna y promueve... y en la base de estos valores... el reconocimiento de una ley moral objetiva... referencia normativa de la misma ley civil». Véase también, n.ºs 20, 68-69, 71, 73 y 96.

(8) Como se verá posteriormente, por ejemplo en la Exhortación Apostólica de Benedicto XVI *Sacramentum caritatis* (22 de Febrero de 2007), tales son para la Iglesia, y entre los irrenunciables, «el respeto y la defensa de la vida humana, desde su concepción hasta su fin natural, la familia fundada en el matrimonio entre hombre y mujer; la libertad de educación de los hijos y la promoción del bien común en todas sus formas. Estos valores no son negociables» (n.º 83).

(9) Cf. mi trabajo, *Lectura de la encíclica «Deus Caritas est»*, en *Lumen* 54 (2005) 417-438. También, *El amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy. Retos pastorales de la encíclica Deus Caritas est*, (XV Curso de Formación en la DSI, Madrid, 11-14 de septiembre de 2006), en *CORINTIOS XIII* 120 (2006).

El otro momento que me parece necesario destacar en relación al *magisterio* social de Benedicto XVI, y en orden a nuestro punto de vista, la importancia de una *conciencia moral compartida por la sociedad*, sugiero que lo veamos, a estas alturas de septiembre de 2007, en el discurso de la sesión inaugural de la *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* (10). Aquí sí que ya la cuestión es abordada con toda intención y claridad: «Las estructuras justas son, como he dicho, una condición indispensable para una sociedad justa, pero no nacen ni funcionan sin un consenso moral de la sociedad sobre *los valores fundamentales* y sobre la necesidad de vivir estos valores con las necesarias renunciaciones, incluso contra el interés personal» (n.º 4). Veo en estas palabras, me permito destacarlo, una intención muy peculiar de la última DSI, la que se concreta en el papel decisivo asignado a una *conciencia moral compartida por cada sociedad* y, por supuesto, al cristianismo en ella. La misma idea está sosteniendo todas las intervenciones de Benedicto XVI sobre el futuro de Europa. Al referirse en marzo de este año, 2007 (11), al futuro de Europa, el Papa exigía que Europa no perdiera su identidad; y «se trata de una identidad histórica, cultural y moral anterior... una identidad constituida por un conjunto de valores universales que el cristianismo ha contribuido a forjar; adquiriendo... de este modo un papel fundamental con respecto a Europa. Estos valores que constituyen el alma del continente, deben permanecer en la Europa del tercer milenio como fermento de civilización...». El olvido de esos «valores universales y absolutos», que el cristia-

(10) Cf. *Vida Nueva*, 26 de mayo de 2007, 2567 (2007) 24-30; en particular, dentro del apartado 4, «Los problemas sociales y políticos».

(11) *Discurso al Congreso de la COMECE*, (Comisión de los Episcopados de la Comunidad Europea), celebrado en Roma, del 23 al 25 de marzo de 2007: *Valores y perspectivas de la Europa del mañana*.

nismo representa y ha ayudado a descubrir; está dando lugar a «una apostasía (de Europa) de sí misma, antes que de Dios», y la duda sobre su propia identidad, traducida a un relativismo y laicismo que proscriben a los cristianos del debate público en cuanto cristianos.

Ciertamente, este papel del cristianismo, y de la Iglesia al cabo, en cuanto a esa conciencia moral compartida, es una cuestión muy importante (12) y, para mucha gente de la sociedad civil, tal vez la más decisiva y discutida. Pero todavía me conformo con destacar sólo este filón del modo como *la cuestión social*, objeto histórico de la DSI, está apareciendo en nuestros días. Sé que no es una novedad absoluta; sus raíces y señales pueden adivinarse por aquí y por allá, como ha quedado probado, en Juan Pablo II.

II. LA POSIBILIDAD PARA EL SER HUMANO, A LA LUZ DE LA RAZÓN, DE CONOCER, COMPARTIR Y MANTENER ESOS VALORES MORALES FUNDAMENTALES Y DIOS

Hemos visto lo relativo al *valor* y *necesidad* de esa conciencia compartida sobre *los valores morales fundamentales* y nos interesa ahora lo relativo a su posibilidad para el ser humano. La cuestión de la *posibilidad* para el ser humano de conocer, compartir y mantener esos *valores morales fundamenta-*

(12) Téngase en cuenta que para la DSI, y para Benedicto XVI en particular, el *progreso humano fundamental* es el progreso de la conciencia moral en el reconocimiento de la *ley natural*, como proclamó ante el *Congreso Moral Internacional*, habido en Roma, en febrero de 2007, bajo el lema, *La ley moral natural: problemas y perspectivas*».

les en la vida política, en una sociedad como las nuestras, las llamadas sociedades democráticas, plurales en sus *ideologías* o concepciones globales del mundo, y laicas en su organización estatal, sociedades que son propiamente las que tiene más en cuenta la DSI, ha sido respondida en dependencia de la antropología teológica cristiana. Otra vez, sin ánimo de ser exhaustivo, más bien de mostrar lo decisivo, me remontaré a Juan Pablo II que desde su encíclica inicial, *Redemptor hominis* (1979) proclama que «Cristo Redentor... revela plenamente el hombre al mismo hombre... el hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo... debe... acercarse a Cristo» (n.º 10). Y en el itinerario de la DSI, el que hemos elegido aquí, los lugares al caso se multiplican por doquier: En 1991 la CA, rememorando a Pablo VI, proclamaba que «para conocer al hombre, el hombre verdadero, el hombre integral, hay que conocer a Dios» (n.º 55) (13). Esta consideración cristocéntrica y teocéntrica de la antropología cristiana es el quicio de las llamadas, junto a la *Veritatis splendor* (1993), *encíclicas antropológicas* (14), es decir, la *Evangelium vitae* (1995) y *Fides et ratio* (1998). En 1993, la VE rezaba de este modo: «... el Bien supremo y el bien moral se encuentran en la verdad: la verdad de Dios Creador y Redentor, y la verdad del hombre creado y redimido por Él. Únicamente sobre esta verdad es posible construir una sociedad renovada y... abrir el camino de la auténtica libertad de la persona» (n.º 99).

Este modo de razonar sobre la condición del ser humano sigue igual de presente en el todavía breve magisterio de Be-

(13) Cf. n.ºs 29 y 46; también, SRS 33 y 38;

(14) Cf. ARANDA, A., «La unidad entre cristología y antropología en Juan Pablo II. Un análisis del tema en sus catorce encíclicas», en *Scripta Theologica* 39 (2007/1) 37-72.

nedicto XVI. En su primera encíclica, *Deus Caritas est*, el año 2005, se hace eco de cómo la actividad caritativa de todas las confesiones cristianas apela a una misma motivación fundamental, «un verdadero humanismo, que reconoce en el hombre la imagen de Dios y quiere ayudarlo a realizar una vida conforme a esta dignidad» (n.º 30b); en esa caridad de la Iglesias cristianas, además, «siempre está en juego todo el hombre. Con frecuencia, la raíz más profunda del sufrimiento es precisamente la ausencia de Dios» (n.º 31c). Esta aproximación teológica a la identidad última del ser humano alienta, por supuesto, en el *Discurso Inaugural de Aparecida*, que la concreta así: «Con esta vida divina se desarrolla también en plenitud la existencia humana, en su dimensión personal, familiar, social y cultural... Donde Dios está ausente —el Dios del rostro humano de Jesucristo— estos valores (morales fundamentales) no se muestran con toda su fuerza, ni se produce un consenso sobre ellos. No quiero decir que los no creyentes no puedan vivir una moralidad elevada y ejemplar; digo solamente que una sociedad en la que Dios está ausente no encuentra el consenso necesario sobre los valores morales y la fuerza para vivir según la pauta de estos valores, aun contra los propios intereses» (n.º 4).

Luego la respuesta a la cuestión de la *posibilidad* de conocer, compartir y mantener esos *valores morales fundamentales*, al cabo «la ley natural», en nuestras sociedades, a la luz de la DCE y del posterior «magisterio» de Benedicto XVI, por ejemplo en sus *Discursos de Aparecida y de Rastibona* (15), puede resumirse en los siguientes términos: tales valores son plenamente accesibles a la razón humana *integral*, es decir,

(15) Cf. «Discurso de Rastibona», 12 de septiembre de 2006, en *Vida Nueva*, 2535 (2006) 24-30.

abierta a Dios. Por eso, Fe y razón son dos formas de conocimiento absolutamente coherentes y complementarias al referirnos a la verdad integral del ser humano y a la plenitud de su conciencia moral (16). El cristianismo no ha forjado en exclusiva esos valores fundamentales, y menos aún los inventado, sino que ha ayudado decisivamente a su descubrimiento. Su desvelamiento ha sido inequívocamente cierto en las sociedades modernas de Occidente, y se ha conseguido mediante el uso hermanado de la fe y la razón; sobre esto no hay duda; ahora bien, que esas sociedades los puedan reconocer al margen de la afirmación de Dios, y sobre todo, que los puedan consensuar y mantener en su integridad humana es, para la DCI, casi imposible.

Por tanto, «vivir una moralidad elevada y ejemplar», como se reconoce a los no creyentes como individuos, no equivale al reconocimiento de una moral civil autónoma; a partir de una razón laica, la moral siempre padecerá insuficiencias graves. ¿Está dicho todo? Veamos si es posible, con todo, detectar algún elemento novedoso en la enseñanza católica para la moral compartida de las sociedades democráticas (17).

(16) *Ibíd.*

(17) Cf. en cuanto a la DSI, Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 6 de agosto de 1993; *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995; *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998. Y en cuanto a la doctrina laica, CASANOVA, J., *Las religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2003; GAUCHET, M., *La religión en la democracia. El camino del laicismo*, Madrid, El Cobre, 2003; PÉREZ DÍAZ, V., *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza, 2003. PARRA JUNQUERA, J., «Los procesos modernos de libertar», en *Cuadernos del Instituto Social León XIII*, 5 (2006) 94-112.

III. LA FE CRISTIANA EN RELACIÓN A «LOS VALORES MORALES FUNDAMENTALES» COMPARTIDOS POR UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA Y PLURAL (18), O «SU CONCIENCIA MORAL COMPARTIDA»

Esta segunda cuestión representa un nuevo paso en el camino que estamos recorriendo. Si hemos visto que *los valores morales fundamentales* son algo muy *necesario*, muy *valioso* y *posible*, con matices sobre su fundamento trascendente, en una sociedad democrática, ahora nos preguntamos qué relación guarda con ellos la fe cristiana, y, por tanto, nuestra moral religiosa. Dicho de otro modo, ¿cuál es la manera de verse, o la pretensión de la moral cristiana en cuanto *a esos valores morales fundamentales* tan necesarios y valiosos en una sociedad democrática? Lo cual, nos damos cuenta, es tanto como preguntar por cómo se ve a sí misma la Iglesia en su relación con el Mundo, y es todo el debate sobre la condición secular del mundo y su autonomía peculiar; y cómo la Iglesia ve la posibilidad de una moral civil democrática y su propia moral en relación a ella.

Como fuera que estas cuestiones han sido muy estudiadas en la teología católica contemporánea, primero en relación al Concilio Vaticano II (*GS* y *LG*) y, después, en relación a la enseñanza moral de Juan Pablo II, vamos a intentar una perspectiva quizá menor, pero más peculiar; una perspectiva que sume

(18) Nótese que el título evita una formulación más convencional, en la que pensé originariamente, como «moral cristiana y moral democrática en las sociedades de tradición cultural cristiana». Quiero saber si se reconoce en la *DCE* la posibilidad misma de una moral civil democrática y no darlas por supuestas en el título.

algo a lo ya conocido. Me refiero al magisterio de Benedicto XVI y, en concreto, a si su primera y por el momento única encíclica, la *Deus Caritas est*, presenta alguna novedad en el tratamiento de las cuestiones que acabo de mencionar. Por tanto, no se trata de considerar esta encíclica en todos sus aspectos, ni de calificarla sin más ni más de *doctrina social*, sino de verificar «*si es cierto y por qué lo es*» que algo nuevo puede adivinarse en el modo como la encíclica se refiere a la moral de la justicia en una sociedad democrática. Eso nuevo puede estar en **las relaciones de la moral en general con la vida política** —desde ahora digo que no—, o en **la relación de la moral cristiana con una moral política civil**, de haberla —desde ahora digo que las diferencias, si las hay, son de detalle—, o en **la relación de la moral social cristiana, en su forma de DSI, con sus fuentes religiosas y racionales** —donde veo alguna novedad curiosa como mínimo—. Según donde esté la novedad, y si está, podremos hablar de uno u otro modo acerca de la posibilidad de una *moral civil* en las sociedades democráticas y del *papel de la moral cristiana en cuanto a esa moral civil*.

Evidentemente, me gustaría ayudar a responder con criterio y fundamento a las preguntas que circulan por ahí, entre nuestros críticos, sobre si la Iglesia Católica ha reconocido y asimilado la autonomía de las realidades temporales, con plena coherencia y respeto de la peculiar identidad de ambos, de la Fe y el Mundo, la Iglesia y el Estado, lo religioso y lo político, lo moral y lo científico; o de otro modo, si es verdad que la Iglesia, por medio de su moral religiosa, en las sociedades democráticas y culturalmente «cristianas», tiende al monopolio moral sobre ellas, como último reducto del neoconfesionalismo; o, bien al contrario, si debemos pensar que tal opinión

no es sino la injusta queja de un relativismo moral que, puesto al descubierto en sus frágiles consensos, se revuelve contra la moral «natural» que lo desnuda.

Desde luego, las cuestiones así planteadas, son muy importantes y están en boca de todos. Y como he dicho, salvo una, la más reciente y referida a la DCE en relación a las fuentes de la DSI y, por ella, **la posibilidad de una moral civil en las sociedades democráticas**, todas han sido muy estudiadas. Si vuelvo a ellas, además de por el encargo de este Curso de DSI, es porque se trata de cuestiones en absoluto cerradas, y, más todavía, porque una mala asunción de la autonomía del mundo, y de la naturaleza de la fe, haría fracasar la «*Ley de la Encarnación*» como estructura suprema del compromiso evangelizador, o como se decía antes, de «la economía de la salvación»; y, desde otro punto de vista, porque una mala asunción de esas autonomías (respectivas y relativas), podría llevar el secularismo al interior de nuestra fe. Dos modos antagónicos de fracasar teológicamente y pastoralmente por un error análogo.

Y ¿dónde se plantea la DCE su enseñanza sobre el proceder de la moral en las sociedades democráticas y plurales? Lo hace, en la segunda parte (19), al reflexionar sobre la relación entre caridad y justicia que constituye, directamente, su objeto preciso (20). Tras afirmar el vínculo intrínseco entre «el compromiso necesario por la justicia» y «el servicio de la caridad» (n.º 28), reclama que la *política* exija tener en cuenta dos hechos: que la *justicia*, virtud y actitud moral, tiene que regir la

(19) Cf. principalmente, n.ºs 26-30; también, 31-39; y, por supuesto, toda la encíclica.

(20) Sobre la importancia eclesial de la caridad, cf., mi trabajo, *Lectura de...* 423-424.

vida social y política, pero, segundo, que su concreción en estructuras sociales y estatales es competencia de la *política*. Por tanto, en la praxis política, hay un *cómo*, política en sentido inmediato, competencia directa de la sociedad y del Estado, y un *qué* o *para qué*, dimensión ética, sólo indirecta o mediatamente política, competencia de la moral (¿y de la Iglesia como su sujeto? Ésta es la cuestión, *el sujeto de esa moral política*).

La *política* es un procedimiento para determinar «las estructuras sociales y políticas concretas», pero su objeto y su medida intrínseca es la *justicia*, que tiene naturaleza ética (n.º 28). El Estado, suprema encarnación institucional de la política, intentará realizar la justicia aquí y ahora, pero sabiendo que antes del «cómo», hay otra pregunta más radical que dice así: «¿qué es la justicia?» (n.º 28). La DCE deja así, planteada la pregunta por la «*justicia*», y Benedicto XVI la responde en el Discurso Inaugural de Aparecida (Mayo de 2007): es compartir y respetar por las personas y las estructuras, «unos valores (morales) fundamentales» (n.º 4). Atender a ambas dimensiones a la vez, *cómo* y *qué*, es una cuestión central que concierne, dice, «a la razón práctica».

Y aquí surge **una pregunta** que nos ha de interesar hasta su feliz resolución: *¿En cuanto a la dimensión moral de la praxis política democrática, hemos de pensarla con dependencia de la Iglesia?* Me explico siguiendo la DCE. Esta «razón práctica o política», es decir, la razón política relativamente autónoma (n.ºs 28 y 29), «la razón política, económica y social», es directamente la encargada de instaurar unas estructuras sociales justas (21). En este sentido, el empeño político por realizar la sociedad más justa posible no es *inmediatamente* tarea de la

(21) También en *Aparecida* 4.

Iglesia, sino del Estado y de la sociedad. Pero esa razón política y su sujeto, el Estado, los partidos y todos los ciudadanos, están amenazados de ceguera por el interés y el poder. Y aquí, «política y fe se encuentran» (n.º 28). La fe es «una fuerza purificadora de la razón misma», *para que sea más ella misma*; tal es el lugar o servicio de la «*doctrina social católica*». Ésta no pretende la primacía de la Iglesia sobre el Estado, «tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento» (n.º 28), sino contribuir a la purificación de la razón y ayudar al reconocimiento y práctica de lo que es justo aquí y ahora. La «*doctrina social de la Iglesia*», sigue diciendo la DCE, argumenta «desde la razón y el derecho natural» (22), pero no es tarea de la Iglesia hacer valer políticamente ella misma esta doctrina, sino servir a la formación de las conciencias en la vida política. La construcción de un orden social y estatal justo, «mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde», es «un quehacer político, *directamente*», tarea política, y, *mediatamente*, un quehacer humano primigenio, y por ello, *moral*, tarea de la Iglesia, «mediante la purificación de la razón y la formación ética» (n.º 28), que es su contribución específica, hecha a través de una «argumentación racional» (n.º 28). Tal es la razón de que la

(22) Llama la atención esta referencia a la argumentación de la doctrina social de la Iglesia, «desde la razón y el derecho natural», sin añadir expresamente «a la luz de la fe». Estamos a las puertas de la moral civil. Comentaré este aspecto en la lectura crítica final. Cf. JUAN PABLO II., *Sollicitudo rei sociales* (1987), n 41; y *Centesimus annus* (1991) 54. En el tema, QUEREJAZU, J., *La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la teología moral social postvaticana*, Vitoria, Eset, 1993, 254-260. También mis trabajos, *Cita con la doctrina social de la Iglesia*, en *Lumen* 39 (1990) 20-35; y *Moral Social Samaritana. Nociones desde el cristianismo (I)*, en *Lumen* 53 (2004) 3-45.

Iglesia, expresión social de la fe, y el Estado, encarnación institucional de la política, siendo «dos esferas distintas» estén «siempre en relación recíproca» (n.º 28). La Iglesia, por tanto, en ningún caso «debe quedarse al margen en la lucha por la justicia» (n.º 28). La Iglesia se inserta en ella, *debe hacerlo*, nunca olvidemos esta fórmula, por la «argumentación racional» (23) y «despertando fuerzas espirituales» que allanen el camino de la justicia. Y en Aparecida, con más detalle, «sólo siendo independiente, (la Iglesia) puede enseñar los grandes criterios y los valores inderogables, orientar las conciencias y ofrecer una opción de vida que va más allá del ámbito político. Formar las conciencias, ser abogada de la justicia y de la verdad, educar en las virtudes individuales y políticas, es la vocación fundamental de la Iglesia en este sector» (n.º 4). Y concretando más, repitiéndolo y añadiendo un detalle a la DSI sobre la laicidad del Estado y el pluralismo de partidos, concluye: «el respeto de una sana laicidad... es esencial en la tradición cristiana

(23) Cita repetida en *Sacramentum caritatis*, n.º 89, (25 de febrero de 2007). Entiendo que apela a la aportación ética de la Iglesia, hecha en términos de razón moral natural. Su fruto en lo social, la DSI. Creo que la encíclica, no sé si a propósito, está dando un sí a la *moral política civil o laica*, pues dado que la Iglesia y la DSI argumentan racionalmente, nadie dejará esta vía como una exclusiva de la Iglesia, ni siquiera en cuanto a la «ley natural». A mi juicio, repito la idea, la encíclica abre un camino muy nuevo, pues «la argumentación racional» es la fuente común a todos los hombres y a la moral civil como moral compartida en las sociedades democráticas. Cf. CASANOVA, J., *Religiones públicas en un mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000. MARDONES, J. M.ª, *Religión y democracia*, en ÁVILA, A., (ed.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología*, Estella, Verbo Divino, 2006, 375-395. Por su sencillez y síntesis, MARTÍNEZ NAVARRO, E., *Ética cristiana y fe cristiana en un mundo plural*, Madrid, PPC, 2005. También mi trabajo, *Moral social samaritana. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, Madrid, PPC, 2005, 160 y ss.; y *Democracia, laicidad e Iglesia Católica*, en *Lumen* 54 (2005) 247-259.

auténtica... (pues en su defecto) perdería su independencia y su autoridad moral, identificándose con una única vía política y con posiciones parciales opinables» (n.º 4) (24).

Esto en cuanto a la Iglesia en su conjunto. Y ¿los laicos? Si el compromiso por la justicia en cuanto tarea política directa, es decir, estructuras justas en la sociedad y el Estado, es, sólo, *mediatamente*, competencia de la Iglesia, como hemos visto, «los laicos» sí lo tienen como un «deber inmediato» (n.º 29). Como ciudadanos del Estado que son, no pueden evitar la política en su concreción de instituciones y leyes, buscando su justa configuración, «respetando su legítima autonomía» (la de la política) y «cooperando con los otros ciudadanos» y «bajo su propia responsabilidad» (n.º 29), viviéndolo todo como expresión de su fe y, por tanto, como «caridad social» (n.º 29), pero, propiamente, no es la Iglesia en cuanto tal quien actúa en la política por ellos. Los laicos no son el largo brazo de la Iglesia en la política (25).

(24) Nótese la pretensión de que obviando ser una fuerza política más ya pueden evitarse «posiciones parciales opinables». No es poco, pero yo sería más autocrítico en esto.

(25) Me gustaría hacer en este momento dos advertencias. A esta forma de resolver la cuestión de los laicos cristianos en la vida pública, hace tiempo que le noto dos silencios. Uno, que de hecho divide con demasiada claridad los papeles de clero y laicos en cuanto a la política, dejando sin compromiso «político» al sacerdote y, por lo general, reservándole un rol de «clero-maestro» demasiado «paternalista». Participo de las razones que están tras esta solución, pero me temo que sea demasiado «clerical» en cuanto al concepto de «sacerdote», y demasiado desencarnada para el «sacerdote» en cuanto al significado social de su ministerio de «cristiano ordenado». Creo que hay que ahondar en esto. En segundo lugar, la otra carencia puede ser vista a partir de la reflexión de los cristianos que defienden que el compromiso político no ha de ser tan privada e individualmente desarrollado, sino explícitamente cristiano y asociado, no

Y, ¿dónde queda entonces la *caridad*? «La caridad siempre será necesaria, incluso en la sociedad más justa» (n.º 28). Siempre habrá situaciones «humanas» que la requieran y, además, el Estado no puede asegurar lo esencial en la atención a los necesitados: «una entrañable atención personal» (n.º 28). Además, en cuanto a la solidaridad en la vida pública, el Estado debe regirse por el «el principio de subsidiariedad», es decir, el que reclama dejar y aun facilitar la iniciativa a la sociedad en cuanto a la solidaridad. La Iglesia es «una de estas fuerzas vivas» creadoras de solidaridad (n.º 28) y pretende una ayuda integral, cuya negación sólo puede proceder del más craso materialismo.

IV. INTERPRETACIÓN DE ALGUNOS DETALLES DE DCE EN SU PROPUESTA DE UNA MORAL PARA LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

Hemos visto que la moral, *una conciencia moral* compartida, es algo muy *necesario*, muy *valioso* y, en principio, *posible* en una sociedad democrática; después hemos visto la idea que la Iglesia tiene de su implicación *moral* en la construcción política del mundo. Nada nuevo en cuanto a la relación general *entre moral y política* y *entre moral cristiana y vida pública*; a la vez, aparecían algunos detalles sobre la *DSI*, sus *fuentes* y su *servicio moral*, que nos podrían hacer pensar en la posibilidad de una *moral civil democrática específica*, que no contraria, a la moral cristiana. Se trata de

como un partido, pero sí como un grupo con opinión pública dentro del partido de que se trate. Eso sí, como tales cristianos, y no en representación de la Iglesia. Cf. GARCÍA DE ANDOÍN, C., *La colaboración de la Iglesia con la Comunidad Política y la Sociedad Civil*, en *Cuadernos. Instituto Social León XIII* 4 (2005) 151ss.

algún párrafo que resuelve con peculiaridad el lugar de la Iglesia y de la DSI en la sociedad civil y que permiten interpretaciones con cierta novedad. De hecho, las notas a pie de página ya han adelantado lo fundamental. Elijo dos aspectos o detalles.

a) Primer detalle: la DCE y la posibilidad de una moral civil en la vida pública de las sociedades democráticas

Esta mirada a ciertos «detalles» de la encíclica debe comenzar por cómo aprecia y acoge la mayoría de edad del mundo o, en otros términos, la *secularidad* de ese mundo en su ser profundo (26) y, en consecuencia, su *autonomía (moral)*, algo que en la teología moral social está en discusión y que la encíclica no deja del todo claro en el uso que hace del concepto «razón práctica». No lo siento diáfano. A mi juicio, al decir que la aportación de la fe, por medio de la moral (DSI), se lleva a cabo mediante la argumentación racional, o que la fe purifica a la razón de ese mismo modo, se está reconociendo la autonomía de la razón moral en la vida política, pues ésta se rige por una moral de la razón humana común, pero el sujeto que la ejerce es la Iglesia, y, en consecuencia, perdura la tutela de la Iglesia y de la fe sobre su sociedad. Es cierto que su aportación moral es para ayudar, contribuir, servir, ofrecer, no imponer, y hecha en clave de argumentación racional, pero ¿la hace sola, o a solas, como su competencia específica? No queda

(26) En cuanto al primero, la *autonomía de la realidades políticas* y en particular del *Estado*, ya está dicho que la encíclica, como no podía ser menos, la reconoce siguiendo lo que Concilio enseñó, «independencia, autonomía y colaboración al bien común» (GS 76); y lo repite al pedir a los laicos que su compromiso con el mundo lo realicen «respetando su legítima autonomía» (n.º 29).

claro. Creo que se reserva para la Iglesia la condición de sujeto peculiar y tutor de la moral en las sociedades democráticas. Mediante «la argumentación racional» y «como servicio», sí, pero con una cierta exclusividad en la tarea. Sé que se reconoce la política como realidad autónoma, relativamente desde luego como todo lo humano, pero al cabo como realidad autónoma, pero no es claro que se le reconozcan *recursos morales propios*, ¿se haya encontrado o no *con la moral de la fe religiosa!* Me refiero no sólo a las personas individuales, sino a las sociedades en cuanto tal. Pienso en la política laica inspirada en los derechos humanos. Pienso en la posibilidad de una ética pública laica, la «ética pública civil», a la que la Iglesia habría de sumar sus mejores logros, basándose en argumentos racionales y en su experiencia. El texto, insisto, no es claro al referirse a la «razón práctica» (n.º 27) o razón política, y cómo se purifica ésta no sólo por la fe, a través de la DSI y sus «argumentos racionales» (n.º 28), sino, igualmente, pues son *análogos*, por recursos *morales* propios de la razón humana en cuanto tal y con todos los sujetos de la sociedad civil; en otro lenguaje, falta un reconocimiento expreso del potencial moral de la «razón (natural) humana» en el ámbito de la política, sea o no que la política llegue a preferir el diálogo con la fe cristiana, o ésta concrete su moral política como DSI. ¡Y el Discurso Inaugural de Aparecida repite la misma ambigüedad! Cuando la DCE dice que la razón política necesita siempre purificarse debido al peligro de «ceguera ética» que la amenaza, es una apreciación muy lógica, pero pienso, a la vez, que «ceguera» es un concepto que se presta a interpretaciones demasiado ambiguas en cuanto a la relación de la fe con la política; es un lenguaje que apunta a una dependencia ética total; y de hecho allí se habla de la fe como «fuerza purificadora para la razón misma» (n.º 27 y 29), y de ninguna otra realidad moral autónoma, (u otros sujetos

sociales), que no enemiga; con todo, en el párrafo siguiente, y en referencia a la DSI, que aparece como la mediación preferente en esta tarea, se trata ya de «*simplemente* contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda...», teniendo en cuenta que «la DSI, argumenta desde la razón y el derecho natural», se inserta en la política «a través de la argumentación racional», ofreciendo «su contribución específica», «mediante la purificación de la razón y la formación ética», «... y despertando fuerzas espirituales». Y en Aparecida, que la Iglesia tiene por vocación fundamental, «(ser) abogada de la justicia y de los pobres... enseñar... orientar... educar... ofrecer...».

En consecuencia, propongo que hagamos la interpretación más conforme con la teología del mundo «posvaticana» y con la democracia laica y la necesidad en ella de una *moral pública civil*, también de los cristianos, con sus virtualidades purificadoras autónomas. Reconozco que la encíclica no deja entrever la cuestión de la *moral civil* en una democracia, pero tampoco la niega, y hasta cabe intuir la en su apelación a que la Iglesia interviene moralmente en la política por medio la «argumentación racional» y, su mediación cualificada, la DSI formulada a la luz de «razón y el derecho natural» (n.º 28). ¡Este es, precisamente, el comienzo de la *moral civil*!

b) Segundo detalle: la DCE y el aprecio de una «sana laicidad» donde la Iglesia es parte de la sociedad civil y el Estado, neutral, pero no indiferente

El otro aspecto en mi acercamiento a la encíclica, partiendo de la cuestión recién entrevista de la *secularidad* del mundo, verificada como *autonomía* de la política y de la moral (civil)

que la debe regir, debe referirse a su supuesto pre-político, la cuestión de la **laicidad** de los Estados Democráticos y, por ende, la de la Iglesia como miembro de la *sociedad civil* democrática y partícipe del crecimiento de su *moral civil*. La democracia necesita resolver la cuestión de la *pluralidad ideológica* de la sociedad, «todos los pluralismos sociales», es decir, la cuestión de cómo facilitar la convivencia de todas las cosmovisiones, «religiosas» u otras, en una sociedad democrática, y qué relación ha de guardar el Estado con todas ellas, haciendo posible su propia *neutralidad cosmovisional*, que no su *indiferencia*; pues reconoce la soberanía de la sociedad o protagonismo cívico, ¡y se nutre «moralmente» de él!, con concreciones varias de sana laicidad, que no de *laicismo*. Es la cuestión de la laicidad del Estado. Veamos. La *esencia de la laicidad* no está seguramente en la separación Iglesia-Estado, o de religión y política, entendidas al pie de la letra, sino en el lugar y papel de la conciencia individual, asegurando esa *libertad* para todos y cada uno de los ciudadanos y grupos (Émile Poulat), es decir, de manera *igual* y, a la vez, *peculiar*; una laicidad donde «vivir juntos» no impida «ser diferentes», y al contrario, donde «ser diferentes» (lo peculiar) no niegue que «somos iguales» (la justicia); por tanto, una laicidad «abierta» a todas las diferencias, ¡qué no sean *injustas!*, frente a una laicidad «racionalista» y «excluyente» de las particularidades incómodas pero legítimas (27). Esta comprensión de la *sana laicidad* como *dimensión constitutiva del Estado Democrático*, es decir, ¡de la *organización política* en su conjunto!, para ser cierta, es ya claro que necesita a su base de una *sociedad civil* de ciudadanos, asociaciones e instituciones, iguales en derechos y en deberes. La

(27) Cf. PARRA JUNQUERA, J., «Los procesos modernos de libertad», en *Cuadernos del Instituto Social León XIII* 5 (2006) 94-112.

Iglesia, entonces, es una de esas instituciones que en la *sociedad civil* se empeñan legítimamente en inspirar y basar la vida social en una peculiar concepción moral de la existencia, y, en nuestro caso, en los principios y pautas del Evangelio, y hacerlo por los cauces democráticos al uso, como ejercicio de la libertad de los ciudadanos y sus asociaciones, y de acuerdo con los principios de *participación, subsidiariedad, solidaridad y racionalidad*, es decir, con formas dialógicas y argumentos de razón.

¿Dice algo de esto la *DCE*? La encíclica esto lo reconoce en cuanto al ejercicio de la caridad por la Iglesia, que es «una de esas fuerzas vivas», a las que el Estado debe reconocer y ayudar como iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales (n.º 28), pero no consta en ella un planteamiento a fondo del tema de la *laicidad y sus consecuencias* en cuanto a la moral en la vida pública. Y en el Discurso Inaugural de Aparecida, todavía es más clara la advertencia de que sin Dios, «donde Dios esté ausente», «estos valores fundamentales no se muestran con toda su fuerza, ni se produce un consenso sobre ellos»... la Iglesia, independiente de la política de partidos, puede y debe «formar las conciencias», «orientarlas», y «enseñar los grandes criterios y los valores inderogables». No dice que sea un trabajo de su exclusiva responsabilidad, sino que es «su vocación fundamental en este sector».

La sociedad civil y la laicidad con ella coherente, no son objeto de atención por la *Deus Caritas est*, ni directamente quizá era necesario que lo fueran (28), pero la resolución de las

(28) La cuestión de la *laicidad*, en sus diversas acepciones, y reclamándola para la Iglesia como sana laicidad, sí ha sido objeto de atención principal por Benedicto XVI, en intervenciones públicas posteriores a la *DCE*. Digna de destacar ha de ser su «*Discurso al 56º congreso nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos: La laicidad y las laicidades*», el 9 de diciembre

preguntas sobre la *justicia*, por comparación con las de la *cari- dad*, sí deja entrever que la encíclica sigue pensando en una Iglesia con *cierta exclusividad* en el ámbito de *lo moral* y con cierta preponderancia en cuanto a su moral en la vida pública de las democracias; muy cerca del mundo, junto a él, pero fuera de la sociedad civil (29); presentado todo, eso sí, en clave

de 2006, donde argumenta siguiendo la GS 36, así: «A la luz de estas consideraciones, ciertamente no es expresión de laicidad, sino su degeneración en laicismo, la hostilidad contra cualquier forma de relevancia política y cultural de la religión; en particular, contra la presencia de todo símbolo religioso en las instituciones públicas. Tampoco es signo de *sana laicidad* negar a la comunidad cristiana, y a quienes la representan legítimamente, el derecho de pronunciarse sobre los problemas morales que hoy interpelan la conciencia de todos los seres humanos, en particular de los legisladores y de los juristas. En efecto, no se trata de injerencia indebida de la Iglesia en la actividad legislativa, propia y exclusiva del Estado, sino de la afirmación y de la defensa de los grandes valores que dan sentido a la vida de la persona y salvaguardan su dignidad. Estos valores, antes de ser cristianos, son humanos; por eso ante ellos no puede quedar indiferente y silenciosa la Iglesia, que tiene el deber de proclamar con firmeza la verdad sobre el hombre y sobre su destino». Y prosigue, «Tenemos el deber de hacer comprender que la ley moral que (DIOS) nos ha dado, y que se nos manifiesta con la voz de la conciencia, no tiene como finalidad oprimirnos, sino librarnos del mal y hacernos felices. Se trata de mostrar que sin Dios el hombre está perdido y que excluir la religión de la vida social, en particular la marginación del cristianismo, socava las bases mismas de la convivencia humana, pues antes de ser de orden social y político, estas bases son de orden moral». Cfr: también, *sobre Benedicto XVI y la sana laicidad del Estado*, sus intervenciones siguientes: *Discurso en las Jornadas de Estudio sobre Europa* (30 de marzo de 2006); *Discurso a los Obispos Italianos* (18 de mayo de 2006); *Entrevista en la RTV Alemana* (5 de agosto de 2006); *Discurso de Rastibona* (12 de septiembre de 2006). Para más detalles, INFUESTA, J., *Benedicto XVI. Las sorpresas de un pontificado*, Madrid, San Pablo, 2006, 228-230.

(29) Reconocerse «sociedad civil» es compartir derechos y deberes, y compartir una argumentación moral, no sólo religiosa o teológica, sino también plenamente laica. Esta segunda es la *argumentación* significativa

de servicio y desde la «argumentación racional» (n.º 28), lo cual encierra potencialidades no sé si del todo previstas, como he dicho; pero, *prima facie*, parece que todavía hay un déficit en el reconocimiento de la *secularidad* moderna, de la *autonomía* y *laicidad* de las comunidades políticas, complejas y plurales, donde llevaremos a cabo la *evangelización*, y más aún, de la posibilidad de una *moral civil* compartida en la *sociedad civil* de los iguales. Por tanto, la *DCE* dice sí a una sana laicidad del Estado, pero ella misma no se reconoce sociedad civil. Y no es que no pueda plantearse con libertad la moral cristiana en una sociedad democrática, ¡faltaría más!, más aún si se propone en claro lenguaje de razón natural, sino que debe reconocerse el ámbito al que pertenece su verdad y la pretensión diversa que puede exigirse en cada uno de ellos, el de la fundamentación particular y el de la concreción normativa, el religioso y el ético, el de la fe y el de la razón natural, el de la comunidad de los creyentes y el del juego democrático por una moral civil compartida. Inseparables, irrenunciables ambos, pero específicos en tantos sentidos.

Sin embargo, ya está dicho que al referirse Benedicto XVI a la doctrina social de la Iglesia escribe que ésta argumenta, «desde la razón y el derecho natural», sin añadir expresamente «a la luz de la fe» (30). Precisamente, la doctrina social de la

para todos, mientras que la otra lo es sólo para los creyentes y, su fin, el anuncio del Evangelio, acto legítimo ante toda la sociedad donde los haya, pero peculiar y propio en su naturaleza y fuentes.

(30) La misma idea la repetirá en *IV Congreso Eclesial Italiano*, celebrado en Verona, en octubre de 2006, cuando dice, «La fe cristiana purifica la razón y la ayuda a ser ella misma: con su *doctrina social, argumentada a partir de lo que está en conformidad con la naturaleza del ser humano*, la Iglesia contribuye a hacer que lo que es justo pueda ser eficazmente reconocido y después realizado».

Iglesia anterior venía reclamando su estatuto de *teología moral social*, lo cual requiere siempre, entre sus fuentes de argumentación, la Revelación, es decir, la fe. A mi juicio, cierto es que lo decía, pero no era rigurosamente hablando *teología* (31). Pero volviendo a esta Carta, si argumenta desde «la razón y el derecho natural», estamos ante un conocimiento filosófico con hondas raíces en la historia del cristianismo, una especie de «filosofía social cristiana» o, con más pretensión, de «ética social cristiana», que tiene que aclarar su relación con la ética social de los derechos humanos, es decir, la moral civil de las democracias en cuanto tal. Pero si su modo de proceder es «la argumentación racional» (n.º 28), «la razón y el derecho natural», ya estamos a las puertas de la *moral civil*. Por este camino se ve que la encíclica no se plantea del todo reconocer en las democracias una *moral civil compartida*, a cuyo crecimiento ella misma colabora críticamente, y en determinados contextos como sujeto cultural preferente; o reconocer que la dimensión moral de la realidad no es de su exclusiva competencia, es decir, tanto dentro como fuera de la comunidad cristiana, lo haga en lenguaje creyente o de fe, o lo haga en términos de razón moral natural, como la encíclica asegura de la DSI (n.º 28a). *Pero vamos por un camino que resultará inexorable en su destino.*

V. UNA CONCLUSIÓN GENERAL A DEBATE

Hemos reflexionado sobre algunas dificultades y posibilidades que proceden de la DCE, en torno al reconocimiento de la autonomía propia del Mundo y de la fe, y en torno a una

(31) Cf. CALLEJA, J. I., «Moral Social Samaritana. Noción desde el cristianismo», en *Lumen* 53 (2004) 43-45.

moral civil compartida y, antes, a la Iglesia como miembro egregio de la *sociedad civil*. No es éste el momento de hacer el mismo examen sobre el Estado laico, por ejemplo, el español. Lo he hecho en otros lugares y de allí tomo estas conclusiones, hoy, válidas (32).

¿Dónde están las dificultades en el proceso de asunción de la laicidad por el Estado Democrático Español, según pienso? En la mala intelección de la *secularidad* y la *laicidad*, de la *sociedad civil* y de la *religiosidad* (33), por un Estado, el español, y probablemente por otros con más «empaque» en Europa (34), confundiendo *neutralidad* religiosa del Estado y «*neutritud*» o indiferencia; Gobierno del Estado y Estado de todos

(32) Cf. mi trabajo *Moral civil, sociedad civil y papel de las Iglesias en la sociedad*, en *Cuadernos del Instituto Social León XIII* 5 (2006) 163-180.

(33) Un ejemplo, estas palabras del Presidente Rodríguez Zapatero, el domingo 22 de julio, y publicadas al día siguiente por *El País*, y que teniendo de fondo la EpC, rezan así: «Ninguna fe puede oponerse a las leyes, que emanan de la soberanía popular; a través del Parlamento» p. 22. El Presidente ni por asomo se plantea que podamos estar ante un problema moral previo al juego democrático. Un debate moral, lo transformas en religioso, y ya está superado. Eso sí, tiene razón en que sólo el procedimiento democrático puede sacarnos de ese embrollo.

(34) Me refiero, claro a está, a Francia. Pensemos en este texto de Rafael AGUIRRE: La laicidad exige tomar medidas contra el adoctrinamiento ideológico teocrático, totalitario y fanático. En este marco hay que entender la propuesta de Sarkozy, que me parece muy digna de consideración. No se puede permanecer en los esquemas de un laicismo dogmático, que no responde a las situaciones actuales.

Como ha dicho muy acertadamente G. Kepel, en los suburbios de las grandes urbes europeas (París, Londres...) se juega el futuro del Islam, la orientación que en él va a prevalecer, porque es en estos lugares donde se está confrontando con la modernidad y con la democracia. No nos engañemos: el fanatismo islámico desarrolla virtualidades endógenas de esa fe

los ciudadanos; sociedad civil y asociaciones laicas; moral civil y leyes democráticas; razón laica y verdad humana; razón religiosa y prehistoria. Y por parte de la Iglesia, una mala intelección de la *religiosidad*, de la *laicidad* y la *secularidad*, y de la *sociedad civil*, confundiendo razón religiosa y razón humana; moral religiosa y moral natural; peso sociológico del catolicismo y justicia histórica; derecho internacional y razón moral.

Urge discernir desde el postulado de *laicidad*, como *presupuesto* prepolítico de derechos y deberes fundamentales compartidos por todos y como *método*, para hacer posible en la *vida pública* la expresión de todos los pluralismos sociales: los políticos, los ideológicos y los metafísicos. Quizá el primer peldaño sea que la Iglesia se reconozca parte de la sociedad civil, y no fuera de ella, como otra sociedad, y que Estado y su Gobierno se reconozcan vicarios democráticos, desde luego, de la ciudadanía soberana, religiosa o no.

En todos los supuestos, y a mi juicio, ni la Iglesia acierta cuando cree que la presencia decisiva del cristianismo en la cultura de Occidente obliga políticamente a unas consecuencias absolutamente *concretas*, formuladas según sus criterios, en materia moral y legal; ni el Gobierno acierta cuando pien-

religiosa, que no se superarán si no introduce en su seno el espíritu crítico y la tolerancia. En Occidente hay que replantear el tema de la laicidad, conquista irrenunciable de la modernidad e inseparable de la democracia y, al mismo tiempo, superar tratamientos políticos discriminatorios (problema palestino) e impedir que los barrios de emigrantes árabes se conviertan en bolsas de marginación social, porque todo esto sirve de caldo de cultivo a la ideología fanática más expansiva y peligrosa de nuestros días, como se está poniendo de manifiesto en la respuesta bárbara y absolutamente desproporcionada ante unas caricaturas, en mi opinión desafortunadas, de Mahoma.

sa que la Iglesia Católica es, fundamentalmente, un peso muerto en el camino de la modernización cultural del país y, esa modernización, una tarea histórica que compete por derecho propio, y casi en exclusiva, a los grupos sociales que han ganado unas elecciones. Pero este mal, en honor a la verdad sea dicho, se contagia sin remedio de izquierda a derecha y de naciones a estados, en todas partes y en todas las direcciones.

VI. ALGUNAS ACTITUDES PRÁCTICAS Y PASTORALES DE LOS CRISTIANOS EN LA VIDA PÚBLICA

La *última perspectiva* que propongo, la elijo entre otras posibles, se refiere al aspecto más práctico del tema. Ante el pluralismo de las sociedades concretas y la diversidad de sus convocatorias en la vida pública, *¿qué actitudes políticas y pastorales deberíamos primar los cristianos, como individuos, y la Iglesia como realidad social, en orden a nuestro propósito de evangelización liberadora? Veamos.*

- La primera de esas actitudes viene con la *laicidad* misma, pues sabemos que ésta se expresa a través de hábitos *democráticos* y *tolerantes*, en todos, ante el debate cosmovisional, moral y político de nuestras sociedades. Todo nos incita como oportunidad y tarea a un compromiso cívico más y más democrático.
- A la vez, necesitamos mantener un talante muy *crítico*, en el sentido más preciso del término, considerando la vigencia cultural de que gozan los llamados «procesos de descrédito de lo religioso», es decir, su consideración como pensamiento y convicciones anacrónicos, casi siempre, y totalmente subjetivos, siempre.

- Además, ha de ser algo muy nuestro recordar que una sociedad tan racional, argumentativa y procedimental como la nuestra, sigue teniendo su mínimo moral inexcusable en los derechos iguales de los más débiles. ¡Basta de racionalidades democráticas «inocentes»!
- Sabemos que la ley debe proteger aquello que es imprescindible para el bien común, y esto exigimos de su parte, pero el *cambio de ideas es un acto de libertad* que corresponde, en conciencia, a cada ciudadano. Si hay que practicar, en su caso, la objeción de conciencia, hablemos directamente de esto y veamos cuándo, cómo y por qué.
- Sabemos vivir en medio de un *pluralismo social y eclesial incómodo*. En el caso de la Iglesia, sabemos de los criterios capaces de sostener el equilibrio imprescindible en esa experiencia; hablamos de Jesucristo, los pobres, la caridad y la comunión en la tradición viva de la Iglesia; en el caso de la sociedad, hablamos de los derechos humanos y del principio de solidaridad.
- Vigilamos el respeto de los derechos *humanos en la Iglesia*, y en nuestra acción pastoral, y su recuerdo no nos incomoda por «política», sino por lo que tiene de interpelación «moral» y «evangelizadora». Además, si se piensan desde la fraternidad evangélica, mejor se podrá reconocer su riqueza de matices y efectos democratizadores en la Iglesia (35).
- Queremos servir, sin ignorar aquello en que el *mundo quiere ser servido*; aspiramos a un discernimiento, de ida y vuelta, entre la Iglesia y los diferentes grupos de

(35) Cf. VELASCO, D., *Derechos humanos y Doctrina Social de la Iglesia: del anatema al diálogo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2000.

la sociedad. Cómo y en qué quiere la gente ser servida y si podemos hacerlo, o no, y por qué, estas son las preguntas que nos ocupan.

- Más allá del *derecho*, «la legalidad» que nos pueda asistir, como Iglesia, en una sociedad democrática, nos importa cómo somos *percibidos* por esa sociedad a la que queremos evangelizar y por qué razón las cosas suceden así.
- Creemos que la mejor aportación cristiana a estas sociedades, plurales, complejas y hasta desconcertadas, ha de consistir en *hombres y mujeres de fe, sí*, pero con otros hábitos de juicio y de consumo, otra mentalidad o cultura, una manera de sentir e interpretar el mundo que destaca el ser sobre el tener, lo nuestro sobre lo privado y corporativo (36).
- Valoramos la importancia de *una comunidad cristiana* para vivir la fe con toda la riqueza de sus expresiones; creemos que en ella puede animarse alguna forma de presencia pública y hasta de vida alternativa y, en todo caso, hallar numerosos estímulos para hacer más fácil la sintonía con la vida en todas sus expresiones.
- Sabemos, *por fin*, que nada ni nadie nos librára del esfuerzo requerido por un discernimiento prudencial, hecho a la luz del Evangelio, muy atento a una específica situación local (OA 4) y al modo de vida de cada uno. Al fin y al cabo, se trata de aceptar y de ejercer la mayoría de edad que, como cristianos y ciudadanos, nos corresponde.

(36) Sobre la cuestión de una cultura específicamente cristiana, en una de las propuestas más primitivas, la de la Conferencia Episcopal Italiana, Cf., *Evangelizzare il sociale*, en *Il Regno Documenti I* (1993) 11-30. (Aprobado el 29-X-92.)

PODER POLÍTICO Y PODER ECONÓMICO EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN

ARTURO GARCÍA LUCIO
Secretario Social. San Sebastián

INTRODUCCIÓN

Actualmente la reflexión social que hagamos estará viciada de raíz si la hacemos al margen de su encuadre en un mundo que discurre hacia un modelo globalizado. Creo que éste es el marco adecuado y necesario para explicar cómo suceden estos fenómenos y desde el que podemos decir con mayor grado de «verdad» por qué suceden.

No es éste el momento de hablar del por qué y cómo de la globalización actual, sino verla como una realidad que está afectando, positiva y negativamente, a todas las dimensiones de la existencia.

Merece la pena que, desde un principio, quede clara la postura personal desde la que realizo el análisis y su posterior valoración, pues hay diversas maneras de enfocar la realidad, al ser distintos los lugares en los que nos situamos para ver y plurales las finalidades de nuestra mirada. Con lo cual, el diagnóstico resultante será diferente.

Preguntémonos desde dónde miramos la realidad, qué medios de conocimiento utilizamos, cuáles son los previos que te-

nemos en el inconsciente (a favor o en contra), hasta dónde llega el análisis crítico del método utilizado... Porque todos tenemos experiencias concretas de cómo el mismo hecho es percibido de manera diferente dependiendo de la perspectiva que se adopte. Y quiero poner como ejemplos, entre otros muchos posibles, el libro del conocido escritor uruguayo Eduardo Galeano, *Patas arriba. La escuela del mundo al revés* (1), que nos ayuda a reflexionar sobre la realidad social contemplándola desde los últimos, desde los que sufren las consecuencias de las decisiones que toman los poderosos, para así poder contrastarla con tanta información que nos llega desde el primer mundo. También me resulta muy sugerente el esfuerzo realizado por el excelente actor y director Clint Eastwood, en sus dos películas. *Banderas de nuestros padres* y *Cartas desde Iwo Jima*, en que se nos muestran las diferencias de vivencias entre combatientes de ambos bandos. Y es que, el ponerse en diversas perspectivas, en el lugar de los otros, dejarles hablar a ellos... pienso es la manera más adecuada de acercarse al conocimiento de la verdad total.

Pues bien, ¿cuál es mi posición? He intentado seguir el método de Clint Eastwood, aunque él no fuera el inventor, ponerme a mirar la realidad desde diversos ángulos (sobre todo porque los medios de análisis provienen del Norte, de los países beneficiados), pero no olvidando el enfoque desde la realidad de los últimos, pues es la orientación que debemos adoptar si queremos ser fieles al Evangelio del Señor Jesús. Es de esta fuente de donde obtengo valores y criterios para juzgar éticamente la realidad.

No trato de dar lecciones a nadie, sino ayudar a reflexionar por medio de explicitar mi pensamiento sobre unas reali-

(1) Primera edición española en Siglo XXI el año 1998.

dades que están ahí. Pero alertando sobre los peligros de aceptar acríticamente lo que nos dicen los medios de comunicación social a los que nos sentimos más apegados, sin fijarnos desde dónde y al servicio de quién se dicen.

Quisiera que mis palabras fueran un recordatorio de la sangrante situación en la que vive la mayoría de la humanidad, también una parte significativa de ciudadanos de la Unión Europea (UE) o de los habitantes de esta vieja piel de toro, España, en que estamos, tal como se desprenden de las estadísticas e informes de organismos oficiales, públicos y privados, nada sospechosos de veleidades revolucionarias, para que nadie tenga motivos de rechazar lo que diga tachándolo de demagogia.

I. SOBRE EL PODER

Como la palabra clave es «poder», lo primero que debemos hacer es determinar qué entendemos por ello y cómo se manifiesta.

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua, entre las variadas acepciones del término, dice: «dominio, imperio, facultad y jurisdicción que alguien tiene para mandar o ejecutar algo».

El profesor José Antonio Marina lo populariza afirmando que podemos hablar de poder en «dos sentidos distintos. Uno: poder es la capacidad de hacer algo por sí mismo. Es eficacia y libertad. Dos: poder es conseguir que otros hagan lo que yo quiero. Es dominación» (2).

(2) Artículo en la revista *El Semanal*, 743 (20 enero 2002), p. 72.

En sentido amplio, poder corresponde a la posibilidad de un individuo o grupo de hacer o de modificar los actos de otro haciéndole actuar conforme a la voluntad del que lo ejerce y a pesar de que pueda darse alguna resistencia.

El poder es una realidad con la que nos encontramos permanentemente. A partir del momento en que existe un grupo aparece el fenómeno del poder; que adquiere diversas formas y son distintos los sujetos que lo pueden ejercer. En este momento nos interesa ver las relaciones entre las dimensiones política y económica del poder en una sociedad que busca crecer en democracia. En ésta, quien detenta el poder político no lo tiene para su propio interés, sino para contribuir decisivamente a la obtención del bien común. Los diversos intereses en el seno del grupo plural pueden desembocar en conflictos que serán canalizados en la medida en que se reconozca un poder capaz de arbitrarlos.

Hablamos de poder concreto, ejercido en el ámbito histórico y en la esfera social, que se expresa en decisiones económicas (qué, cómo, para quién se produce) y estructuras e instituciones socio-políticas (Gobierno y Administración a todos los niveles). Norberto Bobbio, analizando el poder y sus diversas expresiones, afirma que el poder político está caracterizado por la exclusividad del uso de la fuerza respecto a todos los grupos que actúan en un determinado contexto social, y que el poder económico utiliza la posesión de ciertos bienes, necesarios o supuesto tales, en una situación de escasez, para inducir a aquellos que no los poseen a tener cierta conducta (3).

(3) BOBBIO, N., y MATTEUCCI, N., *Diccionario de política*, voz *Política*, Siglo XXI, Madrid, 2002, 1240 ss.

En suma, se trata de analizar los espacios donde se toman decisiones que afectan a la vida concreta de la sociedad.

Como habrán observado, mi opción no es por separar poderes (político, económico, militar...) en compartimentos estancos y cada uno con sus propias reglas de funcionamiento, tal como lo hace el pensamiento neoliberal; sino verlo como una única realidad con diferentes manifestaciones, tal como sucede en la actualidad. No digo que deba ser así o que esté bien, sino que hoy es así de hecho. La división de la realidad social en campos separados es puramente formal, académica. Nos ayuda a explicitar el análisis (funcionado mucho la cláusula *coeteris paribus*, es decir, permaneciendo igual el resto). La realidad es mezcla de todos los aspectos humanos, y sus correspondientes condicionamientos físicos, con muchas interinfluencias, aunque en determinado momento uno de estos campos aparezca como el dominante. El economicismo moderno intenta invadirlo y explicarlo todo, pues la cuestión ya no es sólo poseer sino dominar. S. Strange (4) plantea algo tan básico como quiénes están en condiciones de ofrecer seguridad o amenazarla; quiénes controlan la concesión de créditos, el acceso a la información, al conocimiento, o determinan las estructuras de producción. Y para ello, plantea tres hipótesis que merece la pena recordar: 1.^a El poder se ha desplazado verticalmente, cada vez hacia Estados más fuertes cuya influencia supera ampliamente sus fronteras; 2.^a El poder se desplaza horizontalmente, de los Estados a los mercados y, por tanto, la autoridad se tenderá a medir por cuotas de mercado; y 3.^a Una parte del poder se evapora, en la medida que nadie lo ejerce o se difumina al ser ejercido por pequeños actores.

(4) *La retirada del Estado. La difusión del poder en la economía mundial*, Barcelona, 2001.

Si los manuales convencionales de Teoría Política hacen la distinción entre poderes (no sólo la triada tradicional: legislativo, ejecutivo y judicial, dentro del aparato de poder del Estado, que ya está cambiando (5), sino de actividades sociales (economía, cultura, familiar, religiosa,...) ejercidas por personas diferentes y con autonomía. Cuando la sociedad se ha globalizado la tendencia es a la concentración del poder en pocas personas o instituciones, con una finalidad esencialmente crematística. Se consolida y amplía la dominación al servicio de lograr mayores beneficios. Ejemplo típico de ello es la misma sociedad norteamericana, en la que los candidatos al poder político deben contar con el respaldo de algunos de los grandes grupos transnacionales. Quien acceda a dicho poder deberá pagar el «favor» que le han hecho por medio de la concesión de suculentos contratos y/o con fuertes exenciones fiscales, o cambiando la legislación para permitir determinadas actividades. Con una importante, por no decir única, regla a seguir: permitir o favorecer el beneficio privado sin límites.

(5) La concentración del poder real al interior del aparato del Estado es un fenómeno que coge fuerza mediado el siglo xx y se realiza a favor del Ejecutivo, al que se le reconocen nuevas competencias en los ámbitos económico y social. Ello se advierte en la importancia que adquiere el Presupuesto General del Estado, elaborado por el Ejecutivo según la política económica que desee seguir, aunque después sea debatido y aprobado por el Legislativo. En la medida que el Ejecutivo ve reconocida una ampliación de funciones y poderes, va a sufrir mayores presiones por parte de grupos sociales concretos, que ejercen su poder. De manera que surge la pregunta de si el Ejecutivo utiliza el poder según la voluntad y el bien generales. Por otra parte, existen centros en los que se preparan los grandes dirigentes políticos y empresariales, de manera que resultan intercambiables (la tecnoestructura).

Convencionalmente, se suelen plantear los temas así: ¿El Estado debe sostener, contener o dejar libre los precios?, ¿y desplegar una política de ayudas a regiones desfavorecidas?, ¿instituir un salario mínimo digno para los trabajadores?, ¿hay que primar a los inversionistas para que lo hagan?, ¿proteger a las industrias incipientes o favorecer la apertura de mercados, la fusión o la absorción?, ¿cómo asumir una reestructuración industrial que reduzca el empleo en nombre de la productividad y de la competencia?

Podríamos continuar con el catálogo de situaciones y preguntas sobre el modelo de acción económica del Estado, pues todo ello forma parte de la política económica, que es un aspecto particular de la política general. Pero también debemos plantear otras que manifiesten la presión de los agentes económicos sobre la Administración pública: ¿qué papel juegan las organizaciones patronales y sindicales en la orientación de la política económica seguida por la Administración?, ¿por qué se producen huelgas salvajes en los servicios públicos determinados días?, ¿es posible llegar a acuerdos laborales por la vía pacífica?...

Hagamos un breve *excursus* sobre la evolución de cómo se entiende la democracia en su función de servicio a la convivencia pacífica de los ciudadanos. La idea moderna de democracia nace como crítica a los privilegios feudales, por parte de una burguesía que va adquiriendo un poder socio-económico cada vez mayor. Con la modernidad y el pensamiento ilustrado, aparece la idea de una democracia liberal que sirve muy bien a los intereses de quienes han triunfado y la vida les sonríe, porque van a disponer de medios que les permitan disfrutar de su estatuto de ciudadanos, ya que son propietarios y pueden ser libres. Una democracia hecha a la medida de sus

intereses de clase, dándoles así legitimidad porque los han hecho coincidir con los de la nación, que garantiza la libertad y el orden, dejando campo libre para afirmar los propios intereses y ocultando sus consecuencias negativas para los débiles. Era evidente que esta democracia no representaba la voluntad de todo el pueblo y adornaba de guinaldas jurídicas las cadenas reales para la población con menos posibilidades económicas, que era la mayoría.

Y el pueblo, que había permanecido alejado del poder, toma conciencia de su degradante realidad y cree posible cambiar la situación, no buscando la libertad sino la justicia y la igualdad, creando las condiciones de vida que garanticen estos derechos para todos. Pero ¿cómo gestionar el poder, cuando la división social impide realizar una política unitaria y coherente?, más aún experimentando que si se quieren cambiar las cosas es necesario un poder fuerte.

El fundamento de la democracia es el ser humano en su dimensión comunitaria. Si quiere realizarse como persona (finalidad última de la existencia), sabe que debe salir de sí mismo, reconocer a otros seres humanos y entrar en comunicación con ellos, para construir juntos un futuro común. Buscará la integración de todos los semejantes, luchará contra la exclusión... Pero esto choca de plano con una mentalidad individualista y con una lógica de mercado que progresivamente lo va invadiendo todo, de manera que lleva a remolque a la misma actividad política. Si la democracia responde a la pregunta ¿dónde reside el poder?, afirmando que es en el pueblo y su opuesto es la tiranía; cuando es mediada por el individualismo, la pregunta se transforma en ¿cuáles son los límites del poder político para dejarme libertad de acción y no caer en el absolutismo? Hasta aquí el *excursus*.

Hoy se tiende a describir el mundo como una red de intercambios en los que cada agente tiene un poder de acción y decisión diferente (*poliarquía*). Los espacios de intercambio y los niveles de poder inducen determinados efectos de dominación que es preciso tener en cuenta, aunque de fondo siga estando presente la misma cuestión: ¿hay alguien o algo que dirija todo esto? La crisis que se manifiesta en la década de los setenta del pasado siglo es algo más que económica, por el incremento del precio del barril de petróleo y otras materias primas. Se trata de la ruptura entre los intereses del capital, que ya cuenta con nuevos agentes, y los del Estado nación.

2. ¿QUIÉN DETENTA EL PODER HOY?

En teoría política se mantiene que el poder político quiere ser soberano, en el sentido de actuar como árbitro de todos los demás poderes y como factor para encauzar los conflictos que surjan en la convivencia. Desde el renacimiento, el actor internacional por excelencia ha sido el Estado-nación, con soberanía reconocida por los otros Estados. Actualmente, el proceso globalizador trata de romper o acomodar la íntima relación entre territorios y poder político, pues es necesario hacer frente a ciertos problemas (ecológicos, tráfico de drogas, especulación de capitales...) para los que el Estado-nación se ha quedado demasiado pequeño, creándose entidades supraestatales —como la Unión Europea (UE), el Tratado de Libre Comercio (TLC), Acuerdo Económico del Sudeste Asiático (ASEAN), Merco Sur,...— con la consiguiente pérdida de poder decisorio sobre objetivos económicos y forma de conseguirlos.

2.1. Cambios radicales que se han producido en la sociedad occidental

El propósito de este punto es caer en la cuenta de la evolución que se ha producido en la realidad social occidental. No hace falta ir al comienzo de los tiempos para constatar esta evolución. Basta que contrastemos el modelo propio de finales de la Edad Media, donde era bastante evidente la separación entre el poder político detentado por el señor feudal y el poder económico que fundamentalmente está en manos de una incipiente nueva clase social, la burguesía, que poseía el dinero pero no tenía ninguna capacidad decisoria en lo político. La época renacentista significará un progreso en la riqueza de la burguesía, que incluso va ocupando puestos en la administración del Estado, sobre todo en lo referente a la cuestión de la Hacienda y gestión de los tributos. Con el fin del Antiguo Régimen, por las revoluciones burguesas de los Estados Unidos de América (USA-1776) y francesa (1789), se difunda la democracia liberal y, con ella, empieza a darse el cambio de esta relación entre poder político y económico.

La democracia burguesa que se implanta en los gobiernos USA y Europa occidental, libera del dominio absolutista del soberano para implantar la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, así como la capacidad de cada uno para tomar parte en la vida política. Esta democracia, en un primer momento, será censitaria, es decir, restringida a quienes sean propietarios de tierras o bienes inmuebles. Posteriormente, se irá extendiendo el derecho de voto y a ser elegido a todos los varones mayores de edad y, por último, ya en el siglo XX, a las mujeres.

Sin embargo, la revolución industrial, que se expande de Gran Bretaña al continente europeo y a USA, hace que se

considere a la mujer y a los niños mayores de siete años como mano de obra apta para ocupar un puesto en la producción (telares, minería...)

Llegará el momento, ya en el siglo xx, en que los Gobiernos adopten medidas para la protección de la infancia y de la mujer, prohibiendo su ocupación en ciertos empleos o durante la minoría de edad, reducción de las jornadas laborales y establecimiento de otras mejoras en las condiciones laborales gracias a la presión ejercida por el mundo del trabajo organizado.

Por otra parte, el siglo xx ha conocido dos fenómenos que han contribuido a la ampliación de la intervención del Estado: dos grandes guerras y las crisis económicas. La Primera Guerra mundial supuso que el estado tuviera que involucrarse en asuntos económicos y sociales, por ejemplo, la incorporación masiva de la mujer a la actividad laboral, que le llevará a tomar conciencia de su situación e iniciará sus reivindicaciones. Después de la Segunda Guerra mundial, la penuria de materias primas obliga al Estado a crear comités de distribución con amplios poderes, a nacionalizar determinadas actividades o bienes. Las crisis han jugado un papel similar, tanto la de 1929 que acabará con la Segunda Guerra, como la que se manifiesta a partir de 1973, a raíz del aumento rapidísimo del precio del petróleo. Ante la crisis, tanto las empresas como los trabajadores piden al Estado que intervenga con su poder.

En este siglo se ha producido un gran avance científico-técnico e industrial y, más en concreto, tras finalizar la Segunda Guerra mundial, se dan tres cambios radicales:

1.º *Auge de las empresas transnacionales*, que se han convertido en los imperios del siglo xxi, pues el poder que

concentran les permite controlar lo económico e influir ampliamente sobre lo político, social y cultural. Sin embargo, su tendencia es a camuflar sutilmente este poder de manera que resulte lo menos perceptible posible. De hecho son quienes destruyen el mercado libre y la misma competencia, ya que controlan gran parte del poder social y que, en aras de la libertad, se impone al Gobierno. Habrá conflicto entre los intereses de ambas instituciones, pero serán las grandes empresas quienes vayan imponiendo sus objetivos. El principal es: maximizar los beneficios, para ello sobre todo, reducción de costes, lo cual significa abaratar salarios (con amenazas de deslocalización) y condiciones de trabajo más precarias (flexibilización), también en los países ricos. La internacionalización de la producción induce la internacionalización del consumo y convertir en negocio todos los ámbitos de la existencia que puedan dar lugar a obtener beneficios. Es la mercantilización de la vida. Lo importante es controlar, sin necesidad de ser propietario, por medio de elaboradísimas redes de empresas que extienden su actividad al mundo entero (aunque dirigidas todas ellas desde un lugar central). El resultado es un mundo dominado por muy pocas grandes empresas, que están relacionadas entre sí. El capital está transnacionalizado y ejerce un gran poder pues se ha organizado en grupo de presión de inmensa influencia sobre los gobiernos a todos los niveles, de manera que estas empresas son el principal actor político en los centros mundiales de decisión. Por eso no es vano el preguntarse si ¿es posible la competencia real en un mundo globalizado donde el peso de las operadoras transnacionales aumenta a ritmos frenéticos? Siguen hablando de «fomentar la competencia», pero es un mundo totalmente controlado por ellas.

Con este oligopolio de poder se persigue que:

- el bien particular sustituya al bien común, sin que la mayoría de los ciudadanos tenga acceso a los centros reales de decisión ni exista posibilidad de control democrático. A menudo, el poder político olvida su orientación a la satisfacción de las necesidades reales de la población para la consecución del bien común, y asume actuar según los intereses del poder económico. El uso de la violencia legítima se supedita a las «leyes» del mercado y el estado se convierte en un aparato de seguridad a favor de las grandes empresas y no en garantizador del bienestar social;
- unos pocos gestores de este poder privado decidan realmente el futuro de la mayoría, no sólo a nivel estatal sino incluso supraestatalmente, de manera que la lógica del lucro es quien decide sobre el establecimiento de guerras, compraventa de cualquier tipo de mercancía, apoyos políticos, leyes de inmigración, grandes inversiones, bloqueos comerciales...;
- aunque las desigualdades económicas crezcan, no se ponga en peligro el orden político formalmente democrático, sobre todo en el reconocimiento de la igualdad de toda persona ante la ley. Pero esta igualdad deja de tener significado práctico si cada uno en sus relaciones sociales obtiene logros en función de los recursos que dispone, de manera que quien tenga pocos no puede esperar más que aquello que los poderosos no le veten.

En esta situación, los gobiernos estatales se encuentran con muchos más límites en su capacidad de incidir sobre sus territorios o de centralizar recursos. Sin embargo, los Estados seguirán siendo necesarios porque parte de la vida social aún

no puede ser controlada directamente por el capital privado, y necesitan de la permanencia del estado para asegurarse que funciona sin crear problemas al capital y como correa de transmisión de fondos públicos a negocios privados. En la democracia parlamentaria, el ciudadano encuentra que su cierto poder para designar los agentes no está directamente referido a su capacidad económica personal.

2.º. *Procesos de integración económica en mercados internacionales*, formando grandes zonas económicas, que suponen la integración de más o menos aspectos de su actividad económica. El objetivo es favorecer las transacciones mutuas, para lo que se establecen unas normas de liberalización de mercados entre los países miembros y, al mismo tiempo, se defienden de la competencia exterior. Parece que esta medida se opone al proceso globalizador; porque establece nuevas fronteras, pero responde a que las grandes empresas necesitan disponer de espacios económicos cada vez mayores, pero sin que en ellos intervengan otras fuerzas competidoras, al menos hasta afianzar la situación de privilegio. Es la misma política que se llevó en los años 50-60 del siglo pasado de protección de industrias nacientes. La integración regional está potenciada actualmente por los países más ricos del planeta, como es el caso del Tratado de Libre Comercio (TLC), propuesto por USA a Canadá y México; al fallido Acuerdo de Libre Comercio para América (ALCA), que sería la extensión al resto del continente americano del TLC. En la actualidad, el planeta se divide en tres grandes regiones, donde los capitales compiten entre sí, aunque también realizan los pactos que consideren convenientes, de manera que cada vez son más las inversiones realizadas entre sí. El poder real se concentra, pero la apariencia de poder se diluye en una red capilar que parece minúscula.

3.º *Transformación paulatina en las relaciones centro-periferia*, pero dentro del sistema. Y es que nada se ve libre de este proceso, tampoco los países del llamado Tercer Mundo, oficialmente los más pobres del planeta, pero poseedores de inmensos recursos naturales. Son las empresas transnacionales quienes desean hacerse con la explotación de dichos recursos, con las menores cortapisas posibles. Como es mucho más conocido y denunciado, no voy a desarrollar ahora este punto.

Estos cambios han venido acompañados de dos hechos económicos muy importantes, como son:

1.º *Hegemonía de lo financiero*. El capital financiero, expresión actual del poder económico, ha asumido el puesto de guía social, detentando, utilizando o marginando al poder político. La gran movilidad del capital, sobre todo en su forma de dinero contable, ha determinado la hegemonía de las instituciones financieras (bancos, fondos de inversión, seguros...) sobre lo industrial o lo comercial y de las políticas monetarias sobre las fiscales o de rentas, sobre todo al ser apoyado por los políticos M. Thatcher, en Gran Bretaña, y R. Reagan, en USA. Los fondos de inversión, que se habían alimentado de la economía real, adquieren ahora las compañías que los configuraron y actuarán, si les interesa, contra ellos, buscando mayores y más rápidos márgenes de rentabilidad.

Ahora, se pone el centro en el dinero, sustituyendo el criterio de eficacia productiva por el de rentabilidad para el accionista, sin que tenga importancia que el número de pobres aumente (incluso, algunos lo consideran algo positivo, pues presiona a la baja el coste laboral). Se recortan o deshacen conquistas sociales adquiridas por los trabajadores, con mucha lucha a lo largo de un siglo. El dinero, impulsado por las nuevas tecnologías, adquiere un aspecto menos material y más virtual (cheques, tar-

jetas, simples anotaciones contables...), pero con ello incrementa su capacidad de poder social y político.

El mundo de las finanzas ha asumido las cuatro cualidades que lo constituyen en modelo perfectamente adaptado a la apuesta tecnológica: planetariedad, permanencia, inmaterialidad e inmediatez. Se intercambian instantánea y permanentemente dinero y datos con cualquier lugar del planeta. Las principales Bolsas del mundo están ligadas entre sí y forman un «*boucle*», de manera que siempre hay algún mercado bursátil abierto en el mundo, al que se puede acceder desde cualquier lugar por medio de los modernos medios de comunicación. El movimiento de capital monetario en el mundo se calcula en cerca de 2.000 millones de dólares diarios, de todo este monto únicamente el 8% es para pagar la compra de bienes y servicios, el resto es puramente especulativo, dirigido especialmente al mercado de divisas. La capitalización de los valores bursátiles, sumada a la deuda en bonos de sociedades y Estados, ha pasado del 81% al 137% del producto mundial entre 1990 y 2005. Según datos de Rodrigo Rato, en su corta etapa de director gerente del FMI, en los últimos cinco años, la tasación de los valores en circulación se ha triplicado, llegando a ser siete veces el producto mundial y 50 veces el mercado de deuda pública USA.

El capitalismo actual sigue teniendo como objetivo el maximizar el beneficio privado, pero para ello ha variado sus métodos: busca eliminar cualquier cortapisa en el intercambio mundial, especialmente la libre circulación de dinero, imponiendo una liberalización financiera total, cuyo mayor beneficiario son las grandes empresas transnacionales. El resultado ha sido que se considere la actividad económica preferentemente, por no decir exclusivamente, desde la óptica moneta-

ria, dejando en segundo lugar la producción de bienes y servicios destinados a cubrir necesidades humanas. El capitalismo actual se propone fundamentalmente implantar un régimen de acumulación financiera, apoyado en la especulación bursátil, con lo cual estamos en un estadio diferente al capitalismo industrial que sustentaba una civilización del trabajo. Si miramos cualquier día las páginas de información económica de la prensa escrita (las famosas páginas salmón) o la que se nos ofrece por medios audiovisuales, predomina esta economía «casino», y se nos hace familiar hablar de OPA agresiva, variación en la cotización de acciones, cuáles son los fondos de inversión más atractivos por su productividad, paraísos fiscales... incluso se anuncian gabinetes de expertos en sacar la mayor rentabilidad a la inversión que uno decida hacer, con el total beneplácito y acogida de la población.

Los gerentes de los grandes fondos financieros tienen capacidad de desestabilizar la economía de cualquier país (todos recordamos la actuación de George Soros contra la libra esterlina, hasta lograr su salida de la Unión Monetaria Europea y no formar parte de la zona euro). En una economía libre no está prohibida ninguna actuación económica y se asegura la no injerencia del poder público, con lo cual el poder económico podrá moverse a su antojo en el ciberespacio de las finanzas. El mismo G. Soros afirmaba que «son los mercados los que tienen sentido de Estado», pero no mostraba quién asumía las consecuencias negativas de la libre actividad individual.

Son apenas una decena en el mundo quienes manejan en propio beneficio el curso de las monedas o de los valores bursátiles. Están considerados los «amos de los mercados» y una sola palabra suya hace que todo varíe. Frente a la potencia de

estos mastodontes de las finanzas, ¿qué pueden hacer la mayoría de los Estados? muy poca cosa. Basta recordar cómo han actuado unos y otros en las crisis monetarias de México (diciembre de 1994) y Sudeste asiático (verano del 2000).

Si en el pasado la riqueza se conquistaba y defendía mediante el uso eficaz de la violencia física, hoy se hace con la fuerza de las finanzas, mediante el recurso a la posición en el mercado y la ingeniería financiera del arte de hacer negocios. Los héroes de nuestro tiempo ya no son los «señores de la guerra», sino los «señores de las finanzas», los hombres de negocios, siempre y durante el tiempo que resulten ganadores.

El mismo Estado, con su sistema fiscal, actúa en beneficio de la localización y concentración del capital (piénsese en el debate sobre la reducción del impuesto sobre beneficios del capital —sobre cuánto reducir y no sobre el hecho de rebajarlo— que aún existe en la Comunidad Autónoma Vasca y la Comunidad Foral Navarra, así como en el mismo Estado). Cuando un sistema fiscal con orientación distributiva se sustituye por otro que prioriza la inversión de capital privado, se convierte en regresivo y hace que las desigualdades económicas aumenten.

2.º *Ruptura de un modelo de concertación en las relaciones capital-trabajo.* Si queremos describir la estructura de una sociedad capitalista avanzada, como es la nuestra, debemos utilizar el término de neocorporatismo, que señala la tendencia a estructurar la sociedad alrededor de importantes corporaciones u organizaciones (empresariales, obreras y profesionales), manteniendo intereses contrapuestos, que se tienden a compaginar por medio de la concertación social, impulsada y regulada desde el estado, como instrumento al servicio de la paz

social (6). El prefijo «neo» hace referencia a la nueva forma de estructurarse y relacionarse, tras la experiencia del movimiento nacional-socialista, en Alemania y fascista, en Italia, de las décadas 30-40 del siglo pasado, el régimen dictatorial portugués de Oliveira Salazar (a partir de 1932) y el movimiento nacional-sindicalista español, desde 1939, donde el sistema corporativo jugó un papel de gran relevancia. Dentro del neo-corporatismo europeo, se debe distinguir el referente al tiempo de expansión económica (1945-73) y el correspondiente a la crisis (a partir de 1973) y reestructuración del capital, hasta llegar al actual estadio de globalización.

El neo-corporatismo en la época de expansión, caracterizado por el predominio del modelo keynesiano, las sociedades occidentales asumen sin grandes dificultades las cuestiones referentes a la desigualdad, conflicto social y participación, gracias al empuje del Estado de Bienestar. Pero, incluso en esta época de expansión relativa del bienestar, el corporalismo ha sido, entre otras cosas, un modo de consolidar un sistema de clases, generador de desigualdades, por medio de una estructuración social piramidal, con estratos jerarquizados.

Características de este modelo corporatista son:

- trilateralidad del acuerdo (empresarios-sindicatos-gobierno) como expresión, en las relaciones industriales, del pacto de clase (capitalistas-obreros) que dio lugar al surgimiento del Estado de bienestar. En el acuerdo, los grupos sociales tienen capacidad de decisión y el Estado asegura el cumplimiento de lo pactado por los primeros utilizando sus resortes políticos y económicos;

(6) Cf. Secretariados Sociales, *La concertación social y sus problemas*, Idatz, San Sebastián, octubre 1989.

- centralización y profesionalización de la negociación: cada grupo monopoliza la expresión del colectivo social que representa, sin que ello se ponga en duda por los demás;
- el contenido de los acuerdos está centrado en la política de rentas (coste del empleo sobre todo) y en políticas redistributivas.

En este triángulo, el Estado asume las demandas de la patronal y los sindicatos; los sindicatos ofrecen su capacidad de representatividad y contención de las bases (renunciando a una dinámica de gran confrontación); y la patronal se compromete a no actuar sobre el empleo y a asumir la mejora de las condiciones laborales. Con todo ello se pretendía lograr una relativa estabilidad del sistema y la paz social.

Pero el impacto de la crisis y las medidas neoliberales de ajuste que se adoptan, traen consigo cambios sociales importantes. La relación de fuerzas sociales de la época de expansión cambia significativamente, sobre todo cuando la mayoría busca defenderse de la crisis de forma individual, restando así legitimidad y representatividad a las fuerzas sociales que han tenido que aceptar ajustes sociales muy fuertes, dejando en entredicho muchas de las demandas de su base social. Se acentúa así la tendencia al individualismo, lo cual impulsa intereses corporativos, dejando de lado la solidaridad con los más pobres, marginados y excluidos.

La crisis ha servido para establecer una selección de organizaciones en función de su capacidad para adaptarse a las transformaciones tecno-industriales y la reestructuración del capital. Se refuerzan los organismos financieros y empresas punteras, se debilitan los sectores económicos tradicionales...

En el mundo sindical, pierden fuerza las organizaciones tradicionales de clase y toman relevancia las de «cuadros».

La consecuencia de esta nueva realidad, desde la perspectiva de nuestro análisis, es que el Estado pierde mucha autonomía a la hora de actuar ante la expansión de la clase económica dominante que busca mantener la alta rentabilidad del capital que ha invertido, la relativa disminución de recursos económicos en manos del Estado para ayudar al equilibrio económico, tendencia a favor de las propuestas del capital, reconversiones industrial y bancaria para hacer frente al proceso integrador en la CEE,... Todo ello trae como consecuencia la crisis del estado de bienestar, abandonando a su suerte a los más débiles siempre que no tengan capacidad de protesta. No se asume el estilo del norte de Europa (Dinamarca, Noruega, Suecia) de flexiseguridad, combinando intereses productivos del capital (regulación mano de obra-despido, según necesidades) con mantenimiento del poder adquisitivo de toda persona (asegurando unos ingresos básicos suficientes). En el caso español, la tendencia a realizar políticas neoconservadoras, privilegiando la eficacia económica por encima de cualquier otra consideración social, ha sido la tónica desde finales de los años setenta. El empresariado representado por la CEOE y CEPYME, ha mirado con preferencia el mercado interno y exigido del Estado las garantías necesarias para asegurar la rentabilidad de sus inversiones, sobre todo si el capital provenía del extranjero.

3. GLOBALIZACIÓN Y PODER

El capitalismo es un sistema que busca abarcar todas las decisiones de la existencia humana. En él, quien detente el ca-

pital tiene derecho a ejercer el poder; no sólo económico, sino también el social y, frecuentemente, el político, tal como se produce en la actualidad, aunque de manera subrepticia.

Vivimos en un tiempo en que el poder político, detentado por la autoridad legítima, se encuentra en apuros por la poderosa competencia de los grupos financieros y de los mediáticos (normalmente relacionados con los primeros), otros partidos políticos con posibilidad de gobernar; las centrales sindicales mayoritarias y determinadas organizaciones profesionales y corporativas. La globalización supone que la sociedad olvida toda idea de controlar y orientar las fuerzas y la actividad económica, dejada en la práctica en manos del gran capital que, según sus intereses, crea o borra fronteras, suponiendo serios riesgos a la libertad y, más aún, a la equidad.

A partir de los años noventa del pasado siglo (7), el poder lo impone una economía global que desborda los límites físicos y políticos del Estado-nación, que apenas muestra resistencia, pues no existe ninguna organización mundial competente y capaz de oponerse, estableciendo una regla que encauce la actividad económica (además, no desean que existan). El dinero va a ser desplazado a cualquier parte del planeta y de una manera casi instantánea, permaneciendo allí según conveniencia. Se alentará la competencia a la baja, para el precio de los recursos naturales y de los salarios. El poder económico de las transnacionales sitúa al Estado frente a un dilema nada retórico: acomodarse fiscal y laboralmente, regulando un marco

(7) Con la rápida y estrepitosa destrucción de las realizaciones de la ideología colectivista en gran parte del mundo, simbolizada en la caída del «Muro de Berlín», la desaparición de la URSS y la apertura a la inversión privada por parte de China.

jurídico eficiente para recibir inversiones o, por el contrario, ejercer su soberanía arriesgándose a una huelga inversora.

En este escenario, el Estado pierde fuerza y se ve incapaz de dar respuesta a las necesidades sentidas por los ciudadanos. Su espacio propio empieza a ser diluido en los formatos de la globalización y por los deseos de individualización, porque las funciones tradicionales asignadas (controlar, cohesionar, asegurar, organizar, ...) no puede realizarlas ya con los medios que dispone. El sociólogo Ulrich Beck advierte que la globalización no es ningún mecanismo ni automatismo, sino un proyecto político cuyos agentes (BM, FMI, OMC, OCDE, empresas transnacionales) fomentan la política económica neoliberal. Y el profesor Luis Ángel Rojo, en su etapa de Gobernador del Banco de España, afirmaba: «Ha habido un desplazamiento de poder desde los gobiernos a los mercados, cuya consecuencia es una pérdida de autonomía de las autoridades nacionales en la elaboración de la política económica» (8).

El resultado es que el capital ha adquirido predominio político, sin que exista de hecho, por el momento, ninguna autoridad capaz de fijar límites a su actuación.

La Comisión Trilateral es el mejor ejemplo de cómo las ETN ejercen su influencia política a escala mundial. Creada en octubre de 1973, en Tokio, por el banquero David Rockefeller, puede ser definida como una organización de altos dirigentes, provenientes de USA, UE y Japón, que desarrollan propuestas prácticas para una acción política conjunta también en materia económica y social. Es un club de élite, integrado por más de

(8) En su discurso de investidura como Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Alcalá.

300 representantes de las ETN más importantes, del mundo político (pero no dirigentes en activo) e intelectuales creadores de opinión con influencia en los *media*. Se dibuja un esbozo de un poder difuso, casi imposible de definir, cuya vinculación se realiza en clubes restringidos y reuniones internacionales de las que el Foro Económico Mundial, con sede en la ciudad suiza de Davos, es actualmente la expresión más señera. Su objetivo es la de orientar la transformación de las sociedades hacia un neoliberalismo globalizador y, para ello, utilizará la estrategia de controlar los gobiernos de los principales Estados, sobre todo USA, y así conseguir que la mayoría de la población asuma el proyecto por ellas diseñado. Hoy son las autotopistas por las que discurren gran parte de las políticas económicas a nivel mundial. Así se consolida la alianza entre el poder de las ETN y la política, gracias a una red de influencias que se extiende a los principales sectores de la sociedad. Este aspecto, oculto tras la propuesta de sistemas democráticos formales, va configurando la realidad, muy alejado de la persona y su desarrollo integral.

Esta Comisión Trilateral, a finales de la década de los setenta, encargó un informe sobre el funcionamiento de la democracia a tres profesores: S. Huntington (USA), K. Watanyky (Japón) y M. Crozier (Francia). Su conclusión fue que las disfunciones que sufría la democracia aumentarían, porque la complejidad del mundo contemporáneo era incompatible con la participación individual en las sociedades de masas. La solución estaba en reducir o encuadrar esta participación, respetando formalmente los derechos humanos. Es decir, reformular la democracia. Pero ello potenció que el sistema democrático continuara degradándose, pues se había convertido en mera lucha por el poder.

Desde el Foro de Davos se decide que sean los grandes capitales quienes determinen cuál va a ser la estrategia de lucha contra la corrupción internacional (por tanto, son ellos quienes deciden qué tipo de corrupción va a ser perseguida) y el aumento de presión sobre las instancias internacionales de inversión (BM y FMI) para que adapten su estrategia a los intereses del gran capital. También se pide a los Estados que potencien los titulados en formación profesional y reduzcan el porcentaje de universitarios, porque así interesa al sistema productivo.

Hace varios años que las ETN quieren tener una presencia política directa más significativa. Para ello, uno de los medios es conseguir el control de la ONU, por ejemplo, reforzando la presencia del capital privado en campos de actuación internacional bajo la dirección de la ONU, o en casos de catástrofes naturales, lucha contra el hambre,...

Otra institución internacional, el G-8 (9), aborda principalmente cuestiones económicas, confrontando diversos puntos de vista, pero todos dentro del mismo orden global, y buscando espacios de consenso para realizar acciones comunes. Estas reuniones, formalmente no tienen ningún poder; sin embargo marcan la línea a seguir por cada miembro y su ámbito de influencia, llegando incluso a diseñar nuevas visiones para recrear la arquitectura de las relaciones económicas internacionales. Pero, ¿en función de qué principios o valores lo hacen?, ¿tienen en cuenta las previsibles consecuencias negativas para la mayoría de la población mundial que generan?

(9) En él participan los jefes de Estado o de Gobierno de USA, Canadá, Gran Bretaña, Francia, Alemania, Italia, Japón y Rusia, presidiendo amplias delegaciones oficiales de cada Estado. Representan el 63% del PIB mundial, más del 90% del movimiento de capitales y el 52% del comercio internacional de mercancías.

4. LA FILOSOFÍA DE FONDO DEL NEOLIBERALISMO

Con el desarrollo del capitalismo y la industrialización, la democracia aparece como una competencia entre élites que luchan por conseguir el voto del pueblo. J. A. Schumpeter propone una caracterización de lo que él llamaba «*teoría clásica de la democracia*»: «El método democrático es aquel sistema institucional de gestión de las decisiones políticas que realiza el bien común, dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de los individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad» (10). Se preguntará también si puede hablarse de una voluntad unificadora del pueblo de la que éste sea consciente o si expresan los gobernantes la voluntad popular o ni siquiera han sido elegidos por todo el pueblo, pues sólo un sector les ha votado.

En el origen de las sociedades burguesas occidentales está la voluntad de construir una sociedad principalmente económica, porque se piensa que en la actividad económica está la llave que abrirá las puertas del paraíso perdido y donde cada individuo alcanzará la felicidad.

Se puede interpretar la vida política como trasunto de la económica, de manera que los ciudadanos actúen como si se tratara de consumidores que optan entre diversos productos. La racionalidad económica tendría que aplicarse a la política. Además, durante décadas, el poder político y el bienestar económico general caminaban juntos, hasta el punto que quienes gobernaban confiaban su permanencia en el poder a su acierto en la obtención de buenos resultados económicos, y la

(10) *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, 1984, p. 321.

oposición buscaba acceder al poder si éstos no resultaban conforme a lo esperado. De ahí que, al acercarse una campaña electoral, quien ocupa el poder tiende a realizaciones visibles que mejoren el bienestar de la población, o el cada partido realice propuestas de mejora económica, criticando las de los rivales.

Lo económico se ha constituido en una forma de pensar, el fundamento de una visión del mundo desde el que se formula la democracia.

Desde el pensamiento globalizador neoliberal se tiende a identificar sistema capitalista con democracia y libertad, pero una mirada a la historia nos lleva a refutar dicha equiparación, si es que asumimos el sentido genuino de estos términos. Además de los datos históricos, la misma teoría la pone en entredicho, pues la esencia del capitalismo es contraria a la idea de igualdad; ya que en él, la capacidad de decisión que se tiene está en relación directa con el dinero que se dispone. Por tanto, serán los grandes capitales los que impondrán su decisión. Tal como está configurándose el mundo, una pequeña oligarquía dominará no sólo el mercado, sino la misma vida de la sociedad.

Nos planteamos: ¿Es posible la democracia política sin que se dé la económica? En Occidente, estas dos dimensiones están en permanente tensión y será el Estado quien juegue un papel fundamental en la decisión. Pero, ¿en beneficio de quién?

Para la concepción neoliberal, la persona, es decir, el ser humano necesitado constitutivamente para ser él de otros seres humanos, no puede tener cabida y, por ello, la reduce a «individuo», alguien autocentrado en sus intereses. No admitirá más que el individuo libre, parcelado en divisiones funciona-

les, y la sociedad, como yuxtaposición o suma de individuos, donde el valor estrella es la libertad de cada uno. De ahí deducen que habrá de eliminarse todo lo supraindividual siempre que suponga traba alguna a la libre actividad del sujeto en búsqueda de sus intereses particulares. La esfera económica de la vida constituye un ámbito de lo privado, en el cual la búsqueda del interés propio se rige por leyes objetivas que conducen hacia un resultado socialmente benéfico. Se apoya para ello en tres principios que considera axiomáticos:

- 1.º La sociedad es un conjunto de transacciones individuales, donde cada sujeto busca, como algo natural y legítimo, optimizar su propia utilidad. Por tanto, la sociedad se reduce a mercado y cuantos más intervengan en ella la harán más libre, pues elegir es ejercicio de libertad.
- 2.º El mercado es la única institución neutral que permite organizar las transacciones de individuos libres. Por ello, la libertad económica a todos los niveles será algo básico.
- 3.º El valor viene definido por lo monetario. Crear capital financiero es fundamental para crear riqueza.

Las leyes económicas se presentan como leyes naturales semejantes a las de la física o la biología. Y de la creencia en que la búsqueda del propio interés acabará beneficiando a toda la sociedad, surge la voluntad de soportar duras condiciones para lograr dicho resultado.

Edgard Luttwak afirma: «Lo llaman mercado libre, pero lo que quieren decir es empresas privadas sin control del Gobierno, sin trabas de los sindicatos, sin preocupaciones por la

suerte de sus empleados, sin restricciones de ningún tipo y pagando tan pocos impuestos como sea posible» (11).

Todo será objeto de un cálculo racional, sobre la base de coste-beneficio, a la hora de tomar decisiones y la misma acción política deberá adaptarse progresivamente a las exigencias de un pragmatismo eficazista, de manera que los medios se impongan sobre los fines. Tendrá que decidir si la lucha (porque se siente superior y con capacidad de aumentar su poder) le reportará más beneficios que la colaboración (que será mejor en aquellas ocasiones en que él no pueda dominar).

En los años de hegemonía neoliberal, el capitalismo tiende a organizar emporios financieros a escala mundial, que se pretenden social y políticamente no imputables; cuya generosa inversión habrá que suplicar e intentar conseguir garantizando políticamente su «adecuada» rentabilidad monetaria, además de otros subsidios y la seguridad de recuperar lo invertido en el momento que se desee. Así hacen aparecer beneficios o pérdidas donde más les convenga, no admiten ningún control público o social y, si tienen problemas en un lugar, se instalan en otro país.

A cambio, si se sienten fuertes, exigirán el desmantelamiento del Estado de Bienestar, que está en la base del crecimiento económico y social de Europa, desde la reconstrucción posterior a la Segunda Guerra mundial. Contra la tendencia capitalista a transformarlo todo en mercancía, la sociedad europea había establecido los principios de igualdad, solidaridad y justicia social, que acompañasen a la libertad.

(11) *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*, Crítica, Barcelona, 2000.

Se esgrimen una serie de argumentos destinados a convencer sobre la necesidad de adelgazar el sector público y, con ellos, se han puesto manos a la obra: privatización (12) de los sectores empresarial y financiero públicos, después de haberlos saneado y financiado la mejora de infraestructuras que interesan a las empresas con dinero de todos, perdiéndose así el control social de los principales sectores estratégicos de la economía; disminución de prestaciones de algunos servicios públicos deficitarios, con el fin de presentar un presupuesto equilibrado, incluso aunque se dé al mismo tiempo una reducción de los impuestos directos; externalización de servicios públicos, colocándolos en manos privadas, incluso en ocasiones en que los costes corren a cargo del erario de todos. Por otra parte, legislar a favor de reformas laborales que tienden a reducir el coste del empleo y del despido, logrando de pasada la domesticación de la mano de obra, amenazando con deslocalizaciones a sitios con poca capacidad de exigir. Se pone así en evidencia la relativa labilidad del poder político estatal frente a este tipo de empresas transnacionales.

Y todo ello se argumenta como necesario para mejorar la productividad y la competitividad, pilares básicos del libre mercado y desde donde se elaboran las estrategias a aplicar para el crecimiento económico. Lo cual arrastra consecuencias evidentes:

- la primacía de la lógica del enfrentamiento, la rivalidad en las relaciones económicas («es mi competidor»). Se

(12) Aunque para utilizar el lenguaje «políticamente correcto», ahora desde los mentores del poder económico más «civilizado» no se hable de «privatización», sino de «cooperación público-privado», utilizando el principio de subsidiariedad aplicado a la acción del Estado, de manera que sirva mejor a la acumulación privada del capital. No importa que ello, en la práctica, signifique alejarse del bien común.

trata de luchar por conquistar nuevos mercados y defender la posición ya adquirida, por medio de acuerdos con aquellos potenciales rivales que no se puede dominar;

- la desviación del papel del Estado, dejando de estar al servicio del bien común general y reduciéndose a servir intereses particulares. El interés general se transforma en el de las transnacionales, que organizan el poder a escala mundial y, por las absorciones de empresas que realizan, crean una red capilar que se extiende a muchos Estados.

Desde la perspectiva neoliberal, la esfera de la política queda reducida a un campo «neutral» de intereses en competencia, y la democracia es concebida como un instrumento de optimización del mercado capitalista. Se insiste en la separación de lo público (intereses colectivos) y lo privado, a veces pudiendo entrar en colisión ambos. Entonces, ¿quién tiene la primacía? Se responde que los particulares y que la acción del Estado debe supeditarse a ellos y ser controlada por la sociedad.

Son muchas las formas en que el poder económico impone sus criterios antidemocráticos al orden político, haciendo creer que ello es en beneficio de la libertad y autonomía individual, con el fin de no ser dominados por la burocracia estatal. Se invoca a la sociedad civil pero, en la práctica, es el conjunto de instituciones que cuentan con la suficiente capacidad económica quienes pueden hacer oír su voz. Estas instituciones reciben sus recursos bien del sector empresarial o bien del sector político y, en la mayoría de las ocasiones, supone una adhesión o subordinación ideológica. Entonces, se sustitu-

ye un ámbito en el que el poder, aunque sea imperfectamente, se fundamenta en la voluntad de la mayoría, a través de los votos, por otro basado en el dinero. El recientemente fallecido Milton Friedman afirmaba que el mercado es un sistema de votación donde el peso de cada uno es proporcional a los «votos monetarios» que posee. El sistema, la capacidad de influencia de cada individuo sobre qué hay que producir, cómo hacerlo y a quién darlo depende de sus rentas. Éste es el camino que lleva al «fundamentalismo del mercado».

Los distintos centros de poder económico crean todo tipo de asociaciones, con diferentes formas jurídicas, para difundir la conveniencia de sus intereses, aunque se haga de una manera muy camuflada. Bajo el argumento de potenciar la participación de la sociedad civil, se emiten leyes u otras normas para propiciar ayuda pública a estos organismos privados y el resultado último es que con dinero de todos se cofinancian programas de difusión de ideologías con muy escaso control democrático.

Más evidente resulta en el caso de la financiación de los partidos políticos. En el actual modelo de acción política, sin dinero no será posible realizar nada: darse a conocer, denuncia de comportamientos antisociales, campaña electoral... Aunque la posesión de recursos financieros no garantice por sí misma el éxito electoral (aquí aún no hemos llegado al modelo USA, en que se habla del número de dólares a invertir para obtener un escaño, pero nos vamos acercando), sin esa capacidad financiera habrá muchas dificultades para hacerlo. Y hay muchas empresas que están dispuestas a realizar esta «inversión», siempre que se les garantice una «adecuada rentabilidad» en forma de «favores-concesiones» para sus negocios.

Cuando se dice no a la financiación pública de los partidos, por el papel institucional que juegan, y se afirma que es mejor que sea financiación privada, deducible de impuestos (con lo cual indirectamente es el sector público quien los financia), ahora será casi nulo el control y el poder económico decidirá la cantidad que se destina a cada fuerza política según sirvan a sus intereses.

El cuestionamiento de la legitimidad del Estado de bienestar, por haberse hecho cargo de demandas generadas en una democracia social que es incapaz de satisfacer, crea un doble riesgo que pone en entredicho al mismo Estado: situación de ingobernabilidad, porque cada grupo aumenta sus demandas y presiones; progresiva deslegitimación del sistema político por parte de quienes no ven satisfechas sus peticiones.

Se aprovechan de ello para reconducir una democracia que quiere ser social, hacia la liberal-formal, donde se reducen o suprimen las obligaciones sociales del Estado (y, al mismo tiempo, reducción de las contribuciones fiscales, sobre todo los impuestos directos).

El pensamiento único

Desde el punto de vista ideológico, desde la década de los noventa del siglo pasado, asistimos a la eclosión de lo que Ignacio Ramonet (13) denomina «pensamiento único», que pone el predominio absoluto de lo económico sobre lo polí-

(13) Lo ha expresado en muy diversos escritos, principalmente en sus artículos de *Le Monde Diplomatique*, pero está recogido en síntesis en su libro *Un mundo sin rumbo*, Debate, Madrid, 1997, 111-116.

tico a escala planetaria, entronizando el libre mercado como base incuestionable de poder del orden social, por encima del alcance de los ciudadanos y del poder democrático institucionalizado. Se designa al mercado como principio rector del orden social, al que debe supeditarse cualquier otro poder, y se mercantilizan todos los valores, incluso los morales. El primer dogma del pensamiento único es que la economía supera y dirige a la política.

Ciertamente, esto no es un postulado racional, sino a la manera de un dogma de fe, lo cual incluye que la soberanía del mercado libre excluye cualquier discrepancia. El concepto de bien común queda arrinconado y toman fuerza los intereses particulares en torno a criterios sectoriales.

La extensión de esta ideología está llevando a que las ETN ocupen los centros neurálgicos de la sociedad, a espaldas de los poderes democráticos. Los órganos de poder político (estatal, autonómico o local) han perdido en buena parte su capacidad de decisión a favor de un capital sin rostro. La política deviene racionalidad instrumental y todo se valora en función de su efectividad y rapidez en la solución de problemas.

Esta colonización de la vida política por lo económico hace que la lógica del estatuto del consumidor se imponga sobre la del ciudadano, mercantilizando la vida política y alejando a las personas del ejercicio responsable de su libertad. El «individualismo económico» se transmite a la población en muchos programas de los MCS, sobre todo la televisión, y en pronunciamientos de políticos o economistas que comulgan con esta ideología. Su finalidad es lograr el control de las ideas, dando apariencia de racionalidad científica a una visión ideológica, y generar un consenso con apariencia de decisión democrática en relación a su imposición. Todo ello lleva a una inmovilidad

del pensamiento y al fomento del espíritu gregario de gente incapacitada para pensar por sí misma, aunque parezca que son muy «originales».

Así, por ejemplo, la postmodernidad abomina de los «grandes relatos» (redención cristiana, marxismo histórico, socialismo clásico...) porque los considera obsoletos. No así del capitalismo. François Lyotard, uno de sus grandes mentores, en *La condición postmoderna*, reflexiona sobre la potencia configuradora de la energía que da al capitalismo su superioridad sobre cualquier otro sistema económico. Sustituye el trabajo por la energía como fuente principal de valor y, por tanto, ya no caben planteamientos de transformación social, pues no cabe la política o la acción conjunta, sino sólo el individuo.

5. UTILIZACIÓN DE INSTITUCIONES POLÍTICAS POR EL PODER ECONÓMICO

Lo anteriormente dicho tiene su plasmación histórica en todas las instituciones políticas susceptibles de ser utilizadas para beneficio del poder económico. El análisis de ello no es difícil, pero nos llevaría bastante espacio. Ya hemos dado anteriormente algunos datos y debiéramos hacerlo empezando por los organismos económicos dependientes directamente de la ONU (FMI, BM, OMC, OIT). Salvo la OIT, con excelente postura a favor de la persona humana del trabajador, denunciando los abusos que se cometen, pero muchas veces sin incidencia efectiva para un cambio real, los otros tres tienen gran importancia para la organización económica mundial y están claramente orientados hacia el neoliberalismo. Además, tienen capacidad de imponer políticas económicas a los Estados bajo pena de sanción (no concesión de préstamos, pena-

lizaciones para exportar productos, boicot a importaciones,...) si no cumplen sus «recomendaciones».

Por otra parte, hace 38 años, los países industrializados se comprometieron libremente a dar el 0,7% de su PIB como ayuda al desarrollo. Sin embargo, a día de hoy, salvo cinco países del norte de Europa ningún otro lo hace. La media mundial que se aporta está en torno al 0,25%. USA en este momento da unos 15.000 millones de dólares, en torno al 0,14% de su PIB; si cumpliera la promesa, proporcionaría más de 75.000 millones de dólares anuales. Dice que va a rebajar la aportación por su coste y para no ir contra el libre comercio, sin embargo, no tiene inconveniente en dejar de ingresar 250.000 millones de dólares en deducciones fiscales a sus ciudadanos más ricos o aumentar el gasto militar en 150.000 millones de dólares al año.

Analicemos, brevísimamente, este mismo aspecto en el seno de la UE, señalando algunas claves de su realidad actual. Su política de ampliación tiene como criterio fundamental eliminar barreras para la libre circulación del dinero y las mercancías, lo cual se hace sobre todo por la presión ejercida por las transnacionales y holdings. Aunque encuentra algunas resistencias en grupos contestatarios del actual proceso o, simplemente, como defensa de los intereses locales más inmediatos.

La UE protege e impulsa los planes expansionistas de las ETN, rechazando firmemente que cualquier Estado miembro interfiera en estos planes, aunque su pretensión fuese el proteger un sector propio que ese Estado considera estratégico. Se habla mucho de la Política Agraria Común (PAC), que busca garantizar unos ingresos dignos a los agricultores por vía de garantizar un precio a su producción y está llamada a desaparecer en 2013, como precio a pagar por el acuerdo al que se

ha llegado con países del Tercer Mundo para que abrieran sus fronteras a los productos no agrícolas y a los servicios que provinieran de la UE. La consecuencia es el creciente escepticismo político de los afectados y su abstención en las votaciones europeas por considerar que ya no sirve para mejorar el nivel y la calidad de vida de una gran parte de la población rural.

Según datos de la Oficina de estadística de la UE (EUROSTAT), el impacto de las empresas bajo control extranjero (principalmente USA) en 14 Estados de la UE (14), en 2003, se expresa en cifras como las siguientes: obtienen el 18% del volumen de negocio no financiero, pero no representan ni el 1% del total de empresas de la UE. En estas empresas, el empleo temporal y los bajos salarios rozan el escándalo, como reconoce la Confederación Europea de Sindicatos. En el caso español, con cifras de la Agencia Tributaria, las grandes empresas, representando el 0,9% del total de empresas, mueven el 65,1% de operaciones económicas.

Cada vez es mayor la importancia de los *lobbies* de las grandes empresas ante la Comisión Europea, presionando para lograr una legislación más acorde a sus intereses o una concesión de contratos o licencias a su favor, frente a una preocupación social cada vez más desvanecida, como si sólo quedaran residuos de la misma en grupos minoritarios de izquierda extraparlamentaria.

En la realidad española, son múltiples los ejemplos que se pueden poner de esta influencia de los grupos de poder económico sobre el poder político y muchos muy conocidos

(14) Austria, Bulgaria, Chequia, Dinamarca, Estonia, Francia, Holanda, Hungría, Italia, Letonia, Lituania, Portugal, Rumania y Suecia.

(presión sobre los ayuntamientos para recalificar terrenos con vistas a la edificación de viviendas, incluso en lugares protegidos; trabajos públicos o suministro de material concedidos a quien conceda mayor comisión aunque no sea la mejor oferta, ...). Quisiera destacar, porque a nadie parece extrañar, las presiones que se ejercen sobre la autoridad política para que actúe a favor o cubra la no ganancia de los que especulan en bolsa con determinados valores; o que no suba el tipo de interés de los préstamos, medida necesaria para ayudar a controlar la inflación, porque ello desanima la petición de créditos y rebaja el beneficio de las entidades financieras. Podríamos seguir, pero quizá baste recordar como resumen que el Estado Social de derecho, proclamado en la Constitución (art. 1.º), no deja de ser un bonito principio teórico, apenas realizado y con muchas presiones para que no se lleve a cabo.

6. ALGUNAS CUESTIONES SIGNIFICATIVAS EN ORDEN A UN JUICIO ÉTICO

La ideología neoliberal une propiedad privada y mercado al capitalismo, cuando ambos son anteriores a éste. Lo que el capitalismo hace es primar una forma concreta, haciendo que parezca la única posible o la que se deduce de la misma naturaleza humana y así tener razones para imponerse como lo «natural» y rechazar lo demás como antinatural. Entonces ya no se necesitará usar la violencia física, reservándola para aquellas personas que opongan resistencia a su penetración. El mercado libre se considera un bien absoluto al que todos deben someterse. Además, equipara este mercado libre (sin ninguna cortapisa) al mercado perfecto (muchos compradores y vendedores libres, con pleno conocimiento del producto y su

precio en cada lugar, cada uno de los concurrentes tiene similar capacidad de influir y, como son muchos, se queda en nada, ninguno tiene ventaja de salida, todos aceptan regirse por las mismas reglas, ...) Pero esta perfección no se cumple hoy ni tampoco se dio en el pasado. Las imperfecciones son evidentes: monopolios u oligopolios para muchos productos, no transparencia en el mercado, imposición unilateral del precio... la tendencia es a suprimir la posibilidad de que pudiera darse en algún caso este tipo de competencia.

Se afirma que la eliminación de trabas para la circulación de capitales y mercancías (liberalización de mercados) garantiza el crecimiento económico y que ésta es la única vía para satisfacer las necesidades humanas. Pero esto nunca se cumple, porque el mercado es ciego a las necesidades humanas y sólo atiende a la llamada del dinero. Es cierto que trae crecimiento económico, pero para beneficio real de los poderosos. Tampoco incrementa la competitividad, pues la tendencia es a una concentración de poder que no se da principalmente por una eficiente utilización de los recursos, sino sobre todo como resultado de actuaciones políticas a favor de las grandes firmas.

Nuevamente la teoría académica encubre la realidad, pues aunque el discurso económico dominante aborda la desigualdad existente ante el mercado, lo hace como excepciones a lo normal y deseable. Está más dispuesto a pontificar sobre teóricos e irrealizables mercados perfectos que a evidenciar los defectos de los realmente existentes y buscar soluciones justas. Estigmatiza la intervención del poder público, proclamando la supremacía del valor de la libertad individual, aunque ocasiones de desigualdad, frente al de la protección colectiva. Pero, ya se sabe, «la felicidad sonrío a quien se arriesga».

Todo ello nos lleva a deducir una serie de contradicciones en su lógica, señalemos algunas:

- Incompatibilidad de postular la libertad e igualdad para todos (ideal ético-político) y el liberalismo económico, que inevitablemente genera desigualdad y explotación de la mayoría, lo cual da lugar a un aumento de la conflictividad social. hay una clara y amplia contradicción entre capitalismo y democracia real.
- Del mercado, principio organizativo esencial de la actividad económica, que distribuye los recursos existentes mediante un proceso de libre transacción y competitividad, nacen tendencias monopolistas u oligopolistas en lo económico que derivan consustancialmente en oligarquías políticas.
- El poder político institucionalizado lleva camino de convertirse en una inmensa transacción de intereses, en las que las ETN u otras grandes corporaciones actúan como poderes cuasisoberanos. la búsqueda del interés general se pospone ante las exigencias de grupos de presión llegando a disponer de los recursos públicos para uso privado con sentido patrimonial. Con todo ello, aumenta el nivel de corrupción e irresponsabilidad de los dirigentes.
- El individualismo utilitarista, actitud motriz del liberalismo económico, genera otras actitudes y realidades sociales contradictorias con la lógica de los ideales y valores democráticos. la tendencia es a sociedades deshumanizadas, dualistas, en que la democracia se va transformando en plutocracia. es el regreso de la ley de la selva.

De todo ello nos surgen una serie de preguntas sobre la racionalidad y legitimidad de la postura defendida por el neoliberalismo: ¿Qué pruebas evidentes existen para afirmar que resultará un crecimiento general más rápido si se liberaliza el mercado, sobre todo el de capitales? ¿Por qué vociferan que el poder político no debe intervenir en lo económico, pero utiliza el poder de sus *lobbies* para presionar a la Administración a que tome decisiones que directamente le favorezcan? ¿por qué las nuevas reformas económicas (laboral, fiscal, monetaria,...) se hacen contra los intereses más evidentes de los pobres? ¿Por qué se dispone de mucho capital público para salvar a los bancos u otras grandes empresas privadas, y no se puede gastar una cantidad muchísimo menor para subsidiar la compra por los pobres de alimentos u otros bienes primarios?

La reforma educativa europea, que significa la Declaración de Bolonia, conlleva en el corto plazo el que la educación superior deje de ser un bien y servicio público. La universidad se transforma en «empresa de conocimiento», que compite con otras en el mercado de saberes al servicio de las necesidades de las empresas que las financian, pues la universidad progresivamente pasa a depender de la financiación privada. Muchos alumnos que salgan de ellas estarán bien preparados para el desempeño de una profesión, pero las condiciones laborales no serán buenas incluso en momentos de gran creación de riqueza. Existe una escasa calidad en el empleo y enormes dificultades para que los jóvenes puedan realizar una vida autónoma. La consecuencia es el abandono cada vez más tardío de la protección del hogar familiar. Por otra parte, cuando se está hablando de las dificultades vitales de los «milleuristas», se calla el que hay mucha gente que, si no cambian drásticamente las cosas, necesitarán aún 10 años para llegar a cobrar esa cantidad.

Por último, en estas cuestiones de principios, la misma teoría económica convencional se ve cuestionada en su formulación de modelos respecto al tratamiento del poder. Pero, centrándonos en la problemática que estamos abordando, es necesario constatar la inutilidad de enfrentarse al proceso globalizador desde el Estado-nación, pues el poder del capital transnacional únicamente se puede contrarrestar y dominar desde un poder político internacional o mundial, con vocación de servicio al bien común general. La finalidad debe ser no dejar actuar a poderes no democráticos, causantes de grandes fracturas sociales. Lo cual no significa que se propugne la vuelta a un poder político concentrado para todo, sino realizar un reparto del poder en función de los objetivos y siempre con la finalidad de servicio al ser humano.

Si se desea la pervivencia de la democracia es necesario el control democrático de las ETN por parte de un poder que tenga el mismo nivel de acción, por tanto de ámbito internacional o mundial, y que vaya configurando un nuevo orden social mundial, que abarque todas sus dimensiones y del que el fallido Nuevo Orden Económico Internacional, de 1974, podría ser modelo, al menos respecto a su espíritu.

Sin un auténtico orden democrático internacional será imposible un desarrollo económico de las sociedades, así como una mejora de sus estructuras de gobierno. Este poder internacional debe tener capacidad de decisión y adoptar pluralidad de formas para servir al bien común, teniendo presente sobre todo a los colectivos más vulnerables o desprotegidos, así como las fértiles diferencias de culturas que se enriquecen cuando se ponen en contacto. El término acuñado que recoge este deseo es «glocalización», que sólo será posible con una participación directa y responsable de la población implicada.

El lugar de convergencia de los proyectos y las acciones, tanto políticas como económicas, es el pleno desarrollo del Recurso Humano (15), pues «al límite, Política y Economía están orientadas al pleno desarrollo del Recurso Humano o, sin confundirse nunca, las finalidades propias pueden reorientarse a una finalidad común».

Tomada en su conjunto, esta visión antropológica puede servirnos para una ética que busque ser coherente con la condición humana, tomada en su integridad. Desde la ética, la persona humana es el centro y las actividades políticas o económicas deben estar a su servicio. Ello significa una crítica radical a todo sistema que ponga lo material como finalidad, aunque sea instrumental, porque coge tal fuerza que lleva a olvidar que sólo es un medio y se convierte, de hecho, en un fin. Es lo que ocurre con el principio de racionalidad económica neoliberal que ha adquirido tal relevancia que ha devorado al resto de racionalidades, de manera que en nuestra sociedad se considera que no hay prácticamente más valor que el que se expresa en forma de dinero.

El sujeto que vive en esta sociedad, colocado en la intersección de lo económico y lo político, sufre la contradicción entre dos lógicas que responden, en la práctica, a intereses diversos, lo cual explica su insatisfacción profunda. El economismo es el cáncer de la comunidad humana.

La economía neoliberal responde a un modo de pensar que afirma que el ser humano será feliz cuando esté en el paraíso de la abundancia, al que se llegará gracias a la actividad económica que abre las puertas del paraíso perdido. Pero, en lugar de esta sociedad de la abundancia y pacífica, la realidad

(15) F. PERROUX, *Pouvoir et économie*, Paris, 1973, 135 y 136.

exige la presencia de grupos jerárquicamente situados y en lucha entre sí. No sólo es competencia, sino hostilidad.

Durante tiempo se ha dicho que «primero hay que crecer, para después repartir», porque no se debe distribuir la miseria. Pero la abundancia de bienes no supone en sí misma una distribución igualitaria y, menos aún, cuando hemos confundido necesidades con deseos.

Esta economía aparece como una guerra de todos contra todos, para sacar adelante los intereses individualistas, favoreciendo el espíritu de dominación sobre otras personas, que es mucho más que emulación (ésta última beneficiosa para el progreso humano). La desigualdad no será algo accidental, ajena a la racionalidad, sino el fruto lógico de una ideología igualitarista, que considera el hecho de la existencia de libertad ya coloca a cada uno en el lugar social que le corresponde. «El globalismo neoliberal antepone el mérito individual a la colaboración, la competencia a la cooperación y el éxito personal a la tarea compartida» (16).

El corporativismo de los ricos (personas o países) a la hora de defender sus intereses refleja una gran insensibilidad por la realidad de los demás, especialmente de los pobres y manifiesta una carga tal de insolidaridad y cinismo que no es posible que de ahí surja algo democrático. Pues la democracia significa, entre otras cosas, que todas las personas puedan ser sujetos y protagonistas en la vida social. Cuando se extiende un clima cultural individualista y competitivo, alejado de la preocupación por la realidad de los otros y de la cooperación con el necesitado, se hace muy difícil —por no decir imposi-

(16) J. GARCÍA ROCA, *Las mutaciones de nuestra época: Lumen I* (2005) 126.

ble— construir una sociedad humana que tenga como finalidad el bien común. Lo cual implica un esfuerzo por hacer partícipes de todos los derechos humanos a todos sus miembros, de manera que cada uno pueda desarrollarse íntegramente respondiendo a la dignidad que nos es común a todos. De ello se deduce que los criterios que rijan la actividad económica o política deben estar orientados por la realización de una justicia social que responda al valor de toda persona. La dignidad humana exige que el orden social se oriente hacia el bien de la persona y el bien general, y nunca al contrario.

Nos hacemos tres preguntas sobre el papel del mercado en una sociedad democrática:

- ¿El mercado pertenece a la esencia de la democracia? Por lo anteriormente dicho, el mercado capitalista no. Existen otras formas que tienden a promover un sistema económico compatible con la democracia.
- ¿Es posible expandir la justicia social y el bienestar colectivo sin conceder al mercado el papel único o central en la generación y distribución de bienes o servicios? El mercado, como instrumento, ayuda a la consolidación de una economía eficiente, pero no es su base, que está en la antropología y ética que se mantenga.
- ¿Los beneficios de un mercado competitivo requieren regulación por parte del Estado? La respuesta es positiva, para garantizar su eficiencia y lograr una equidad distributiva. El Estado debe posibilitar la igualdad de oportunidades y de resultados, lo cual significa que la democracia debe tener un profundo contenido social.

La economía, asumiendo principios morales, no terminará siendo una guerra de todos contra todos. Los Gobiernos son responsables, en aras de lograr el bien común, de asegurar un nivel de vida mínimo para todas las personas. Lo cual exigirá, entre otras tareas, un control de precios para los productos básicos; planificación del uso de los recursos escasos para dedicarlos a la obtención de los bienes más necesarios socialmente; controlar el movimiento del capital para que no distorsione el equilibrio general y se utilice sobre todo en actividades productivas y no especulativas, que perjudican a la población más débil. Sin esto no se dará una elemental solidaridad y la esencia de la democracia será destruida. Por tanto, no podrá darse una verdadera democracia política si no se camina hacia la democracia económica, cuyos elementos fundamentales son, según la *Octogesima adveniens* de Pablo VI (1971), la igualdad ética y la participación a todos los niveles y en todo, como exigencia ética derivada de la dignidad intrínseca de toda persona. Pero no serán posibles avances en esta dirección sin un cambio de actitudes personales y de los valores a los que se da audiencia social. «Solamente la experiencia de participación les podrá conducir a un convencimiento propio y a la búsqueda de formas de ejercicio de la autoridad compatibles con la participación de todos» (17).

A la hora de tomar decisiones políticas, ¿desde dónde se hace? ¿Qué prioridad real tiene la solidaridad, lo cual se refleja en la política fiscal o el gasto público? ¿Existe conciencia clara de ejercer el poder al servicio del bien común y, por tanto, de favorecer la participación en la toma de decisiones de los

(17) R. ALBERDI, *Democracia económica y hombre democrático: Iglesia Viva* 74 (1978) 179.

afectados por ellas y rendir cuentas de cómo se han utilizado los fondos públicos?

La misión de una democracia auténtica es la integración de todas las personas, y sin ayuda de lo económico estaría falta de base para su realización. Al mismo tiempo, si este ámbito económico escapa a la participación y control democráticos, una parte significativa de la vida social queda al margen de la democracia y se producirán rupturas sociales. Como bien opina Luis González-Carvajal (18), «la subordinación de la economía a la moral se realiza por mediación de lo político», aunque con tres cautelas: poder democrático, no planificar *todas* las exigencias de una ética solidaria, y que tomen parte activa las distintas fuerzas sociales.

Caminar hacia la democracia integral (CA 80), supone:

- Buscar la máxima participación socio-económica, por medio de un progresivo ascenso del protagonismo de la sociedad civil, como el mejor antídoto contra un poder político que se extralimite en sus funciones y un poder económico interesado en su propio crecimiento. Es el llamado «Tercer Sector», situado entre el Estado y el mercado, donde adquieren protagonismo formas de actuar basadas en el don solidario.
- Creación de mecanismos de control para combatir la corrupción y asegurar que la acción va encaminada hacia el objetivo determinado. Pero, en la actualidad, no se da la voluntad política de esta lucha, pues no se dota del suficiente poder y medios a quienes reciben la

(18) *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Sal Terrae, Santander 1998, 81-82.

encomienda de velar porque se cumplan las reglas de juego creadas. De siempre, pero más aún desde inicios del presente milenio, que se multiplican los casos de «contabilidad creativa», con engaños desde la tecnoestructura empresarial a sus mismos accionistas, trabajadores y Estado. Lo mismo ocurre respecto al fracasado Tratado de Constitución europea, donde era evidente la renuncia de la autoridad pública (8.^a los niveles correspondientes) a legislar y controlar el funcionamiento del mercado para encauzarlo al logro del bien común (19).

- No admitir imposiciones por parte de algunos sobre todos y construir un pacto social global que posibilite el surgimiento de estructuras democráticas. En este momento de capitalismo global se hace más necesario restablecer un equilibrio justo entre lo económico y la democracia, extendiéndose a todo el planeta, bajo la dirección de una ONU renovada y reforzada, que adopte decisiones con autoridad, sin que nadie se sienta ajeno o por encima de ello. En el tema que nos ocupa, sus organismos económicos deben ser reorientados para que tengan un funcionamiento democrático.

David Schweickart (20) propone como alternativa la «Democracia económica», sistema basado en empresas de capital público gestionadas democráticamente por los propios trabajadores, en un mercado libre y un control social de las inversiones.

(19) Cf. MM 57-58; pp. 26.

(20) *Más allá del capitalismo*, Sal Terrae, Santander; 1997.

CONCLUSIÓN

A manera de breve resumen conclusivo, ofrecemos las siguientes ideas:

Tender a una economía solidaria, en la que toda persona es acogida en su realidad propia sin que el criterio rector sea la rentabilidad, sino la búsqueda del bien común de la sociedad, formada por personas libres e iguales en derechos.

Repensar conceptos y teorías en uso, desde la perspectiva del ser humano concreto para descubrir cómo el economicismo dominante tiende a convertir la política en un artificio justificador de la unión, bajo un mismo proyecto social «consensuado», de personas con intereses contrapuestos. Adela Cortina (21) ha escrito repetidamente que el contrato de los egoístas ilustrados es simplemente la carta marcada de los egoístas espabilados, del que pueden ser excluidos quienes no sean propietarios.

Repensar la democracia supone capacidad para cambiar los modos de organización de la producción y distribución de los bienes en función de las personas y no del capital.

Cuestionar el actual estatuto dado a la racionalidad económica que confunde la riqueza con el crecimiento del dinero; que no busca la satisfacción de necesidades humanas de todas las personas, sino aquello que más beneficio, que convierte a los humanos y los pueblos en mercancías al servicio del capital (*Laborem Exercens*); salir al paso del darwinismo social, generador de una sociedad dual, para que se pueda practicar la

(21) Por ejemplo, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid 1998.

libertad desde la igualdad. Tender hacia la solidaridad democrática en todas sus dimensiones, de manera que se apoye la creación de una sociedad que se parezca a un hogar abierto a todos.

La economía debe enmarcarse en el contexto más amplio de la sociedad humana, en la que tiene un papel que asumir, lo mismo que la política y la cultura o la ética, por decir otras dimensiones humanas. Se trata de superar el individualismo posesivo, para adoptar la óptica de la política humanizadora.

El bien común significa trascender el nivel de egoísmos individuales o partidistas, renunciar a traficar con la influencia del poder utilizado para lograr beneficios individuales, resistir el clima de corrupción que siempre tienta a quien ostenta cierto poder,...

Responsabilidad de toda «la rica gama de cuerpos intermedios y organizaciones socio-laborales» (LE 14) y, en especial, de los poderes públicos para desarrollar una política económica eficaz en el crecimiento acompañada de una mejor justicia distributiva.

Importancia de lograr una buena combinación de libertad, protección social y eficiencia económica, lo cual implica un nuevo paradigma económico basado en la cooperación solidaria.

Pero hay que tener presente que la influencia de lo económico en lo político es tan fuerte que algunos hablan de la unión entre el Estado y el Mercado, lo cual significa una involución en la democracia, pues la deslegitima. Todos conocemos actuaciones concretas por parte de grandes empresas privadas (financiación de campañas electorales para determinado partido, boicot a candidatos molestos, aviso público de no in-

vertir o retirar inversiones realizadas si sale elegido un candidato que no les interese, incluso se llega a realizar golpes de Estado, ...) La política aparece como secuestrada por la economía y que la primera función del Estado es mantener las condiciones sociales y jurídicas que legitiman el beneficio y su apropiación. Otra realidad es la de no someterse el poder económico, sino actuar por encima y fuera del control del poder político, incluso condicionándolo. Un ejemplo de ello puede ser la crisis del Estado de Bienestar (EB), porque sus resortes modélicos como son las políticas fiscal, laboral, de rentas, o los servicios sociales universales entran en quiebra porque chocan contra una mentalidad individual y privatista.

OBJECCIÓN DE CONCIENCIA Y DEMOCRACIA

MARÍA TERESA COMPTE

Universidad Pontificia de Comillas. Madrid

SINOPSIS

La pregunta por la Libertad y su fundamento enfrenta hoy a quienes sostienen que la libertad se explica desde los derechos individuales que nacen de la autonomía moral del individuo, y quienes sostienen que la libertad procede de unos derechos derivados de la pertenencia a un grupo con el que el hombre se compromete en el ejercicio de su voluntad soberana. Ambas posiciones han mantenido, y mantienen, una reserva, cuando no, una desconfianza absoluta, con la verdad en su relación con la libertad. El relativismo de unos y el nihilismo de otros, convertidos en escepticismo, cuando no, en fatalismo, se nos presenta, sin embargo, como una oportunidad. Una oportunidad, parecida a la que tuvo San Pablo en el Aerópago de Atenas, que nos permite explicar que «La dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa» (GS 16-17). Ésta es una propuesta razonable que arranca de la pregunta por el hombre real, histórico y concreto, cuya naturaleza racional y libre le permite conocer la verdad de las cosas que le sirven para su propio desarrollo.

Esta dimensión espiritual de la naturaleza humana nos dota de una personalidad, ¡gran misterio metafísico!, exclamaba Maritain, que exige ausencia de violencia para poder obrar por razón de la propia inclinación interna sin sufrir la coacción impuesta por un agente exterior. Ninguna autoridad política, pues, puede intervenir en la conciencia de ningún hombre. De lo que se deduce que la acción del poder político debe limitarse a fomentar el desarrollo libre de los derechos del hombre para que éste pueda actuar por iniciativa propia y no bajo los impulsos o las indicaciones del poder político. Ésta es la razón que evita que el derecho de mando se convierta en coacción. Y ello, porque la obediencia no es sometimiento del hombre a otros hombres, sino conocimiento de lo bueno y verdadero, con su consiguiente adhesión a ello. La obediencia en conciencia, lejos de ser una amenaza, es un modo de tomarse en serio los derechos y el pluralismo que un gobierno democrático tiene la obligación de gobernar mediante el concierto de las voluntades, es un modo de obediencia a la autoridad y al derecho, un ejercicio de lealtad institucional, así como una garantía del buen funcionamiento de una democracia que se precie de serlo.

EXPOSICIÓN

Pese a la socialización de la política y a las voces que alertan sobre la difuminación de lo político, tengo la absoluta certeza de que los ámbitos en los que la política interviene son cada vez mayores; lo que hace que aumente el grado de politización de nuestras sociedades. Hablo de politización no en términos de movilización que nace del interés por los asuntos públicos, sino de la *politización* que podemos llamar *indebida*

en tanto que es consecuencia de la creciente intervención del poder político en la vida social. Más, cuando desde algunas propuestas teóricas y prácticas se sostiene que sólo este segundo tipo de politización puede vencer la apatía social. Supuesto, pues, este dato, es más que oportuno que, como en otros tantos momentos de la historia, nos enfrentemos a algunas de las cuestiones políticas más acuciantes:

1. Dónde está el poder y dónde se genera.
2. Cómo se genera el poder y cómo se ejerce.
3. Por qué hay que obedecer al poder:

La respuesta que demos a estas cuestiones nos situará, bien en la orilla del primado de la razón moral, bien en la orilla del primado de la razón técnica, al tiempo que nos facultará para responder a la cuestión sobre la que hoy se nos interroga: *los límites del dominio del hombre que manda sobre el hombre que obedece en las relaciones de índole política.*

Esta cuestión adquiere hoy un sesgo nuevo. Superados los viejos debates entre el empirismo, el normativismo y los enfoques histórico-críticos (1), el conocimiento de la política

(1) Cf. N. BOBBIO, *El Filósofo y la política*, FCE, México, 1996, 55, ID., *Teoría General de la Política*, Trotta, 2003, Parte I, 77-113; R. COTARELO, *Introducción a la Teoría del Estado*, Teide, Barcelona, 1981, 5-6; D. EASTON, *Esquema para el análisis político*, en ID. (coord.), *Enfoques sobre teoría Política*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, Cap. I; J. ROIZ, *Ciencia Política, Hoy*, Teide, Barcelona, 1982, Cap. IV, Parte IV; J. M.^a VALLÈS, *Introducción a la Ciencia Política*, Ariel, Barcelona, 2002, 48-52; G. SARTORI, *La Política, Lógica y Método de las Ciencias Sociales*, FCE, México, 1984, 46; H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2001; J. B. MANHEIM-R. C. RICH, *Análisis político empírico. Método de investigación en ciencia política*, Alianza, Madrid, 1988; K. VON BEYME,

está volviendo poco a poco al terreno de los criterios materiales. La libertad está reconquistando el lugar que le corresponde hasta el punto de urgir a las sociedades a replantearse cómo y desde dónde debe ser explicada (2). ¿Desde el punto de vista de los Derechos Individuales?, o, por el contrario, ¿desde el punto de vista de las normas compartidas por la comunidad?

Mientras que quienes defienden que la libertad debe explicarse desde los derechos individuales sostienen que estos no son fruto de una convención, sino que derivan de la autonomía moral del individuo, constituyen el núcleo de una concepción de la justicia que hace posible la pretensión de legitimidad de todo sistema de organización política moderna y son un freno para la acción del Estado; los defensores de la segunda tesis sostienen, por el contrario, que los derechos son dudosamente universales porque los criterios que el individuo usa derivan de la comunidad con la que éste se compromete y de la que el hombre recibe su identidad individual y colectiva. Para quienes militan en esta segunda postura, la base de la teoría moral es la comunidad y su bien, no el individuo y sus derechos. Las comunidades son, así vistas, una fuente independiente de valores de la que derivan deberes y virtudes comunales como la virtud cívica o la lealtad (3).

Teorías Políticas Contemporáneas, IEP, Madrid, 1977, 19-41; I. BERLIN, *¿Existe aún la Teoría Política?*, *Revue Française de Science Politique*, n. 11, 1961, 309-337; J. FERNÁNDEZ SANTILLÁN, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, FCE, México, 1996, 55-75.

(2) Cfr. M. E. WANNEN, en *¿Qué es la política?*, en A. ARTETA-E. GARCÍA GAITIÁN-R. MÁIZ, *Teoría Política: poder, moral, democracia*, Alianza, Madrid, 2003.

(3) J. L. COHEN-A. ARATO, *Sociedad Civil y Teoría Política*, Colegio de México, México, 1999, 21-34.

He aquí dos posturas irreconciliables que, consciente o inconscientemente, son las que hoy nos llevan a preguntarnos por el lugar que los dictados de la conciencia ocupan en el seno de nuestras formas de gobierno democráticas. Dicho lo cual, me van a permitir que comience por el final y les adelante el desenlace de la trama que vamos a ir tejiendo. Es éste:

1. La libertad de conciencia y el derecho de objeción de conciencia son la regla, que no la excepción, en las relaciones entre el derecho de mando y el deber de obediencia en un sistema político democrático.
2. Lejos de las viejas tesis de la Razón de Estado y del maquiavelismo político, el ejercicio de la libertad de conciencia y su consecuente objeción de conciencia no constituyen amenaza alguna para el orden político.
3. La objeción de conciencia es un modo de obediencia a la autoridad y al derecho, un ejercicio de lealtad institucional y una garantía del buen funcionamiento de una democracia que se precie de serlo.

Para recorrer el camino que nos llevará a concluir de este modo es preciso que seamos especialmente cuidadosos con el lenguaje. Sólo de este modo podremos acertar en la solución del conflicto político al que finalmente vamos a enfrentarnos y que no es otro que el que se presenta entre la obligación moral y la coacción externa.

PARTE I: EL CREDO DE LA DEMOCRACIA

El contrato de respeto de las libertades y derechos consuetudinarios que la Corona de Aragón salvaguardó en el ejercicio de su oficio real quedó plasmado en el célebre: «Nos, que valemos tanto como Vos, y juntos más que Vos, os declaramos nuestro rey y señor; siempre que juréis guardar nuestros derechos y libertades, y si no, no».

No encuentro en la historia política de España otras palabras que expresen mejor el tipo de relación que debería establecerse entre gobernados y gobernantes; entre quienes mandan y quienes obedecen. De esto es de lo que tratan estas páginas. Y ello, porque poner en relación el derecho de objeción de conciencia y la democracia supone interrogarse por el lugar que la persona, único sujeto capaz de actuar en conciencia, ocupa en el entramado institucional y de relaciones mando-obediencia que constituyen el llamado sistema político democrático.

I. LA IDENTIDAD DE LA POLÍTICA

El hombre, escribió Aristóteles allá por el siglo IV antes de Cristo es «por naturaleza un animal político o social». La afirmación, nacida de la observación, tiene un por qué. Es éste: «la razón por la que el hombre es un animal político (*zôon politikón*) en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es evidente. La naturaleza no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales —ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el

punto de tener sensaciones de lo que es penoso o agradable y de poder significar esto los unos a los otros—; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado». Estas palabras son pura antropología. Expresan la concepción aristotélica de la naturaleza de un hombre-ciudadano, distinto a los animales, que usa el lenguaje y se humaniza en comunidad. Esta concepción, que hemos llamado clásica de la política, configuró durante siglos una cultura plagada de preguntas por el bien, la justicia, la moralidad y las formas ideales de vida comunitaria. Llegada la Edad Moderna, el discurso y la acción política se independizaron de la moral y la religión. La política comenzó a definirse según unas leyes propias que, por obra y gracia del florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), se expresaron en una gramática *para la conquista y conservación del poder*. Maquiavelo y su *Príncipe* declararon que las formas de existencia comunitaria son independientes de la moral y, más concretamente, de la concepción cristiana de la moral (4).

Como consecuencia de este giro, la pregunta por la mejor forma de vida comunitaria se vio sustituida por la pregunta

(4) Cf. N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid; J. J. CHEVALIER, *Los grandes textos políticos. De Maquiavelo a nuestros días*, Aguilar, Madrid, 1970, 4-35; F. PRIETO, *Lecturas de Ciencia Política*, Unión Editorial, Madrid, 111-133; R. MORODO-M. PASTOR, *Lecturas de Ciencia Política*, Ediciones Tucar, Madrid, 1975, 9-53; J. FERNÁNDEZ SANTILLÁN, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, 144-148.

acerca del mejor modo de consecución y mantenimiento del poder. El lenguaje político perdió carga normativa y adquirió fuerza descriptiva y analítica. Así se decretó el divorcio entre vida comunitaria y moral, al tiempo que se iniciaba un proceso de separación entre la política y la sociedad (5). Este proceso es, sin embargo, el que ha permitido la revelación progresiva del lugar más propio de la política (6). Este lugar, al que podríamos llamar sistema político, está formado por un entramado de relaciones fluidas y constantes entre la sociedad y el estado. Mientras que a la sociedad le corresponden los procesos de toma de decisiones, por razón de los actores que participan en la política democrática: ciudadanos, asociaciones, partidos políticos, grupos de presión, medios de comunicación social, etc; al Estado le corresponde todo aquello que tiene que ver con la toma de decisiones vinculantes o decisiones *erga omnes*. No olvidemos, y esto es de extrema importante, que «Únicamente las decisiones políticas —no importa si bajo forma de leyes, o no— se aplican con fuerza a la generalidad de los ciudadanos» (7). Así descrita, la política se nos presenta como una relación que es de poder y que se caracteriza por el *dominio* (8). Esta concepción pasa por aceptar:

(5) De la identificación entre sociedad y polis, al *populus* o sociedad de ciudadanos organizada jurídicamente, pasando por la concepción orgánica medieval de la sociedad que, todavía J. BODINO y T. HOBBS, entienden como unidad que resulta de la integración de familias, llegamos a la idea de sociedad de individuos que constituyen un pueblo maduro para autoorganizarse, tanto en el terreno económico, como en el terreno político. Poco a poco, la sociedad va haciéndose autónoma hasta convertirse en objeto de una ciencia a la que A. COMTE (1798-1857) llamará Sociología.

(6) M. WEBER, *El Político y el Científico*, Alianza Editorial, Madrid, 82-83.

(7) G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, Taurus, Madrid, 247.

(8) G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 243, 247, 254-255; ID., *Teoría de la democracia*, Madrid, Alianza, 1987, 15-25.

1. el dato previo de la sociabilidad, y, por lo tanto, el de la diversidad y la pluralidad;
2. los efectos de la diversidad: tensiones, controversias y conflictos, y
3. la necesidad, en bien del orden, de un poder que esté por encima de las partes y desarrolle una actividad orientada a la resolución de los conflictos mediante la toma de decisiones vinculantes para los miembros de una comunidad dada (9).

I. I. Lo específico del poder político

Cuando nos referimos al poder en términos de acción que pone en relación a sujetos distintos, bien, mediante la *coacción* y el *monopolio de la fuerza*, o, mediante el *concierto de voluntades* y la *legitimidad*, hablamos de una capacidad que va siempre unida a un cargo o función política; nunca a la persona que ostenta el cargo (10). Esto se debe a un proceso histórico de institucionalización del poder que:

(9) Cf. C. SCHMITT, *Legalidad y Legitimidad*, Aguilar, Madrid, 1971; B. DE JOUVENEL, *El poder: Historia natural de su crecimiento*, Editora Nacional, Madrid, 1965; C. WRIGHT MILLS, *The power elite*, Oxford University Press, NY, 1956; L. SÁNCHEZ AGESTA, *Principios de teoría Política*, Editora Nacional, Madrid, 1972; J. BLANCO ANDE, *Teoría del Poder*, Pirámide, Madrid, 1977; N. BOBIO-M. BOVERO, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985; M. FOUCAULT, *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folio, 1985; C. MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA, *Legalidad y legitimidad: La teoría del poder*, Actas, Madrid, 1991. R. A. DAHL, *Análisis político actual*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, B. A., 1983; ID., *La poliarquía: participación y oposición*, Tecnos, Madrid, 1990; R. R. ALFORD-R. FRIEDLAND, *Powers of Theory. Capitalism, the State, and democracy*, Cambridge University Press, 1985.

(10) Cf. B. DE JOUVENEL, *Soberanía*, Comares, 2000, Granada, Parte II, 15-25.

1. evita que la coacción se ejerza de manera arbitraria;
2. se opone a la personalización del poder político;
3. permite que el ejercicio del poder se desarrolle de modo estable, independientemente de los cambios políticos que se sucedan, y
4. fomenta la especialización de los órganos de Gobierno (11).

Este proceso, sumado al de socialización de la política hace que, a día del hoy, el poder se conciba como un proceso de formación, distribución y ejercicio que no sólo puede ser descrito y analizado, sino que puede y deber ser moralmente juzgado (12). Sabido que el poder no es sólo un hecho, porque la fuerza no es el único criterio que justifica la obediencia, la pregunta por la legitimación del poder es tan importante como la pregunta por el modo cómo se genera. ¿Qué diferencia existe, si no es así, entre los «reinos» y una banda de ladrones? San Agustín (354-430) se hizo esta pregunta, del mis-

(11) La Administración Pública y, más concretamente, la Burocracia, la selección de funcionarios y el sometimiento de las actividades burocráticas a los reglamentos oportunos reducen la incertidumbre al tiempo que fomentan la seguridad ciudadana ante el ejercicio del poder.

(12) Cf. S. M. LIPSET, *El Hombre político: las bases sociales de la política*, Tecnos, Madrid, 1987; S. ROKKAN, *Building States and Nations: Analyses by region*, Beverly Hills Sage, 1973; M. DUVERGER, *Instituciones políticas y derecho constitucional*, Ariel, Madrid, 1984; H. FINER, *Teoría y Práctica del Gobierno moderno*, Madrid, Tecnos, 1964; C. J. FRIEDRICH, *Gobierno constitucional y democracia: teoría y práctica en Europa y América*, Madrid, 1975. M. WEBER, *El político y el científico*, 83-84; H. LASWELL-A. KAPLAN, *Power and Society: a framework for political inquiry*, New Haven, Yale University, 1951; N. BOBBIO, *Estado, Poder y Gobierno*, 103.

mo modo que se la han hecho a lo largo de la historia otros teóricos y filósofos de la política que han mantenido firme la distinción entre el poder de hecho y el poder de derecho, entre el rey y el tirano (13). Preguntarse por el poder es, pues, preguntarse por su legitimidad entendida como cualidad que se da cuando la obediencia está asegurada sin que sea necesario, al menos de modo habitual, recurrir al uso de la fuerza. La legitimidad es, pues, una convicción y, junto al *miedo*, la *costumbre* y el *interés* es una de las razones de la obediencia (14).

1.1.1. *Controversias en torno a la legitimidad del poder político*

A lo largo de la historia se han formulado principios diversos de legitimación del poder político. En síntesis son tres:

(13) G. SABINE, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1988, 188; A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Alizanza Editorial, Madrid, T. I, 359. Juan de Salisbury (1115/1120-1180) distingue entre rey y tirano, en sentido clásico, para entender que el primero es quien obedece a la Ley y gobierna al pueblo obedeciendo sus dictados y considerándose servidor suyo; no así el segundo. Frente al tirano, sostiene, Juan de Salisbury cabe el derecho de resistencia activa y el tiranicidio, puesto que «quien usa la espada merece morir por la espada». B. de Sassoferrato (1313-1357), primero, y Santo Tomás (1225-1274), después, distinguen, entre el tirano por vicio de origen y el tirano por vicio de ejercicio. La resistencia, señala el Aquinate, es más admisible frente al primero que frente al segundo, puesto que se equipara a la legítima defensa frente a un invasor: Hobbes (1558-1679) sostendrá la misma teoría: el tirano, entendido como usurpador, debe ser tratado como un enemigo.

(14) Cf. J. J. LINZ, *La quiebra de las democracias*, Alianza, Madrid, 1987, 37-39, en E. URIARTE, *Introducción a la Ciencia Política*, Tecnos, Madrid, 2002, 70.

1. La Voluntad: de Dios o del Pueblo.
2. La Naturaleza: derecho de mando natural o un orden natural racional con unas leyes propias que el poder sanciona o creado por un soberano que gobierna de modo racional, por ejemplo, por consentimiento.
3. La Historia: costumbre y tradición, o futuro.

Estos principios

1. persiguen la justificación del derecho de mando y del deber de obediencia;
2. trazan los límites del deber de obediencia y del derecho de resistencia, al tiempo que
3. cuestionan la máxima según la cual todo poder efectivo es, por definición, un poder legítimo.

Contra la tesis que sostiene que

(...) una autoridad constituida de hecho es el gobierno legítimo, el ordenamiento coercitivo puesto en práctica por tal gobierno es un ordenamiento jurídico, y la comunidad constituida por ese ordenamiento es un Estado en el sentido del derecho internacional, en cuanto este ordenamiento es en conjunto eficaz (15),

se levanta la tesis que defiende que

(...) el poder del Estado no ha de contentarse con la legalidad técnico jurídica sino que, por necesidad de su propia

(15) H. KELSEN, *Teoría general del Derecho y del Estado*.

subsistencia, debe también preocuparse de la justificación moral de sus normas jurídicas o convencionales positivas, es decir, buscar la legitimidad (16).

La relación conflictiva entre legalidad y legitimidad es reciente, ya que no existe con anterioridad a las revoluciones del XVIII, y fruto de la suma de varios factores:

1. La institucionalización del principio del imperio de la ley al que se subordina el poder y las instituciones políticas.
2. La positivación del Derecho en forma de leyes estables, públicas y conocidas, lo que reduce la incertidumbre, el riesgo y la arbitrariedad.
3. El triunfo del principio de legitimidad popular del poder contra el principio de la legitimidad histórica o dinástica del mismo.
4. La crisis el Derecho Natural y el avance del legalismo formalista y del positivismo (17).

Para el positivismo, lo legal es el derecho creado por el Estado sin ningún referente a priori. Lo importante son los procedimientos formales con los que el Estado cuenta para lograr sus objetivos, la legalidad de la Administración y la garantía judicial. Este planteamiento, contra el que advirtió el sociólogo

(16) Cf. H. HELLER, *Teoría del Estado*, FCE, México, 1974.

(17) Cf. A. DE BLAS GUERRERO-M.^a J. RUBIO LARA-J. DE ANDRÉS SANZ, *Teoría el Estado*, UNED, Madrid, 2003, 79-83; E. W. BÖCKENFÖRDE, *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, Madrid, Trotta, 2000; N. MATTEUCCI, *Organización del Poder y Libertad. Historia del constitucionalismo moderno*, Trotta, Madrid, 1998.

alemán Max Weber (1864-1920) al denunciar la llamada dictadura de los funcionarios, facilitó, no deberíamos olvidarlo, el ascenso de los totalitarismos gracias a una burocracia educada en el espíritu del positivismo. Terminada la Guerra, las cuestiones de contenido volvieron a convertirse en criterios materiales de juicio gracias, entre otras cosas, a la constitucionalización de los derechos y libertades fundamentales. A día de hoy, sin embargo, la validez del criterio material de legitimación del poder político ha entrado en crisis. Las apelaciones a la justicia son cuestionadas por quienes sostienen que no es posible la existencia de una concepción sustancial de bien y justicia. De nuevo, la pregunta por la legitimidad y la justificación del poder se presentan como preguntas conflictivas aunque, paradójicamente, sólo desde esta óptica podemos explicar los principios de autonomía y autogobierno que permitieron al mundo moderno levantarse contra el poder tradicional de la Corona (18).

Dado que el problema de la legitimidad del poder es, en realidad, el problema de los límites del poder de obediencia, es preciso recordar que, si bien el mando requiere obediencia, no tiene por qué significar fuerza o violencia. La teoría del imperio de la ley no cuestiona la obediencia, sólo condena la lucha hombre-hombre.

(...) una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos. Un dominio mayoritario legalmente irrestringido, es decir, una democracia sin

(18) Cf. E. SERRANO GÓMEZ, *legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthopos, Barcelona, 1994. Cf. R. DEL ÁGUILA, *La senda del mal: política y razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000, 125-136; B. DE JOUVENEL, *La soberanía*, 212 ss.

constitución, puede resultar muy formidable en la supresión de los derechos de las minorías y muy efectiva en el ahogo del disentimiento sin empleo alguno de la violencia. Pero ello no significa que poder y violencia sean iguales (19).

2. LA IDENTIDAD DE LA DEMOCRACIA

La pregunta por los límites y la justificación del poder está en el origen de las democracias que salieron triunfantes tras la II Guerra Mundial, después de siglos de menosprecio de una forma de Gobierno que había suscitado más desconfianza que aprecio (20). Durante siglos, la democracia fue vista como un sistema que debía ser evitado porque el viejo principio de legitimidad popular del poder no era más que la imposición discrecional de los intereses «de los más» a toda la colectividad (21). Así la contemplaba el viejo liberalismo político, amante

(19) Cf. H. ARENDT, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973, 144. Cf. «El poder del Estado es tanto más firme cuanto mayor es el voluntario reconocimiento que se presta, por quienes lo sostienen, a sus principios ético-jurídicos y a los preceptos jurídicos positivos legitimados por aquéllos. El Derecho aparece así como principios, preceptos, donde los segundos deberán modificarse para adecuarse a los primeros. Se excluye así la imposición de la fuerza y la aceptación incondicional de las leyes, ya que éstas siempre deberán referirse a estos principios éticos construidos históricamente por las fuerzas sociales», en H. HELLER.

(20) Cf. Aristóteles (384 a. de C.-322 a. de C.), Santo Tomás y, andando el tiempo, Montesquieu (1680-1755), Kant (1724-1804), Tocqueville (1805-1859), y los Federalistas Hamilton (1784-1858), Madison (1751-1836) y J. Jay (1745-1829) mostraron su recelo ante este sistema.

(21) Cf. C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, Akal, Madrid, 1981; M. I. FINLEY, *El nacimiento de la política, Crítica*, Barcelona, 1986; W. JAEGER, *Paidea*, FCE, México, 1996; F. REQUEJO COLL, *Las Democracias*, Ariel, Barcelona, 1990, I Parte, 79; G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 42.

de la república como gobierno del pueblo, a quien, lo que en realidad preocupaba, era la protección de la libertad negativa y los límites del poder político.

Ha sido esta segunda preocupación, muy propia, por cierto, de la tradición política occidental, la que, a partir de la famosa sentencia de Cicerón (106-43 a. de C.): «legum servi sumus ut liberi esse possimus», pasando por el sistema jurídico y judicial romano y la obra de los juristas, ha alentado la codificación de un derecho civil, natural y de gentes hasta convertirlo en instrumento de ordenación de las relaciones entre sujetos privados y de sometimiento del poder político. El éxito de este proceso, que ha desembocado en un sistema de *límites limitantes*, es el que explica que la democracia en la forma de gobierno más deseada (22).

Contra este modelo ha planeado, durante los últimos tres siglos, la sombra del ginebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) (23). La influencia de sus ideas en la Revolución Francesa y en personajes como M. Robespierre (1758-1794) y L. A. L. Saint-Just, (1767-1794) es de extrema importancia para entender las divergencias existentes entre el modelo político nacido de la Revolución Francesa y el nacido de la tradición anglosajona (24). Mientras éste segundo se desarrolla al compás de un constitucionalismo protector y garante de las libertades negativas; el primero, el modelo francés, se empeñó en «unir los conceptos de hombre y de ciudadano, identificar el interés

(22) G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 29.

(23) J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Carlos Lohé, Buenos Aires, 1985; G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, 223 ss.

(24) A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1985; E. BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, CEC, Madrid, 1978.

personal y el de «la polis», el individuo y la colectividad» (25) para provocar una revolución antropológica que alumbrara al hombre nuevo. El ciudadano a tiempo completo o ciudadano total, como lo ha llamado Sartori, llevó a la quiebra a la democracia griega al engendrar un hombre desequilibrado (26). Pese a ello, y a lo sucedido en los peores momentos de la Revolución Francesa, el marxismo y las mal llamadas democracias populares, nacidas de una concepción revolucionaria de la política en la que se injertó la concepción germánica del Estado —comunidad que dota de sentido al individuo, tal como sostuvieron Lutero (1483-1546), el pietismo, el romanticismo, Nietzsche (1844-1900) o Schmitt (1888-1985)— (27) han perseguido esos mismos ideales. Ideales que, conviene precisar, son contrarios a la tradición romana y medieval que se extiende durante el Renacimiento y alcanza al humanismo de tradición cristiana y a las teorías contractualistas de los siglos XVI y XVII.

2.1. Lo específico de la forma de gobierno democrática

Pero como la libertad que necesitamos es diferente de la de los antiguos, esta libertad precisa una organización distinta de la que podría convenir a la libertad antigua. En ella cuanto más tiempo y más energía consagraba el hombre al ejercicio de sus derechos políticos, más libre se creía. En la clase de libertad que nos corresponde a nosotros, ésta nos resultará

(25) F. REQUEJO COLL, *Las Democracias*, 76-77.

(26) G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 36.

(27) L. DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987.

más preciosa cuanto más tiempo libre para asuntos privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos (28).

Esta visión de la libertad sobre la que se edifica la democracia de los modernos, con un ciudadano a tiempo parcial, convenientemente injertada en el moderno Estado de Derecho se entiende desde una triple perspectiva: como un principio de legitimidad, un sistema político y un ideal:

1. El principio de legitimidad vincula, a través del pueblo, la democracia antigua con la democracia moderna: el poder reside en el pueblo. Este principio resuelve el problema de la titularidad del poder; pero no resuelve el problema de su legitimidad de ejercicio.
2. El principio de legitimidad se estructura en un sistema de gobierno que ordena la vida política de un pueblo y que recibe el nombre de democracia representativa.
3. El ideal se refiere a la capacidad del pueblo de gobernarse a sí mismo (29), al tiempo que se edifica sobre cuatro elementos propios:
 1. El principio de la mayoría.
 2. La Soberanía Popular.
 3. Los partidos políticos.
 4. Los principios de Libertad e Igualdad.

(28) B. CONSTANT, *Escritos políticos*, CEC, Madrid, 1989. Cf. G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, Taurus, Madrid, 2003; I. BERLIN, *Dos conceptos de libertad*, en *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Alianza, Madrid, 1988; N. BOBBIO, *El futuro de la democracia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.

(29) G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 31; ID., *¿Qué es la democracia?* 17-18.

De estos cuatro elementos nos vamos a referir a los dos primeros: soberanía popular y principio de la mayoría. Los partidos políticos tienen que ver con la socialización de la política y con la representación de las ideas políticas; mientras que los principios de Libertad e Igualdad se refieren a la Cultura política propia de la forma democrática.

2.1.1. *Soberanía popular*

Este principio es propio de la democracia de los modernos, ya que el mundo griego no conoce la diferencia entre titularidad y ejercicio del poder; del mismo modo que tampoco conocen esta distinción las sociedades del mundo oriental en las que predomina el despotismo. Es la doctrina medieval la que introduce la diferencia entre ejercicio y titularidad, lo que genera dos modos distintos de entender la relación entre pueblo y príncipe:

1. Quienes sostienen que existe traslación no revocable de autoridad, contra
2. quienes sostienen que existe transferencia de ejercicio, pero no de titularidad.

Conviene recordar que el poder político durante la EM se concibe como poder compartido —las dos Espadas—, limitado —concepción orgánica del orden social— y no soberano —superior sí, pero no soberano en tanto que no posee poder normativo o, lo que es lo mismo, capacidad para crear derecho y alterar el contenido de las normas—. En este sentido, la teoría del origen divino del poder político se basa en la obediencia del poder a Dios, no en la divinización del poder

político. Esta tesis, que difiere de la Teoría del Derecho divino de los Reyes, es la que sigue estando de fondo en las teorías del origen del poder político de la Escolástica medieval y la escolástica española de los siglos XVI y XVII (30). Contra estas tesis y, en plena efervescencia absolutista, J. Bodin (1530-1596), B. Spinoza (1632-1677) y T. Hobbes desarrollan su teoría de la soberanía que, tiempo después, coronará Rousseau (31).

2.1.2. *El principio de la mayoría*

La idea de la polis griega es la de una comunidad basada en un espíritu común —*homoia*— o amistad. Por ello no era posible la mayoría, porque lo que existía era sintonía, armonía y unanimidad.

Los procedimientos de elección o sistemas electorales primitivos no proceden, por lo tanto, de Grecia, sino de la Edad Media y, más concretamente, de las Comunidades y Órdenes

(30) El origen divino del poder no significa la designación divina del gobernante. Dios ha querido la existencia del Poder porque ha dado al hombre una naturaleza social, le ha hecho vivir en comunidad y ésta precisa de una autoridad civil. La organización del Gobierno pertenece al Pueblo, quien debe, por necesidad práctica, transferirlo. Los depositarios del Poder manejan una bien que viene de Dios y son siervos de su Ley; pero también esto les ha sido remitido por la comunidad y en condiciones fijadas por ella. Todo lo deben a Dios y a la comunidad. Estas tesis disgustan a los monarcas absolutos hasta el punto que ordenaron quemar, entre los años 1610 a 1614, las obras de Roberto Belarmino (1542-1621) y Juan de Mariana (1536-1623) y Francisco Suárez (1548-1617) en las ciudades de París y Londres.

(31) J. BODIN, *De la república* (1583), Lib. I, Cap. VIII; B. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, Cap. XVI; T. HOBBS, *Leviatán*, Cap. XVIII, II.^a Parte; J. J. ROUSSEAU, *Contrato social*, Libro III, Cap. XV.

religiosas que debían elegir a sus superiores. En este ambiente se comienzan a arbitrar sistemas de voto personal, secreto y mediante reglas que configuran un procedimiento mayoritario que no se concibe, sin embargo, como derecho de la mayoría. El principio de la mayoría entendido como derecho de la mayoría aparece formulado en la obra política de J. Locke (1632-1704). Poco a poco la regla de la mayoría va convirtiéndose en una forma política ya sea en tanto que procedimiento de toma de decisiones y método de resolución de conflictos; ya sea como idea sustantiva de la mayoría o como el conjunto de los más.

— La idea procedimental de la mayoría

La idea procedimental de la mayoría significa que en democracia se decide, aunque no absolutamente, por mayoría. Dicho de otro modo: «La regla en las democracias liberales es que la mayoría gobierna (prevalece, decide) en el respeto a los derechos de la minoría (32). El principio de la mayoría provoca igualación y no distingue la intensidad con la que las personas vivimos los diferentes asuntos políticos a los que nos enfrentamos. Ello hace que los grupos o minorías intensas cuestionen el principio de la mayoría entendido como derecho de la mayoría (33). Esta cuestión, aparentemente muy

(32) «Al hablar de minorías decimos: minorías religiosas, lingüísticas, étnicas o todo tipo de colectividades sustantivas que mantienen su propia identidad y que se constituyen en torno a la religión, la lengua o la raza. Estas minorías son más reales cuanto mayor es la intensidad con la que mantienen sus vínculos identitarios. Y aquí el principio mayoritario se detiene (...). Porque si no se les reconoce a las minorías intensas el derecho a su propia identidad éstas buscarán la secesión y rechazarán, en el interior, el principio mayoritario», en G. SARTORI, *Elementos de Teoría Política*, 54, 46, 59.

(33) *Ibíd.*, 59.

formal, es de extrema importancia para una correcta comprensión de lo qué es y no es una democracia. La teoría de juegos nos ayuda a explicarlo con tres ejemplos: juego de suma cero, juego de suma positiva y juego de suma negativa.

1. suma cero: quien vence gana lo que el otro pierde;
2. suma positiva: todos ganan algo; y
3. suma negativa: todos pierden.

La teoría de juegos aplicada al estudio y comprensión de la democracia es especialmente útil para explicar dos modos de comportamiento político diametralmente opuestos: el estratégico y el cooperante. Un juego de suma cero es el paradigma de un comportamiento estratégico, mientras que un juego de suma positiva es el paradigma de un comportamiento cooperativo. Dos ejemplos pueden ayudarnos a verlo más claro: una convocatoria electoral y la celebración de un referéndum.

Las elecciones son siempre un juego de suma cero que prosigue, en los regímenes parlamentarios, en el seno de los parlamentos y en el gobierno. Más allá de las elecciones, los juegos políticos no son ya de suma cero; si no juegos de suma negativa o positiva. En el referéndum no se decide quién decidirá, sino que se decide de modo concluyente. Es un juego de suma cero: la mayoría lo gana todo y la minoría lo pierde todo o pierde lo mismo que otros ganan (34).

— La idea sustantiva de la democracia

La mayoría, entendida como idea sustantiva, supone comprender al pueblo como el *mayor número*. En este caso, la ex-

(34) *Ibíd.*, 59-60.

presión gobierno de la mayoría significa que quien manda es la mayoría del pueblo y se entiende que en democracia quien decide es la parte mayor de una entidad que denominamos el pueblo soberano. Hay quien cree que lo sustancial de la democracia

1. no es el principio de legitimidad, origen popular del poder;
2. ni la democracia como sistema político en el que la titularidad y el ejercicio del poder están separados y en el que los titulares transmiten el poder por vía representativa para la limitación y control del poder político;
3. sino la idea de que la democracia es derecho de la mayoría.

Cuando la democracia se entiende así, este sistema político se convierte en un juego de suma cero en el que quien vence gana todo lo que el otro pierde. Ciertamente, como hemos dicho, las elecciones son un juego de suma cero. Sin embargo, la democracia es un juego de suma positiva en el que todos ganan algo.

2.2. La democracia de los modernos o democracia representativa

La última cuestión de esta Parte I que queremos abordar es la que se suscita en torno a la representación política entendida como la relación que se genera entre gobernados y gobernantes en el seno de un sistema representativo de gobierno a través de un mecanismo de elección. Aunque no

debe confundirse con la representación jurídica, ni sociológica, tiene algún componente de ellas. A saber:

1. El componente jurídico define la representación política como un mandato.
2. El componente sociológico permite que la representación política aluda a la *acción de hacer presente* algo.
3. El componente político es el que expresa la relación de vínculo que existe entre el titular del poder político y el que lo ejerce por delegación.

El objeto de la representación no es el pueblo. Los representantes nos representan, pero no somos nosotros. El pueblo y la nación no son órganos del Estado, aunque sí lo son los Parlamentos y, por lo tanto, el cuerpo de representantes. Y, por último, para crear representación política es necesaria la elección.

Mientras la representación sociológica no requiere elección, en tanto que se basa en la identificación, la semejanza y la identidad, la representación política que no es coincidencia, sino delegación, necesita de la elección. No hay representación sin elección, pero sí hay elección sin representación. Un ejemplo: el cónclave de cardenales. El cuerpo electoral elige, pero el elegido no les representa.

La elección, y esto es lo más importante, hace posible que el representante se vincule al representado mediante el principio de responsabilidad. Y ello, porque lo realmente importante en la representación no es, ni la adhesión implícita, peligro grave que conduce a la idea de la democracia sustancial y a la del ciudadano en permanente movilización política, ni la semejanza entre representante y representado, sino la responsabili-

dad, eficiencia, la competencia y la independencia, «sea cual fuere la suerte de los intereses particulares», del representante.

Dos últimas precisiones al hilo de lo dicho hasta ahora:

1. En los regímenes parlamentarios, los juegos políticos no son de suma cero. Son siempre juegos de suma negativa o positiva. Las elecciones deciden quién tendrá que decidir; y los electos, cuando se encuentran cara a cara, debaten, negocian y con frecuencia llegan a soluciones (decisiones) de compromiso, lo que significa de suma positiva: nadie lo pierde todo, y todos, aunque muy distinta medida, obtienen algo. Por consiguiente, las elecciones ponen en marcha un proceso representativo «continuo» que tiende a producir resultados de suma positiva. Lo que implica que aquel proceso permite acomodar, o por el contrario congelar y arrinconar, las demandas de las minorías intensas.
2. En democracia no hay traslación del poder, sino concesión revocable del mismo que se hace con carácter periódico y que se expresa como simple delegación para la representación, lejos, eso sí, del mandato imperativo.

PARTE II: ES EL CREDO DE LA LIBERTAD

Durante los años posteriores a la II Guerra Mundial hasta bien entrada la década de los sesenta, el proyecto político comunitario del occidente europeo se empleó a fondo en la construcción de una forma de gobierno democrática capaz de

la materializar el viejo ideal del autogobierno (35). Tras años de éxito, fruto de una creciente conciencia de la dignidad humana y de la necesidad de su protección, como tantas veces ha reconocido el Magisterio de la Iglesia católica (36), este ideal ha perdido fuerza y nuestras democracias están dejando de ser formas de gobierno para convertirse en un haz de procedimientos que resultan del predominio de la razón técnica. La consecuencia es la difuminación, cuando no, la neutralización del credo de la *Libertad* (37).

La democracia burguesa del siglo XIX fue neutral incluso con respecto a la libertad. Así como no tenía un bien común, tampoco tenía un pensamiento común auténtico; nada de cerebro propio, sino un cráneo vacío y revestido de espejos. No es de maravillarse, pues, que con anterioridad a la segunda guerra mundial, especialmente en aquellos países que pertur-

(35) Así lo consignaron la Carta de las Naciones Unidas (26-6-1945), la Declaración Universal de Derechos Humanos (10-12-1948), la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre (Conferencia de Chapultepec febrero-marzo de 1945, aprobada en abril de 1948), la Organización Internacional del Trabajo (1945), la UNESCO (16-11-1945) y el Acuerdo sancionador de los crímenes contra la paz, la guerra y la humanidad (8-8-1945). Cf. J. A. CARRILLO SALCEDO, *Dignidad frente a barbarie*, Trotta, Madrid, 1999, Cap. III; 135.

(36) Pío XII: *Con Sempre* (24-12-1942) 15, 18, 21, 23, 25, 35-37, *Benignitas et Humanitas* (24-12-1944) 7, 14, 32; JUAN XXIII, *Pacem in Terris* (11-4-1963) 2-3, 4-6, 41-44-45; *Gaudium et Spes* (8-12-1965) 27, 74; PABLO VI: *Alocución a los Representantes de los Estados en la sede de la ONU* (4-12-1965), *Populorum Progressio* (26-3-1967) 19, 54, *Jornada Mundial de la Paz* (1969, 1971, 1973, 1974, 1975); JUAN PABLO II: *Discurso inaugural, Puebla* (28-1-1979) I, 9, *Redemptor Hominis* (13-9-1979) 16-17, *Solicitudo Rei Socialis* (30-12-1987) 26, *Centesimus Annus* (1-5-1991) 21, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1983, 2003).

(37) J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Club de Lectores, Argentina, 1984, 130-131.

baba y corrompía la propaganda fascista, racista o comunista, se hubiera convertido en una sociedad sin la menor idea de sí misma y sin fe en ella, sin ninguna fe común que le permitiera resistir a la desintegración (38).

El credo de la libertad, escribió Maritain, no es ni filosófico, ni religioso, sino de orden práctico. El objeto de este credo, que nada tiene que ver con una religión secular, es un principio práctico que, en palabras del jurista alemán Carl J. Friedrich, se traduce en una *forma de vida* configurada en torno a la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraterno y el valor absoluto del bien moral (39). Hoy, son muchos los que niegan la posibilidad de existencia de este credo democrático. Y, sin embargo, el acuerdo sobre *verdades fundamentales* es posible en democracia porque ésta consagra, mejor que cualquier otra forma de gobierno, la *reciprocidad* y la *unión cooperativa* entre *hombres comunes* u *hombres de la humanidad común* que se ocupan de los problemas del bien común y dan vida a los pueblos (40).

El pueblo del que hablaban Maritain y Friedrich está tan lejos de ser el soberano independiente y absoluto de los teóricos de la soberanía popular, como del hombre masa. En democracia no hay soberano, porque no hay amo. Así mismo, el pueblo no es, como el fervor revolucionario primero y, contrarrevolucionario, después, nos ha hecho creer, un dios. «El pueblo no tiene una razón infalible, ni virtudes ni defectos; la vo-

(38) *Ibíd.*, 131.

(39) C. J. FRIEDRICH, *La democracia como forma política y como forma de vida*, Tecnos, Madrid, 1966; J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, 132.

(40) J. MARITAIN, *Cristianismo y Democracia*, La Pléyade, Buenos Aires, 1950, 87; C. J. FRIEDRICH, *La democracia como forma política y como forma de vida*, 22–23.

luntad del pueblo o el espíritu del pueblo no es la regla de lo justo o de lo injusto» (41). Tampoco el hombre de la humanidad común es el hombre masa. Éste, hijo de la revolución industrial, pero no de la democracia, es un hombre desprendido y sin comunidad, víctima de una industrialización acelerada, una urbanización incontrolada y una secularización inducida. Allí donde las masas son protagonistas de la vida política arraiga el totalitarismo. Allí donde el protagonista de la vida política es el pueblo de hombres libres, esto es, conscientes de sus derechos, deberes y libertades, arraiga la democracia (42).

En la primera parte de esta exposición hemos hablado del cuerpo o del continente de la democracia. Ahora nos toca hablar su alma. Y vamos a hacerlo en forma de propuesta: la que la DSI hace después de someter a consideración, reflexión y juicio estas tres cuestiones:

- El valor de la libertad.
- El lugar de los dictados de la conciencia en la democracia
- La relación conflictiva entre obligación moral y coacción exterior.

3. EL VALOR DE LA LIBERTAD

Decíamos al comienzo de esta exposición que la pregunta por la Libertad y su fundamento resuena hoy, aunque no

(41) J. MARITAIN, *Cristianismo y Democracia*, 57.

(42) Cf. J. MARITAIN, *Cristianismo y democracia*, 56, 78-79, 87, *Los derechos Humanos y la Ley natural*, Palabra, Madrid, 2001, 16, 27, 47-50; ID., *Persona y Sociedad*, 53-93, ID., *El hombre y el Estado*, 28-38, 46-55, 59-64.

siempre seamos conscientes de ello, en un debate entre quienes siguen creyendo que la libertad se explica desde los derechos individuales que nacen de la autonomía moral del individuo, y quienes sostienen que la libertad procede de unos derechos conferidos por razón de la pertenencia a una comunidad con la que el hombre se compromete en el ejercicio de su voluntad soberana. Mientras la primera visión acentúa la necesidad de proteger la libertad negativa o libertad de, la segunda ensalza la garantía de la libertad positiva o libertad para. No voy a entrar en el análisis de ambas posturas. Sí quiero decir que ambas han mantenido, y mantienen, una reserva, cuando no, una desconfianza absoluta, con la verdad en su relación con la libertad. El relativismo de unos y el nihilismo de otros, convertidos en escepticismo, cuando no, en fatalismo, se nos presenta, sin embargo, como una oportunidad. La oportunidad que, como a San Pablo en el Aerópago de Atenas, nos permite explicar que

La dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes (GS 16-17).

Ésta es una propuesta razonable que arranca de la pregunta por el hombre y por el sentido moral de su existencia (43). Estas preguntas nos remiten al hombre real, histórico y concreto, al hombre que ama y se entrega incondicionalmente

(43) JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor* (6-8-1993), 2-3.

por amor. No hablamos de una categoría de hombre, sino de un hombre que se conoce y conoce el mundo en el que vive «en toda su verdad, en su plena dimensión» (44).

3.1. La primacía de la conciencia moral

El hombre tiene el derecho y el deber de ordenar su existencia y de hacerlo de modo consciente porque su naturaleza racional y libre le permite conocer la verdad de las cosas que le sirven para su propio desarrollo. Juan Pablo II lo resume de modo magistral en el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz del año 1991 al decir:

Ninguna autoridad humana tiene el derecho de intervenir en la conciencia de ningún hombre. Esta es también testigo de la *trascendencia de la persona* frente a la sociedad, y, en cuanto tal, es inviolable. Sin embargo, no es algo absoluto, situado por encima de la verdad y el error; es más, su naturaleza íntima implica una *relación con la verdad objetiva*, universal e igual para todos, la cual todos pueden y deben buscar. En esta relación con la verdad objetiva la libertad de conciencia encuentra su justificación, como condición necesaria para la búsqueda de la verdad digna del hombre y para la adhesión a la misma, cuando ha sido adecuadamente conocida. Esto implica, a su vez, que todos deben respetar la conciencia de cada uno y no tratar de imponer a nadie la propia «verdad», respetando el derecho de profesarla, y sin despreciar por ello a quien piensa de modo diverso. *La verdad no se impone sino en virtud de sí misma.*

(44) JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1980) 1-2.

Negar a una persona la plena libertad de conciencia y, en particular, la libertad de buscar la verdad o intentar imponer un modo particular de comprenderla, va contra el derecho más íntimo. Además, esto provoca un agravarse de la animosidad y de las tensiones, que corren el riesgo de desembocar o en relaciones difíciles y hostiles dentro de la sociedad o incluso en conflicto abierto. Es, finalmente, *a nivel de conciencia* como se presenta y puede afrontarse más eficazmente el problema de asegurar una paz sólida y duradera (45).

Negar que el hombre puede conocer la verdad moral y su fundamento último, porque ni existe el bien, ni existe Dios, nos conduce a un mundo provisional, regido por la fuerza de los más, la libertad creadora, el derecho a la fuerza y el triunfo de la voluntad imperativa. Afirmar, por el contrario, la primacía de la conciencia individual abierta a la «presencia imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo» (46) es reconocer la grandeza de la libertad que, como advertía Pablo VI, nada tiene que ver con el *libre examen* (47). Y ello, porque

1. la Revelación de Dios en Jesucristo nos ha mostrado el camino que lleva a la Salvación (DH I), y
2. porque el mundo de la vida humana no es un caos, sino que posee una lógica moral interna que la persona es capaz de conocer.

(45) JUAN PABLO II, *Jornada Mundial de la Paz* (1991) I.

(46) J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, 1995, 29. Cfr. *Intervención del arzobispo Celestino Migliore*, observador permanente de la Santa Sede ante las Naciones Unidas, sobre intolerancia religiosa (27-10-2004).

(47) PABLO VI, *Homilía pronunciada durante la inauguración de la II Asamblea General de los Obispos de América Latina* (24-8-1968), *Ecclesiam Suam* (6-8-1964) 38.

Esta es, precisamente, la síntesis magistral que la DSI realiza entre teología y antropología al ser capaz de dar testimonio de cómo el Evangelio de Jesucristo revela la totalidad del hombre a la luz de Jesucristo (48). Este hombre al que Dios ama por es un ser libre dotado de conciencia moral y capaz de escuchar a Dios en el sagrario de la conciencia (GS 17). Para San Pablo, recuerda el Cardenal Ratzinger, «la conciencia moral es el órgano de la transparencia del Dios único en todos los hombres, que son un solo hombre» (49). Y esta conciencia moral es la que el hombre tiene el derecho a escuchar y el deber de hacerlo para conocer el bien que debe orientar orden de la vida humana en común (50). Este proyecto, el de construir un mundo ajustado a la dignidad humana, es un deber moral para todos los hombres y un deber religioso para los cristianos que se engarza en la herencia de los diez *princi-*

(48) J. RATZINGER, *Fe, Verdad y Tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005, 178-179.

(49) *Ibíd.*, 179, ID., *Ser cristiano en la era neopagana*, 35-38. Cf. JUAN PABLO II, *Jornada Mundial de la Paz* (1988) 1.

(50) PABLO VI: *Discurso ante la Asamblea de las Naciones Unidas* (4-10-1965), pp. 26, 58-59, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1973); JUAN PABLO II: RH 13, 17, CA 17-19, 52, VS 2-3, 50, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1980, 1987-1988, 1991, 2000, 2004), *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1991, 1996-1997, 1999, 2003), *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de la ONU* (5-10-1995) 3, *Audiencia a la Asamblea de la Unión de Juristas católicos* (24-11-2003), *Discurso a los participantes en el II Encuentro de Legisladores y Políticos europeos* (23-10-1998), 2; BENEDICTO XVI, *Homilía en la solemnidad de la Inmaculada Concepción* (8-12-2005), *Discurso al Sr. Francis Martín-Xavier Campbell*, Nuevo Embajador del Reino Unido (23-12-2005), *Discurso a las Asociaciones cristianas de trabajadores italianos* (27-1-2006), *Discurso a los representantes de la Santa Sede ante los organismos internacionales* (18-3-2006), *Mensaje para la Cuaresma* (2006).

pios de conducta que Dios confió a Moisés para la realización de la vida del hombre en comunidad y que, como enseña San Pablo (Rm 2, 15), han quedado esculpidos en el corazón del hombre (51).

Esta propuesta, nos recuerda, como apuntábamos, que no vivimos en un mundo irracional o sin sentido, sino que hay una lógica moral que ilumina la existencia humana (52) y que ape-la a la razón común en el diálogo con la sociedad laica y las demás comunidades religiosas. Ésta es, precisamente, la oportu-nidad histórica de la que les hablaba: en un mundo en el que las certeza éticas han saltado por los aires y la racionalidad de la naturaleza humana está en entredicho hay que volver a re-petir «que el hombre es, en sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, sujeto de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir; no inventar». Se trata de proteger a la persona contra la dictadura de lo accidental para devolverle su propia dignidad que consiste en que ninguna instancia puede domi-narlo, ni técnica, ni ideológicamente, porque él se encuentra abierto hacia la verdad misma (53).

(51) JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa* (28-6-2003), 109, 114. Cf. J. RAT-ZINGER, *Europa. Sus fundamentos espirituales hoy y mañana* (28-11-2000/13-5-2004), en ID., *Europa. Raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid, 2004, ID., *Reflexiones sobre Europa* (8-9-2001), en *Ibíd.*

(52) JUAN PABLO II: *Discurso a la 50 Asamblea General de las Naciones Unidas* (5-10-1995) 3, *Discurso al Parlamento Italiano* (14-11-2002), CA 10.

(53) J. RATZINGER, *Reflexiones sobre Europa* 69, 71, ID., *Fe, Verdad y Tole-rancia*, 166; JUAN PABLO II: RH 17, *Laborem Exercens* (1981) 5-6, VS 51, *Evan-gelium Vitae* (25-3-1995) 19-20, *Audiencia General* (23-4-1986) 4-6, 10, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1999), 1-2. J. MARITAIN, *El alcan-ce de la razón*, EMECÉ, Buenos Aires, 1959, 264-265, 284-285, ID., *El Hom-bre y el Estado*, 93-102, ID., *Humanismo integral*, 134-136.

3.2. El Derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad humana

La naturaleza racional y libre del ser humano no sólo se desarrolla de modo físico, sino que lo hace, «desde el útero al sepulcro», por la existencia de su alma (54). Esta dimensión espiritual, que trasciende el orden de lo creado, le dota de una personalidad, ¡gran misterio metafísico!, exclama Maritain, que exige ausencia de violencia para poder obrar por razón de su propia inclinación interna sin sufrir la coacción impuesta por un agente exterior (55). Ser autónomo no significa ser incausado —la criatura sin su Creador desaparece (GS 36)— sino ser dueño de uno mismo y capaz de desenvolverse, inmune de toda coacción, como condición para poder elegir en libertad (56).

Del principio primero y fundamental del orden social, por el que la sociedad se orienta hacia la persona, deriva la exigencia de que cada sociedad esté organizada de manera tal que permita al hombre realizar su vocación en plena libertad e incluso de ayudarlo en ello. La libertad es la prerrogativa más noble del hombre. Desde las opciones más íntimas cada persona debe poder expresarse en un acto de determinación consciente, inspirado por su propia conciencia. Sin libertad, los actos humanos quedan vacíos de contenido y desprovistos de valor (57).

(54) J. MARITAIN, *Principios de una política humanista*, Excelsa, Buenos Aires, 9. Cf. PP 5, 14, 33, 43.

(55) J. MARITAIN, *Principios de una política humanista*, 10, 14-15.

(56) *Ibíd.*, 14-15.

(57) JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1988*.

Y tan es así, escribió Maritain, que «Ni la naturaleza, ni el Estado pueden hacer mella en el hombre sin su permiso, y Dios mismo, que está y opera en él desde dentro, opera de un modo especial, con una delicadez exquisita» (58). Precisamente porque ello es así, la razón que ordena la vida social y política no puede ser técnica, sino moral (59).

Esto es lo que sucede cuando triunfa el absolutismo político y lo que sucedió con el triunfo de los sistemas totalitarios a los que condujo irremediablemente el éxito del positivismo jurídico más descarnado. Vaclav Belohradsky (1944) lo denomina «invasión del poder inocente» (60) o poder que se define a sí mismo como instancia y actividad no susceptible de ser juzgada por la conciencia moral y religiosa. Cuando esto sucede, el ejercicio del derecho de libertad religiosa y libertad de conciencia se reducen a la esfera de las opiniones privadas (61).

Desde esta perspectiva es imposible trazar una línea radical de separación entre Derecho y Moral, sin que por ello haya que olvidar la justa autonomía de las realidades temporales (62). Y es imposible porque, dar a cada uno lo que le es debido por el simple hecho de ser persona, es una exigencia

(58) J. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, Club de Lectores, Buenos Aires, 162.

(59) J. MARITAIN, *El alcance de la razón*, 212-259, ID., *Principios de una política humanista*, 108-151. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (1999) 13; J. RATZINGER, *Reflexiones sobre Europa*, 41-43, 61.

(60) VACLAV BELOHRADSKY, *La vida como problema político*, Encuentro, Madrid, 1988, 47. Cf. H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

(61) LE 5, CA CAP.V.

(62) GS 36.

moral que dimana de la propia naturaleza humana y cuya fuerza vinculante no puede depender de la simple voluntad (63). Si así fuera, la persona como fin en sí y valor objetivo, susceptible de ser reconocido como tal por la razón humana, se convertiría en objeto de la arbitrariedad (64). Y, como consecuencia de ello, la obediencia se reduciría al simple cumplimiento de las órdenes.

Porque el fin de la vida política es la vida buena de los hombres que viven en común, y porque el fin de las instituciones políticas es la promoción de la paz y de la justicia, la ordenación de la vida en sociedad no puede ser fruto de la voluntad imperativa, ni de la implantación de programas nacidos de las convicciones comunes de los ciudadanos que emanan del consenso o de las ideologías (65).

4. EL LUGAR DE LOS DICTADOS DE LA CONCIENCIA EN LA DEMOCRACIA

En defensa del valor sagrado persona la DSI sostiene, frente a la teoría de la soberanía del Estado y el positivismo jurídico que la ordenación de la vida humana a través de normas jurídicas e instituciones políticas debe subordinarse al orden de la libertad querido por Dios y a la dignidad humana expresada en unos derechos inviolables. De lo que se deduce que

(63) *Con Sempre* 16-17, 46); GS 41-42, 93; VS 50; *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de la ONU* 3.

(64) Cf. MM 11-12; PP 26, 58-59; CA 17-19.

(65) PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi* (8-12-1975), 32-35, OA 25, 37; J. RATZINGER, *La crisis del derecho* (1999); J. MARITAIN, *El alcance de la razón*, 264-265.

la acción del poder político debe limitarse a fomentar el desarrollo libre de los derechos del hombre para que éste pueda actuar por iniciativa propia y no bajo los impulsos o las indicaciones del poder político (66).

4. I. La conciencia, criterio para la obediencia

El carácter limitado de la política, no niega, antes al contrario, la necesidad de la autoridad política. Siempre y cuando la autoridad se asiente sobre la siguiente premisa: el pueblo, *comunidad de ciudadanos* de un país, no reductible a la *nación*, y entendido como *sujeto de la sociedad política*, es quien ostenta el poder político y está llamado a ordenar su convivencia para la consecución de la paz (67).

En orden a este principio, debemos comenzar subrayando que el Estado «consiste en el hecho de que la sociedad y quien la compone, el pueblo, es soberano de la propia suerte» (68). Esta afirmación define el papel subsidiario del Estado

(66) Pío XII, *Summi Pontificatus* (20-10-1939) 20, 22-26, 39-40, *Con sempre* 45, *Benignitas et Humanitas* 11, 28-30. Cf. *In questo giorno* (24-12-1939) 19; *Grazie* (24-12-1940) 24-26, *Nell'Alba* (24-12-1941).

(67) Cf. *La verdadera noción de Estado* (5-8-1950), *Nación y Comunidad Internacional* (6-12-1953) y *Ecce Ego* (24-12-1954); PT 43, 89; OA 24-25; JUAN PABLO II: RH 17, LE 3, *Discurso a la XXXIV Asamblea General de las Naciones Unidas* (2-10-1979) 6; *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* de 1982, 9 y de 1983, 5 6, 8. Cf. J. MARITAIN, *Cristianismo y Democracia*, 56, 78-79, 87, ID., *Los derechos humanos y la ley natural*, 16, 27, 47-50, ID., *Persona y Sociedad*, en *La persona y el bien común*, Desclée de Brower, Buenos Aires, 1946, 50; S. MARTÍN-RETORTILLO, *Ordenación político-constitucional de las comunidades nacionales*, en M. AGUILAR NAVARRO, *Comentarios civiles a la Pacem in Terris*, 243-271.

(68) RH 17, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1984) 4.

y reconoce el protagonismo indiscutible de la sociedad en las relaciones mando obediencia, a través del principio de participación (69). El poder político o derecho de mando, así visto, no es un bien material de uso restringido (70), sino un deber de *solicitud por el bien común*. Sólo de este modo se justifica la existencia de unos derechos del poder que son tales en la medida que, ajustados al orden ético objetivo, respetan los derechos inalienables e inviolables del hombre.

Desde esta perspectiva, la DSI sostiene que la voluntad, ya sea individual o comunitaria, no es en ningún caso la fuente de la que mana el derecho de mando, como tampoco el principio del que deriva el deber de obediencia (PT 78). La cuestión es vieja, pero la DSI vuelve con insistencia sobre ella para someter la ordenación de la convivencia política a la *ley moral*. La libre determinación, que significa decidir el fin de nuestras acciones y decisiones, la forma de organización que vamos a darnos para garantizar una vida ordenada en sociedad, así como las condiciones y medios materiales que vamos a implantar para poder actuar según unas normas de convivencia, debe someterse a la naturaleza humana, entendida como dato objetivo de la realidad. No son, pues, las diferencias las que nos dan derecho a modos de organización sociopolítica particular, sino el deber de promoción del *Bien Común* el que exige la adaptación de las formas políticas de convivencia a «los postulados de las respectivas situaciones históricas» (PT 54) que, en ningún caso, son identificables con lo *útil* o el *interés de parte*. El auténtico Bien Común «se determina y se conoce mediante la naturaleza del hombre

(69) CA 48.

(70) CA 46, *Mensaje para la Jornada mundial de la Paz* (1998) 5.

con su armónico equilibrio entre derecho personal y vínculo social» (71).

Al servicio de la promoción del Bien Común está, junto al Estado y la autoridad política, la ley, justa y legítima (72). Las instituciones políticas y jurídicas son, así vistas, exigencias morales derivadas de la necesidad de protección de la dignidad humana (73). Ésta es la razón que evita que el derecho de mando se convierta en coacción porque la obediencia no es sometimiento del hombre a otros hombres, sino conocimiento de lo bueno y verdadero con su consiguiente adhesión a ello (74) (75). Este rasgo libre de la naturaleza humana, ejercido comunitariamente, no es sólo un *derecho*, sino un *deber* que se expresa en su doble dimensión *interior* y *exterior* (76).

1. Con carácter negativo: que no se impida a las personas, ni por parte del Estado, ni de sus congéneres, el ejercicio de su libertad.

(71) MBS 35; PT 55, 136-137, 139. Cfr. M. AGUILAR NAVARRO, *La Encíclica Pacem in Terris y la edificación de una democracia supranacional*, 38.

(72) PT 47-49, 51-60-79. Cfr. Pío XII, *Con Sempre*, 15-21; BH 20-21, 29-30; *Nella Storia*, 30-40.

(73) MM 205-211, PT 51; Pío XII, *Optatissima Pax* (18-12-1947), *Summi Maeroris* (19-7-1950), *Mirabile Illud* (6-12-1950). Cf. J. MARITAIN, *El alcance de la razón*, 290-291.

(74) GS 16, 23; DH 2.

(75) *Con Sempre* 16-17, 46; CONCILIO VATICANO II: GS 16, 23, 36, 41-42, 93, *Dignitatis Humanae* (8-12-1965) 2; PABLO VI: ES 17, 24, pp. 16, 21; SRS 29-31, 33-36, CA 25, 29, VS 30, 34, 44, 50-51, 54-64; *Fides et Ratio* (14-9-1998) 73, 98, 83, *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de la ONU*, 3. Cfr. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 65; A. BONANDI, *Veritatis Splendor. Treinta años de Teología Moral*, Cristiandad, Madrid, 1996, II Parte, Cap. II: *La Ley natural. Su universalidad e inmutabilidad*.

(76) MM 65, PT 11-29, 30-34, 121.

2. Con carácter positivo: que se facilite a las personas, por parte del Estado y de sus congéneres, en el cumplimiento de sus respectivos deberes, el establecimiento de condiciones sociales y políticas objetivas a la medida del desarrollo humano.

La dignidad de la persona humana requiere que el hombre proceda por propia iniciativa y libremente. Por lo cual, tratándose de la convivencia civil, debe respetar los derechos, cumplir las obligaciones y prestar su colaboración a los demás en una multitud de obras, principalmente en virtud de determinación personales.

De esta manera cada cual ha de actuar por propia decisión, convencimiento y responsabilidad, y no movido por la coacción o por presiones que la mayoría de las veces provienen de fuera. Porque una sociedad que se apoye sólo en la razón de la fuerza ha de calificarse de inhumana. En ella, efectivamente, los hombres se ven privados de su libertad, en vez de sentirse estimulados, por el contrario, al progreso de la vida y al propio perfeccionamiento (PT 34).

Los derechos humanos son, desde esta perspectiva, la clave de verificación de la justicia de un sistema político (77). Por ello, obligación del Estado es reconocer, y garantizar los derechos que derivan de la naturaleza humana dotándolos de protección y valor constitucional (78). Y, de entre todos ellos, y de modo especial, el poder del Estado debe reconocer, proteger

(77) PT 8-10. Cf. *Con Sempre*, 35, *La Elevatezza* 9-10, 16; *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1997) 4.

(78) *Con Sempre* 6, 35-37, *Benignitas et Humanitas* 15-30. Cf. J. MARI-TAIN, *Los derechos Humanos y la Ley natural*, 27; ID., *Persona y Sociedad*, 53-93.

y garantizar, jurídica y política, los derechos de la conciencia expresados como libertad de

- constricción, independencia o espontaneidad, y
- albedrío o elección (79).

4.2 La conciencia, requisito de una verdadera democracia

Cuando en la Navidad de 1944 el Papa Pacelli demostró su convencimiento de que tras la guerra triunfaría la democracia advirtió ya que su éxito no residiría sólo en su oposición a las formas de monopolio del poder político (80), sino en su capacidad para fomentar la vida buena de los hombres que viven en común. Ello sería posible si la democracia

1. Se sustentaba sobre la primacía de la persona, ser intelectual, moral y sociable por naturaleza, con derecho a perfeccionarse libremente con los medios, materiales, religiosos y culturales, necesarios para ello.
2. Se ordenaba sobre el pluralismo de la sociedad «que no es una mera yuxtaposición extrínseca de partes numéricamente distintas».

(79) *Jornada Mundial de la Paz* (1985), 9; J. RATZINGER: *La bases morales prepolíticas del Estado liberal*, Ponencia leída por el Cardenal Ratzinger en la «Tarde de discusión» con Jürgen Habermas, Academia Católica de Baviera, Munich (19-1-2004), *La crisis del Derecho*, Discurso en la concesión del Doctorado Honoris Causa por la Universidad de LUMSA (10-11-199), en www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos.

(80) BH 5, 7-8, 14.

3. Reconocía públicamente la relación del hombre con Dios.
4. Aceptaba a Dios como garantía de unidad frente a la diversidad de las ideas cambiantes (81).
5. Establecía un ordenamiento jurídico que fomentara la cooperación social, garantizara la seguridad jurídica y evitara la arbitrariedad. Esto suponía requería la existencia de normas jurídicas claras, formuladas, circunscritas y no tergiversadas por abusivas apelaciones a un supuesto sentimiento popular; ni por meras razones de utilidad.

Así vista, la democracia es un ideal de libertad e igualdad que hace posible el desenvolvimiento libre de un pueblo de hombres libres conscientes de su personalidad, derechos y deberes (82). De este orden brota la unidad y la concordia (83), porque las normas de la convivencia, en un pueblo de hombres libres, proceden de la naturaleza humana y de las necesi-

(81) A la Iglesia católica no le basta la ley natural. Pese a ello, es consciente de que no hay posibilidad de acuerdo en el orden de los principios últimos o fundamentos de razón. En este sentido, se trata siempre de dejar a salvo los esenciales derechos de la conciencia de todos los hombres y mujeres aún cuando, en el plano político, pudieran entrar en conflicto la confrontación entre la concepción religiosa del mundo y la agnóstica o incluso atea. Cf. BH 30; PT 8-10; PABLO VI: *Alocución al Cuerpo Diplomático* (1978), *Enseñanzas al Pueblo de Dios* (1978) 93; JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea General de la ONU* (1979) 20.

(82) Cf. J. MARITAIN, *Cristianismo y democracia*, 56, 78-79, 87, *Los derechos Humanos y la Ley natural*, 16, 27, 47-50; ID., *Persona y Sociedad*, 53-93, ID., *El hombre y el Estado*, 28-38, 46-55, 59-64.

(83) *Negli Ultimi* 13, *Ecce Ego* (24-12-1954). Cf. J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*; ID., *Los Derechos Humanos y la Ley natural*.

dades morales de la misma expresada en forma de derechos humanos (84).

La democracia, como ya hemos sugerido, no es el Gobierno de la mayoría; si no el Gobierno del Pueblo a través del principio de representación política. Esta afirmación, acorde con la más correcta Teoría y Filosofía Política, alerta sobre:

1. El riesgo de una democracia totalitaria allí donde negamos la existencia de verdades morales objetivas y construimos la política o bien desde las creencias ideológicas, o bien desde los criterios determinados por la mayoría.
2. El riesgo de la exclusión política cuando el criterio de la mayoría sirve para convertir el deber de solicitud por el bien común en la satisfacción de los intereses de los más.

Ambas cuestiones han sido abordadas por la DSI al recordar que los propios procedimientos democráticos, entre los que figura el principio de la mayoría, son fruto de la aceptación convencida de los valores que los inspiran. A saber:

1. la dignidad de toda persona humana;
2. el respeto de los derechos del hombre «en su letra y en su espíritu», y
3. la asunción del «“bien común” como fin y criterio regulador de la vida política» (85).

(84) *Il Programma* (13-10-1955) 17.

(85) RH 17, CA 44, 47. Cf. *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, n.º 407.

Son precisamente estos valores los que animan vitalmente un sistema de gobierno que

1. asegura el principio de participación en la vida política para el buen funcionamiento de la convivencia en su conjunto;
2. garantiza el control y fiscalización del poder político a través de las instituciones parlamentarias, y
3. asegura la revocabilidad del ejercicio del poder político mediante la convocatoria de elecciones periódicas que sirven para la elección de los representantes políticos.

Ello significa que

1. La democracia no es un régimen de adhesión en el que los ciudadanos enajenan su libertad. La representación política, distinta a la representación jurídica o sociológica, no convierte a los ciudadanos en órganos del Estado, ni permite establecer una identificación absoluta entre opciones electorales y adhesión a las decisiones de Gobierno. La representación, lejos de ser un simple mecanismo formal de asignación de funciones tiene una dimensión moral «que consiste en el compromiso de compartir el destino del pueblo y en buscar soluciones a los problemas sociales».
2. La democracia, en tanto que sistema basado en el principio de participación debe favorecer y fomentar el pluralismo social, así como garantizar la «subjetividad de la sociedad» (86).

(86) SRS 44, CA 46, 48-49, CHL 41. *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1999) 6; *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n.º 409-411, *Catecismo de la Iglesia Católica* 2236.

Así entendida, la democracia no deja de ser el resultado de una racionalización moral de la vida política en la medida en que persigue el ejercicio de la libertad de los hombres que viven en sociedad como límite a la expansión e injerencia indebida del Estado. «El estado limitado, dice al respecto el teólogo católico J. Neuhaus, se mantiene limitado gracias a la afirmación democrática de la aspiración trascendente del corazón humano» (87). A lo que podríamos añadir, en la visión más clásica de la moral política cristiana, que la primacía de la absoluta dignidad humana que deriva de la relación del hombre con Dios, lejos de someter al hombre a una eterna minoría de edad, somete el poder político en bien de la propia libertad y de la conciencia.

En democracia se trata de establecer con nitidez los muros que garantizan la inviolabilidad de la sociedad, al tiempo que se debe combatir con empeño la peligrosa identificación entre democracia y cultura de la indiferencia (88). Así mismo, conviene recordar que la democracia no subsiste sin la garantía del pluralismo y éste, lejos de alimentar la indiferencia, engendra una cultura de verdad en la que ocupan un lugar importante las convicciones religiosas y morales. Éstas pueden haber salido del corazón del Estado a través de formas de no-confesionalidad, pero no pueden, si no es en contra de la propia libertad humana y del pluralismo propio de las sociedades libres, ser arrancadas de la vida pública.

Desde esta perspectiva, la Iglesia Católica acoge favorablemente la constitución de ordenamientos políticos que

(87) J. NEUHAUS, *El muy liberal Juan Pablo II*, National Review, (11-8-1997) 32.

(88) CA 46, EV 20, 70-71, VS 101, FR 89,

garantizan la primacía de la conciencia, la libertad y la dignidad inviolable de la persona frente al poder político (89). Ésta es la auténtica razón de ser de la democracia cuya lógica reside en su capacidad para responder mejor que otros sistemas de gobierno a la naturaleza racional y social del hombre y, en definitiva, a las exigencias de la justicia (90). Y ello, porque, tal y como hemos adelantado ya, la democracia no es sólo una forma de gobierno sino, antes que nada, un credo sustentado en la libertad de los hombres dirigido a la *organización de la vida social orientada al bien común* (91). Por ello, la democracia sólo puede subsistir y ser verdadera si

1. Facilita la existencia y el desarrollo de pueblos de hombres libres conscientes de su personalidad, de sus deberes, de sus derechos y de su propia libertad.
2. Se edifica sobre el principio de la limitación del poder político mediante la garantía de los derechos inviolables del ser humano.

(89) JUAN PABLO II, *Carta apostólica en forma de Motu proprio para la proclamación de Santo Tomás Moro como patrono de los gobernantes y de los políticos* (31-10-2000), 4. Cf. GS 17; PABLO VI, *Mensaje para la IX Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (1975); JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1981) 5; J. MARITAIN, *Para una Filosofía de la Persona Humana*, Club de Lectores, Buenos Aires, 95 ss.

(90) CA 47, *Jornada Mundial de la Paz* (1985) 9, *Carta Apostólica con motivo del 50 aniversario del comienzo de la II Guerra Mundial* (27-7-1989) 9, II. Cf. J. MARITAIN, *Principios de una política humanista*, 37.

(91) PABLO VI, *Alocución en la sede de Naciones Unidas* (4-10-1965), PP 78, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1968); JUAN PABLO II, *Mensaje con ocasión del 50.º aniversario de la Batalla de Montecassino* (18-5-1994). Cf. BH 5, 14, 16, 18, 26-27, *Con Sempre*, 5, 34-37; J. MARITAIN, *Principios de una política humanista*, 16, 42-43.

Frente a la arbitrariedad del poder político, las democracias se han erigido en defensoras de la inmunidad de coacción o libertad de constricción como garantía para el ejercicio del libre albedrío. Ellas son las que en su origen se han comprometido a respetar a los dominios reservados de la conciencia, según la convicción firme de que ningún poder político puede reivindicar una competencia, directa o indirecta, sobre las convicciones íntimas de las personas (92). En democracia, el poder político debe limitarse a proteger y fomentar el derecho del hombre a actuar de manera autónoma permitiendo que la relación de la conciencia con la verdad moral y religiosa quede inmune de coacción social y política (93). Pero he aquí que, éste es, parafraseando a Maritain, el drama de las democracias que «no han sido capaces, todavía, de realizar la democracia» (94). Drama que como recuerda Benedicto XVI, amenaza de modo especial al Derecho y pone en tela de juicio las bases morales del Estado liberal.

4.3. La relación conflictiva entre obligación moral y coacción exterior

Vista la relación entre democracia y sociedad de hombres libres capaces de actuar en conciencia en el ejercicio de su autonomía es fácil afirmar que la obligación moral sólo puede darse donde existe libertad. Dicho de otro modo, sólo puede darse en sociedades en las que la obediencia no resulta,

(92) JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1988*. Cf. J. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, 197.

(93) BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (2005).

(94) J. MARITAIN, *Cristianismo y Democracia*, 107.

sólo y exclusivamente, de la fuerza o de la coacción. De modo que la obligación política —entendida como obediencia motivada en la conciencia moral, autónoma y voluntaria que se debe a actúa razones de justicia—, es propia de la democracia. Y ello porque la obligación política no resulta de la coacción externa, el miedo, la fuerza y la coacción destruyen la obligación moral, sino del impulso interno de quien actúa por convicción (95).

No se puede negar que, visto así, la relación entre el derecho de mando y el deber de obediencia es una relación condicionada por los criterios de justicia de las normas y legitimidad del poder político. Ello significa, en términos prácticos, que el poder político debe estar continuamente sometido a control y fiscalización, así como al juicio de la conciencia moral. Y esto es, precisamente, lo que el poder político, expansivo por definición, no admite con demasiada facilidad.

En una democracia liberal garantista existen mecanismos de limitación y control y fiscalización del poder político. El principio de división del poder político, el imperio de la ley y la institución parlamentaria, sumado a la prensa libre como institución creadora de opinión, son mecanismos institucionales y sociales, normalizados, podríamos decir, de control del poder. Hay, junto a estos, otros mecanismos, no institucionalizados, incluso no previstos jurídicamente, que, sin embargo, son mecanismos políticos legítimos. Y digo políticos en la medida en que expresan interés por la vida política, por la salva-

(95) J. MARITAIN, *Lecciones fundamentales de filosofía moral*, 197 ss; E. FERNÁNDEZ GARCÍA, *La obediencia al Derecho*, Cuadernos Civitas, Madrid, 1997.

guarda de los principios en los que se sustenta el orden político, al tiempo que son muestra de lealtad al sistema y de obediencia al orden constituido. De entre ellos destaco, fundamentalmente dos: la objeción de conciencia y la desobediencia civil.

5. LA OBLIGACIÓN MORAL DE OBEDECER EN CONCIENCIA

Ni la objeción de conciencia, ni la desobediencia civil son formas de resistencia que cuestionen el orden, así como tampoco la autoridad, el derecho de mando y, ni siquiera, el deber de obediencia. Curiosamente, sin embargo, en nuestras sociedades ambos modos de participación política están, me atrevo a decir, peor vistos que la insumisión, la rebeldía, e incluso, aunque sólo sea en el plano teórico, el supuesto derecho de revolución. Ello tiene que ver, sin lugar a dudas, con una cultura que niega la validez pública de una ética con fundamento, mientras aplaude la validez pública de la ética sin fundamento. De modo que, aunque parezca paradójico, se consagra el valor público del imperativo de la voluntad, mientras se niega el valor público de la razón y, mucho más, de la verdad o la simple propuesta de verdad. Y ello hasta el punto que desde el poder político se llega a sustituir la discusión racional y pública entre propuestas distintas, por la concesión que resulta de la presión de quienes amenazan con la secesión. Y no me refiero sólo a las minorías nacionalistas. En esta precisa situación, les decía antes, se nos presenta una oportunidad: la de abrir la cultura a los valores trascendentes, proponiendo las verdades de la fe cristiana y defendiendo, sin espíritu polémico, la

verdad (96) (97). Y ello pasa, en determinadas situaciones, por negarse al sometimiento, por rechazar el enfeudamiento y por defender el derecho a obedecer en conciencia.

Hay un momento en la historia de la DSI especialmente elocuente para la cuestión que nos ocupa. Lo protagonizó el Papa Pío XI en 1937. En la Encíclica *Nos es muy conocida* o *Firmissimam Constantia*, Pío XI reconocía que no se podía descartar el empleo de la *resistencia proporcionada* a la autoridad (FC 34-36). El Papa recordaba que la acción pública de los católicos requiere medios que deben encontrarse en el orden civil, al tiempo que planteaba la cuestión moral que se presenta cuando se atenta contra las más elementales libertades religiosas y civiles (FC 34-35). Se abría así un camino que, sin negar el carácter universal de los principios, admitía la pluralidad de las situaciones. Esta consideración aparecía acompañada de una precisa valoración moral de los medios de acuerdo a las circunstancias. El Papa señalaba:

1. Estas reivindicaciones tienen razón de medio o fin relativo, no absoluto y último;
2. en su razón de medios, deben ser lícitas y no intrínsecamente malas, proporcionadas al fin, para que no proporcionen a la comunidad males mayores que aquellos que se quiera reparar;
3. el uso de tales medios y el ejercicio de los derechos cívicos y políticos corresponde a los católicos con to-

(96) BENEDICTO XVI, *Discurso al Colegio de Escritores cristianos de la revista La Civiltà Católica* (17-2-2006).

(97) ES 8, 18, 25-27, 31, 37-38; JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO* (2-6-1980) 12, FR 70-71; *Consejo Pontificio para la Cultura, Para una pastoral de la cultura* (23-V-99); GS 50; EN 20; FR 70, DI 2, 7, 22, PDV 55, RM 52.

dos los medios legítimos, según lo exige el bien común.

Defender el derecho-deber a obedecer en conciencia es un modo de tomarse en serio los derechos y, sobre todo, de tomarse en serio el valor del pluralismo que un gobierno democrático tiene la obligación de gobernar mediante el concierto de las voluntades o el equilibrio de intereses.

Para nosotros, hijos del Occidente europeo, el pluralismo de las ideas y las creencias se ha convertido, ya, en un viejo conocido. Todo empezó con la disolución del Imperio en una pluralidad de Estados-nación que, iguales en derechos, pasaron a convertirse en los soberanos del nuevo orden político nacional e internacional. A ello se sumó el pluralismo religioso derivado de la Reforma, la tensión inicial entre tolerancia e intolerancia religiosa, resuelta a favor de la primera, y la necesaria constitución de un poder político fuerte capaz de neutralizar las tensiones y afirmarse sobre las diferencias.

El paso de la *unanimidad política y religiosa* a la *diversidad* fue entendida, entonces, como un riesgo para la unidad del Estado y como un germen de discordia. Las guerras que ocupan Europa desde la Reforma hasta la firma de la Paz de Westfalia (1648), así como el proceso posterior de afianzamiento del Estado absoluto y la idea de Soberanía regia pusieron de manifiesto cómo, en la mente de numerosos teóricos de la política, se hacía necesario encontrar y justificar la existencia de un poder fuerte que se afirmara por encima de las diferencias sin posibilidad de resistencia alguna. Ésta es la tesis del Leviatán de Hobbes y de la Soberanía regia de Bodino. Y antes que ellos, es la tesis de Maquiavelo.

La diversidad, a veces desconcertante, y no menos problemática, a la que Maquiavelo, Hobbes y Bodino se enfrentaron, sigue siendo en nuestros días un problema práctico. Nadie puede negar que el pluralismo ideológico, religioso y axiológico genera tensiones. Sin embargo, y pese a las tensiones, el pluralismo, que en ningún caso es sinónimo de *dispersión*, ni tampoco de *fragmentación*, no se opone a la *unidad*, sino a la uniformidad.

Europa acabó aceptando, por la fuerza de los hechos, que la vida en común no requería la unidad de fe, de religión y de doctrina. Para ello, se hizo imprescindible convertir la tolerancia en el sustrato sobre el cual arraigara el pluralismo de las ideas y las creencias. Aunque, al mismo tiempo, en la mente de algunos europeos siguiera en pie la necesaria reconstrucción de la *unidad de fe perdida*. Esto es lo pretendió el absolutismo, el racionalismo y el idealismo, y más tarde los totalitarismos.

(...) obsesionados por el recuerdo de la unidad medieval los filósofos (...) pedían a la razón que suministrase a la civilización temporal aquel principio supertemporal de perfecta unidad que ya no hallaban en la fe. Su fracaso fue fulminante.

La lección de esta experiencia es clara: nada hay más vano que tratar de unir a los hombres por un *mínimum filosófico*. Por pequeño, por modesto, por tímido que éste sea dará siempre lugar a discusiones y divisiones. Y aquella búsqueda de un común denominador para convicciones en contraste no puede ser más que una carrera hacia la mediocridad y la cobardía intelectuales, que debilita los espíritus y traiciona los derechos de la verdad (98).

(98) J. MARITAIN, *Humanismo integral*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966, 133.

A día de hoy, la reconstrucción de la *unidad de fe* sigue estando en la mente de algunos hombres de pensamiento y de acción. Todos ellos, los que intentaron ayer, y lo siguen intentando hoy, han reducido el pluralismo a la secularización y a la expulsión de Dios de la vida pública. Otros, los que han dejado de creer que el pluralismo engendra una cultura de verdad, se limitan a identificar el pluralismo con lo plural o, simplemente, con lo diverso. Así es cómo el pluralismo se ha convertido hoy en el germen de la indiferencia, cuando no del nihilismo. En uno y otro caso, el pluralismo ha dejado de ser *una creencia de valor*. Y ello, porque lo que hoy denominamos cultura pluralista ha dejado de afianzarse en sus antecedentes históricos, ha dejado de creer en la tolerancia para creer en el relativismo y ha dejado de creer que la discrepancia «sea cosa buena».

La tolerancia es, precisamente tolerancia «porque no presupone una visión relativista. Quien tolera tiene creencias y principios propios, los considera verdaderos, y, sin embargo, concede que los otros tengan el derecho a cultivar «creencias equivocadas». En una sociedad pluralista reconocemos el derecho de los otros a actuar según sus convicciones, pero no a hacerlo a cualquier precio.

Hemos anotado, en páginas anteriores, que el pluralismo engendra una cultura de verdad que sostiene, por convicción, que el derecho a buscar la verdad es una potestad humana. El problema, sin embargo, no es la búsqueda de la verdad, sino la adhesión a la verdad conocida. Querer vivir así genera problemas. Los genera al interior de las sociedades en las que vivimos y los genera de manera especial con relación al poder político.

Para abordar esta cuestión deberíamos comenzar recordando que la función del Estado es la protección del pluralis-

mo de las convicciones. Para que así sea, el Estado debe asumir que existen dominios reservados de la conciencia y que éstos, en Occidente, se han establecido por el cristianismo, el iusnaturalismo y una ética de los derechos humanos. Por lo tanto, que el Estado quiera penetrar los muros de la conciencia es una aberración (99). Así mismo, es una aberración que el Estado se atreva a sostener que Dios no existe o que los juicios religiosos y morales no caben en el espacio público. Ello sucede cuando el Estado reclama para sí todo el espacio de la vida pública, mientras olvida que él sólo es una parte de la sociedad política (100).

El estado moderno quiere convencernos de su inocencia e irresponsabilidad. Es lo que hemos citado antes como *invasión del poder inocente* y que lleva adelante aquél poder político que «se pone más allá del bien y del mal y que reivindica una inocencia permanente». Donde triunfa el mito del poder inocente acaba triunfando «el mito del Estado moralmente neutral y de la racionalidad política impersonal» (101). Ello sucede, advertíamos antes, cuando se expulsan de la vida pública las convicciones morales y religiosas para reducirlas a asuntos privados o, cuando, por el contrario, el Estado se dota de un plus de moralidad que le permite unificar las convicciones morales de los ciudadanos en un proyecto ideológico.

En un caso u otro la conciencia personal se ve amenazada como instancia independiente del poder político y capaz, por lo tanto, de juzgarle y fiscalizarle. Por ello podemos sostener

(99) Pío XI, *Non abbiamo bisogno* (29-6-1931) 50, DH 6, OA 25.

(100) Cf. M.^a Teresa COMPTE GRAU, *El nacionalismo totalitario*, en AA. VV., *Terrorismo y nacionalismo*, BAC, Madrid, 2005, 228-230.

(101) V. BELOHRADSKY, *La vida como problema político*, Encuentro, Madrid, 1988, 47 ss.

que la máxima expresión de la libertad de la conciencia frente al poder político es la conciencia religiosa. Recordemos si no qué significa para los cristianos leer en el Evangelio de Jesucristo afirmaciones como las siguientes: «Yo soy el camino, la verdad y la vida». «Al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios». Para acabar leyendo, como rezan los Hechos de los Apóstoles: «Hay que obedecer a Dios antes que a los Hombres».

Quienes nos adherimos a esta verdad somos creyentes, pero no fanáticos. Maritain escribió sobre ello en 1934 para subrayar algo que a nosotros pudiera servirnos de aliciente. Dice así:

Es bastante curioso —notémoslo de pasada— comprobar que cuando se ha obtenido un progreso en el desarrollo de la historia (como por ejemplo, la tolerancia civil) después de haber servido de máscara y de pretexto a las energías de error que alzan contra el cristianismo verdades cautivas, es el cristianismo quien se aplica a mantener este progreso que se pretende ganado contra él, mientras las energías de error, cambiando repentinamente de camino, tratan apresuradamente de destruir este mismo progreso del cual anteriormente se habían glorificado (102).

(102) J. MARITAIN, *Humanismo integral*, 132.

EL RELATIVISMO OCCIDENTAL COMO CUESTIÓN ÉTICA Y POLÍTICA. RESPUESTA DE LA FE CRISTIANA

Dr. STEFANO FONTANA

Consultor del Pontificio Consejo *Justitia et Pax*
Director del observatorio Internacional Cardenal Van Thuân
sobre la Doctrina Social de la Iglesia.
www.vanthuanoobservatory.org

LA LAICIDAD COMO PROBLEMA TEOLÓGICO

Puede parecer que la cuestión de la laicidad es sólo un problema político. Pero en realidad es mucho más que un problema político. No conseguiremos percibir la profundidad de su planteamiento ni disponer de medidas válidas de acción y de realización sobre las actuales tendencias negativas, sin situar el tema en su nivel más radical: el teológico y el metafísico.

Juan Pablo II, con ocasión de la celebración de 1.200 aniversario de la coronación de Carlomagno, dijo que la Constitución Europea estaría incompleta sin una referencia clara y textual a Dios (1). Con este requerimiento lo que hacía era si-

(1) «A este respecto no puedo ocultar mi desilusión por el hecho de que no se haya insertado en el texto de la Carta ni siquiera una referencia a Dios, en el cual, por otra parte, está la fuente de la dignidad de la persona humana y de sus derechos fundamentales. No se puede olvidar que

tuar el tema de la laicidad en el plano propiamente teológico y metafísico, fuera del cual no se puede afrontar y tampoco resolverse. Pocos lo han comprendido, lo han seguido pocos, no porque no se tratara del nivel apropiado en el que colocar el tema, sino precisamente por eso.

El problema metafísico de la laicidad nace de esta pregunta: ¿la naturaleza es autosuficiente? El problema teológico, en el que el nivel anterior necesariamente confluye, nace de esta otra pregunta: ¿la naturaleza humana está corrompida o es incorrupta?

A la primera pregunta la laicidad de la modernidad responde que la naturaleza humana es autosuficiente para la propia salvación. El hombre llega a ser plenamente hombre también sin el cristianismo. La razón es plenamente razón también sin la fe. Europa piensa que puede ser ella misma sin el Dios cristiano. La verdad es que, en algunas de sus versiones no accidentales, la modernidad también ha afirmado que el hombre para ser plenamente hombre debe rechazar a Dios. Aunque no llegue a tanto, la laicidad de la modernidad coincide con lo de la autosuficiencia de la naturaleza. El racionalismo moderno lleva consigo la autosuficiencia de la razón. Por este motivo lo sobrenatural y la fe son consideradas cosas superfluas, sólo son un añadido a un cuadro que ya está completo en sí mis-

fue la negación de Dios y de sus Mandamientos la que creó, en el siglo pasado, la tiranía de los ídolos, expresada en la glorificación de una raza, de una clase, del Estado, de la nación, del partido... en lugar del Dios vivo y verdadero. Es precisamente a la luz de las desventuras caídas sobre el siglo veinte como se comprende que los derechos de Dios y del hombre se afirman o caen conjuntamente». (JUAN PABLO II, *Mensaje con motivo del 1.200 aniversario de la coronación imperial de Carlo-Magno*, en «L'Osservatore Romano», 17 diciembre 2000, p. 6).

mo, un «plus» no necesario. Lo sobrenatural y la fe pueden tener quizá alguna utilidad pero no son esenciales.

La pretensión cristiana, en cambio, continúa siendo totalmente distinta. Benedicto XVI en Ratisbona ha dicho que sin Dios la consideración sobre el hombre y sobre el universo entero desaparecen (2). En Aparecida ha afirmado que el conocimiento mismo de la realidad es incompleto sin la referencia a Dios (3). En su libro *Jesús de Nazaret* (4) sostiene que el Cristo de la fe es indispensable también para conocer al Cristo de la historia. La pretensión cristiana es la de ser indispen-

(2) «Las consideraciones sobre el hombre sin Dios desaparecen, las consideraciones sobre el mundo, sobre todo el universo, sin Él, desaparecen»: BENEDICTO XVI. *Homilía* en el Islinger Feld, Ratisbona, 12 septiembre 2006, en BENEDICTO XVI, *Chi crede no è mai solo. Viaggio in Baviera - Tutte le parole del Papa*, Cantagalli, Siena, 2006, p. 46. En el famoso discurso en Subiaco, poco antes de quedar vacante la sede del pontificado, Joseph Ratzinger había dicho: «El intento de plasmar las cosas humanas dejando completamente de lado a Dios nos conduce cada vez más hacia el borde del abismo, hacia la marginación total del hombre». BENEDICTO XVI, *Discurso* con ocasión de la inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida 13 de mayo de 2007, en Suplemento a «L'Osservatore Romano» del 2 de junio de 2007, p. 9.

(3) «Quien excluye a Dios de su horizonte falsifica el concepto de "realidad" y, en consecuencia, sólo puede terminar en un camino equivocado y con recetas destructoras. La primera afirmación fundamental es, pues, la siguiente: sólo quien reconoce a Dios, conoce la realidad y puede responder a ésta de manera adecuada y realmente humana. La verdad de esta tesis resulta evidente ante el fracaso de todos los sistemas que ponen a Dios entre paréntesis». BENEDICTO XVI, *Discurso* con ocasión de la inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida 13 de mayo de 2007, en Suplemento a «L'Osservatore Romano» del 2 de junio de 2007, p. 9.

(4) J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Primera Parte: desde el Bautismo a la Transfiguración*. Ed. La Esfera de los Libros, Madrid, 2007.

sable, porque, como afirmaba De Lubac, el hombre consigue muy bien construir su mundo sin Dios, pero en este caso no puede construirlo si no es contra el hombre (5).

Si el problema fundamental consiste en saber si el Cristianismo es sólo útil o también es indispensable, es necesario reconocer que la laicidad de la modernidad, a lo sumo, lo considera útil y aunque no lo considera indispensable, al final termina también por considerarlo inútil. El cristianismo sostiene, en cambio, que es indispensable. En términos metafísicos esto implica que la naturaleza no está en condiciones de ser ella misma sin dimensión sobrenatural y que la razón no está en condiciones de ser plenamente ella misma sin la fe.

LAICIDAD Y DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL

Es inevitable pasar del plano metafísico a otro más radicalmente teológico, puesto que la laicidad de la modernidad nace de la eliminación u olvido del pecado original (6). La naturale-

(5) «No es verdad que el hombre, aunque parezca decirlo, muchas veces, no puede organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que, sin Dios no puede, en fin de cuentas, más organizarla contra el hombre». HENRI DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, 1967, p. 11 (2.^a edición corregida). Tb.: *Il dramma dell'umanesimo ateo* (Primera ed. París, 1945), Morcelliana, Brescia 1988, p. 9, y en *Encuentro*, Madrid, 2005.

(6) Según el filósofo italiano Augusto Del Noce el racionalismo moderno nace de una opción que niega el pecado original al defender que el mal puede ser eliminado por nosotros: «El desorden puede ser realmente eliminado por el mundo y eso no por la acción de una racionalidad transcendente o inmanente (de la providencia en cualquiera de los modos en que se entienda) sino por una acción que es nuestra acción (A. DEL NOCE,

za y la razón son consideradas como autosuficientes ya que no están corrompidas. Ambas piensan que son capaces de salvarse, evidentemente dentro de sus propios límites. La historia no tiene necesidad de lo trascendente para organizarse a sí misma de manera plenamente humana. La postura de la laicidad de la modernidad es pelagiana, mientras que el cristianismo sostiene que sin la ayuda de la vida divina la naturaleza humana, que ha padecido una herida de tal categoría que la ha debilitado, pero sin aniquilarla, tampoco consigue llegar a ser naturaleza humana. Cristo no es simplemente útil, es indispensable (7). Es necesario, por tanto, que el pelagianismo desem-

Il problema dell'ateismo (Primera ed. Bologna, 1964), Il Mulino, Bologna, 1990, 4.ª ed., p. 304. Para que no se infravalore esta cuestión del pecado original recuerdo que la encíclica *Centesimus annus* dice: «no sólo es "parte integrante de la revelación cristiana", sino que tiene también un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana». (JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 25).

(7) La cuestión de fondo consiste en saber si la realidad en general, y la realidad humana en particular, pueden regirse por sí mismas, si son autosuficientes. La justicia ¿consigue serlo sin la caridad? ¿La razón logra ser plenamente razón sin la fe? La realidad material ¿se atreve a comprenderse verdaderamente sin la transcendencia? Atención: de la respuesta a estas preguntas depende la historicidad del cristianismo y su humanidad. Depende si el Dios cristiano es el «Dios de rostro humano», el Dios que en Cristo revela el hombre al mismo hombre, el Dios-con-nosotros que nos acompaña en los caminos de la historia, o si es uno de los dioses de la mitología. Depende también el sentido y el espacio de los cristianos en la construcción de un mundo a medida del hombre. Si estos son indispensables o superfluos. Depende también el fundamento de la «identidad» cristiana en el comportamiento en el mundo. Se centra aquí también la importante reflexión de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI sobre la laicidad y sobre la «dictadura del relativismo». Si, en efecto, la justicia, la razón, la dimensión material son autosuficientes y están en condiciones de funcionar perfectamente por sí solas, el cristianismo se convierte en algo superfluo para la vida pública y tendrá razón la laicidad del relativismo al relegarlo a la esfe-

boque en el gnosticismo ya que le atribuye un poder autosalvífico a la dimensión de la razón humana. La laicidad de la modernidad, que nace de la negación pelagiana del *status naturae lapsae* [=estado de naturaleza caída] del hombre, ha expresado y expresa las más diversas formas de gnosticismo. No puede hacerlo de otra manera. Como ha escrito Joseph Ratzinger, sin la referencia a Dios el hombre cae víctima de los dioses. E igualmente es necesario que el gnosticismo desemboque en el nihilismo, porque si los dioses son infinitos, ya no existe ningún Dios. En este sentido la laicidad de la modernidad alimenta formas varias de neopaganismo, es decir, que lo encierra acríticamente dentro de esquemas míticos (8).

Una forma de pelagianismo, aunque sea atenuada, es también la postura de quien sostiene que la relación entre naturaleza y lo sobrenatural se da por saltos escalonados. Cuando

ra de las opciones privadas, al tolerarlo, a lo sumo poniéndolo en el gran Panteón del supermercado de los dioses. Pero como el Dios cristiano no fue acogido en el gran Panteón de los romanos, tampoco puede estar en este nuevo Panteón postmoderno» Card. Renato RAFFAELE MARTINO, *Testimoni di carità, costruttori di pace*, Conferencia a la Asamblea Plenaria de *Caritas Internationalis*, Città del Vaticano, 4 de junio de 2007, en «L'Osservatore romano», 15 de junio de 2007, p. 8.

(8) Joseph Ratzinger ha dirigido importantísimas reflexiones sobre la relación entre mito y religión cristiana, reivindicando para ésta que haya vencido definitivamente el mito, poniéndose como construcción de la verdad, por un lado de la filosofía griega y, por otro, de la tensión de Israel hacia el Dios único. Invirtiendo este recorrido, es posible mostrar cómo el nihilismo anticristiano de la modernidad ha reabierto la posibilidad del mito y de nuevas formas es esclavitud del hombre con el arcano o con las fuerzas materiales. En el plano de la antropología cultural este planteamiento está confirmado por los estudios de René Girard, sobre todo en R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, ADELPHA, Milano, 2001, especialmente el capítulo XIV.

termina la naturaleza, allí comenzaría la supranaturaleza. Sería como en las carrera de relevos: cuando la razón ha terminado su recorrido pasa el testigo a la fe. Es una forma de pelagianismo porque el primer tramo de la escalera estructuralmente no tiene necesidad del segundo: lo que hay sobre el primer tramo lo es plenamente; después, si quisiera continuar, subiría al segundo, de otra forma no puede continuar. Cada tramo es una realidad madura en su propio nivel, se procede por añadidos. Pero el filósofo italiano Augusto Del Noce nos recuerda que el Dios cristiano es Dios de los filósofos y algo más (9). Justino decía que en la filosofía de los griegos ya existían las semillas del Verbo. Clemente de Alejandría afirmaba que la filosofía griega es una especie de revelación, paralela a la del Antiguo Testamento. La creación ya está en la luz de la redención y en la naturaleza de la creatura ya existe el amor del Creador. Los esquemas de la escalera o de la carrera de relevos no sirven porque lo sobrenatural ya está operando desde el comienzo, la fe desde siempre anima a la razón y el cristianismo defiende que ni la naturaleza ni la razón pueden bastarse a sí mismas.

Benedicto XVI utiliza la expresión «purificación»: la fe purifica a la razón, como la caridad purifica a la justicia (10). Con-

(9) «El proceso debe ir desde la fe hasta la razón, porque el Dios de la fe no es el Dios de la razón y algo más». A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, en A. DEL NOCE, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, a cura di Alberto Mina, Rizzoli, Milano, 2007, p. 331.

(10) De «purificación» habla, como se sabe, Benedicto XVI en la Enc. *Deus caritas est* (BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est en Insegnamenti di Benedetto XVI 1/2005*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005, pp. 1050-1125). Cf. Sobre este aspecto G. CREPALDI, *La carità sociale della Chiesa nella Deus caritas est di Benedetto XVI*, en «Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa» 2 (2006) 5, pp. 3-14. Es curioso que también Augusto Del

sidero que el término hay que entenderlo no sólo en el sentido griego de *katharsis* —que implica principalmente un sacar fuera, un liberarse de— sino como una «construcción de la verdad», lo que hace verdadera a la razón es su apertura para que pueda ser animada por la fe; lo que hacer verdadera a la justicia es su disponibilidad para dejarse animar por la caridad. La exigencia del cristianismo de ser la verdadera religión implica también su vocación para purificar, obligando a ajustar las cuentas con la propia verdad. De lo cual se deduce que naturaleza y razón tienen necesidad de lo sobrenatural y de la fe, es decir, que son para aquellas no sólo útiles sino también indispensables. Ciertamente también la razón puede corregir las patologías de la fe, pero no la puede purificar porque para la razón la única manera de ser verdaderamente ella misma es la de pensarse *en la fe* (la razón plenamente tal coincide con el *filosofar en la fe*) mientras que la fe no puede pensarse *en la razón*. Sucede así que la razón puede tanto corregir algunas patologías de la religión (11) y viceversa, pero no puede ocurrir que la razón *purifique* a la fe (12). Benedicto XVI dice que

Noce, filósofo al que con frecuencia nos referimos, utilice la misma palabra «purificación»: A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, p. 345.

(11) Cf. J. RATZINGER, *Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado*, en J. RATZINGER-J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización*, «Sobre la razón y la religión», Encuentro, Madrid, 2006, pp. 56-57. Tb.: «Cristianismo, Universidad y Cultura» de la Conferencia Episcopal Española-Subcomisión Episcopal de Universidades, n. 14, julio-diciembre 2006. J. RATZINGER, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, en J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Padova, 2005, pp. 70-71.

(12) Esta era, en cambio, la exigencia del racionalismo iluminista como inequívocamente afirma Kant en el opúsculo considerado, con razón, como la Biblia del Iluminismo: I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* En *Scritti politici di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*,

es necesario «extender la razón» (13). Pero ésta ¿podrá extenderse por sí sola, sin la ayuda de la fe? La razón también está debilitada por el pecado original, que la empuja a cerrarse para absolutizarse, a restringir su propio campo para poder presumir de conocerlo todo en su interior. Esta tentación de la razón siempre está latente y mientras que la empuja hacia el racionalismo (la absolutización de sí misma) la condena al nihilismo (reducción progresiva del propio campo hasta caer en una nada). La realidad es que se comienza a partir de la fe. Esto es todo lo que la laicidad de la modernidad no acepta, mientras que precisamente la verdadera laicidad consiste en esto: no sólo en aceptar la fe como útil o como algo que «no hace mal», sino en reconocerla como indispensable.

El hecho de que se comience por la fe es de tal manera evidente que vale tanto para el creyente como para el no creyente (14). Se comienza siempre desde la fe por el simple hecho de que no puede ser la razón la que sabe y deci-

Utet, Torino, 1995, 3.^a ed. La razón, según Kant, no sólo debe examinar a la religión, sino también «hacer sus propuestas de reforma de la religión y de la Iglesia». (p. 144). Cuando hoy la razón democrática critica a la Iglesia porque no concede el sacerdocio a las mujeres o también porque no justifica la homosexualidad, no hace más que aplicar la inspiración kantiana.

(13) Ni apartamiento, ni crítica negativa es por tanto la intención, se trata de una prolongación de nuestro concepto de razón y del uso de la misma. (J. RATZINGER, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Lectio magistralis all'Università di Regensburg, 12 septiembre 2006, en BENEDICTO XVI, *Chi credo no è mai solo*, cit., p. 28).

(14) «En una palabra: nadie puede sustraerse al dilema del ser humano. Quien quiera escapar de la incertidumbre de la fe, caerá en la incertidumbre de la incredulidad [...] tanto el creyente como el no creyente, participan, cada uno a su modo, en la duda y en la fe, siempre y cuando no se oculten a sí mismos y a la verdad de su ser». (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 27-28).

de si ésta es correcta o incorrecta, sino que lo sabe sólo la fe. El racionalismo es una fe, porque cree que la razón no está corrompida. La laicidad de la modernidad es una fe porque cree firmemente que puede hacer por sí misma, sin la fe. El gnosticismo es una fe, porque cree sin dudarlo que el conocimiento puede salvarse y salvar por sí solo. ¿Cuántas negaciones *de la fe* suceden *por la fe*? Siempre se comienza a partir de la fe.

LA LAICIDAD COMO NEUTRALIDAD Y EL «ESQUEMA DE LAS ESCALERAS»

Muchos cristianos comparten el esquema de los escalones sobre la relación entre razón y fe y, comportándose así, acreditan ya una versión que es propia de la laicidad de la modernidad, olvidando la doctrina del pecado original. El esquema, como se ha dicho antes, pide que no haya necesidad de la fe para poder participar en el diálogo racional, que este sea puro desde su origen, sin prever escalones más elevados. Según este esquema, en efecto, la fe se añade a la razón *a posteriori*, revelándose así incluso útil pero no indispensable. Por consiguiente ésta no entra constitutivamente a formar parte del diálogo racional. El esquema implica que el creyente que quiera participar en el diálogo racional debe bajar un escalón, es decir, pasar por alto los argumentos de fe y utilizar sólo los argumentos de razón. Los argumentos de fe «pueden» ser utilizados, pero los de razón «deben» ser utilizados.

Todo lo que es auténticamente humano también es cristiano, se dice. Para hablar con los hombres «desde el hombre», el cristiano debería dejar aparte la fe. Pero el verdade-

ro problema está en el adverbio «auténticamente». Para el cristiano sólo Cristo revela al hombre lo que el hombre realmente es. De lo contrario, el verdadero rostro del hombre queda así irremediabilmente deformado. Dicho adverbio marca la diferencia (15). La naturaleza y la razón, por sí solas, no están en condiciones de llenarlo totalmente de contenido, mientras que la laicidad de la modernidad piensa que sí es posible. Por eso los cristianos que deciden descender la escalera ya se dan por vencidos a la laicidad de la modernidad, declarando que el cristianismo para ellos puede ser útil pero no es indispensable. El esquema de las escaleras pone en crisis profunda el papel histórico y público del cristianismo, en cuanto que acepta la tesis según la cual el debate público racional no tiene estructuralmente necesidad del cristianismo. Los primeros en dudar que el cristianismo tenga este papel histórico y, por tanto, los primeros en reducirlo a hecho privado, son los cristianos que aceptan la laicidad de la razón como escalón autosuficiente de la fe. La privatización de la fe es el fruto de una lógica: si el mundo está en pie por sí sólo y si la construcción social tiene necesidad sólo de argumentos de razón, el cristianismo carece de utilidad pública. Como se ve, una vez negada su indispensabilidad, se hace difícil también mantener su utilidad.

(15) Idéntica observación se podría hacer a el célebre cita de *Gaudium et spes* sobre la «legítima autonomía de las realidades terrenas». (n. 36). Lo que aquí marca la diferencia es el adjetivo «legítima», de difícil determinación sin la ayuda de la fe. Si un orden se legitima por sí mismo, entonces tal legitimación coincide con el arbitrio, pero si no se legitima por sí y es legitimado, entonces se abre la necesidad de la transcendencia. Ahora bien, la razón puede abrirse a la transcendencia, pero no puede permanecer fiel sin la fe.

Cuando la Iglesia se pronuncia sobre cuestiones de ética pública lo hace también a la luz de la razón, recordando que la fe también lleva consigo el valor de la ley moral natural y, por tanto, sus enseñanzas pueden ser compartidas incluso por quien no es cristiano. Pero en este caso no se trata de descender un escalón. Afirmar el valor de la ley natural no significa reconocer una presunta capacidad de la naturaleza humana para salvarse por sí misma. La Iglesia, en efecto, no se presenta nunca a sí misma sólo como una agencia ética e incluso cuando da indicaciones que abarcan aspectos de ley natural, no las presenta nunca sólo como tales. La Iglesia expresa el anuncio cristiano, que dentro de ella misma confirma también la ley natural, pero sin reducirse a ella. Presenta las verdades de fe que contienen también verdades de razón. La Iglesia no puede aceptar que el criterio de admisibilidad pública de sus enseñanzas sea que hable en nombre de la ley natural porque una sola ley natural, separada de lo divino, es la ley natural de la modernidad, pero no la del cristianismo (16). La Iglesia no acepta descender un escalón para poder ser reconocida en su estatuto público. Y no sería verdadera laicidad la que pidiera esto.

También han pensado y piensan así muchos cristianos. Creo que este modo de pensar ha sido influenciado, por un lado, por una determinada fase del pensamiento de J. Maritain y, por otro, por alguna interpretación del concilio Vaticano II. Ciertamente ambas superadas hoy. Bastarán algunas indicaciones.

Maritain ha dedicado muchas energías a diseñar la idea de una «nueva cristiandad» fundada sobre la «distinción de pla-

(16) Es la ley natural de Hugo Grocio, de Hobbes, de Locke y de los iluministas. Es una ley natural «sólo» natural, sólo racional.

nos». Él sostenía que era posible una «fe práctica» en algunos valores, una convergencia práctica sobre «algunas percepciones simples y naturales» que la conciencia moral de la sociedad ha producido gracias al cristianismo, entendido como fermento de la civilización, pero que pueden ser compartidas también por cristianos y no precisamente por su valor racional práctico. Tal «carta moral» o «carta democrática» puede ser compartida por todos y es, por tanto, laica (17). Afirma que es posible distinguir «un actuar en cuanto cristianos» por los fieles que pertenecen a la comunidad eclesial y «ser hecho por cristianos» por los fieles, en cuanto laicos adheridos a la antedicha «carta moral» democrática. El primer tipo de actuación debe ser sólo espiritual, de animación moral y pastoral, sin pretender excederse y ejercer presiones sobre el poder civil; el segundo tipo de actuación debe ser político, pero laicamente y, por tanto, independientemente de pertenencias eclesiales.

Como se ve, Maritain lo único que ha aportado ha sido una nueva visión del esquema de las escaleras. En este esquema había ya una aceptación de la laicidad de la modernidad que Maritain había acogido sustancialmente, con una cierta ingenuidad comprensible en aquellos tiempos. La historia siguiente demostraría que la laicidad de la modernidad no sólo había arrojado de la esfera pública al cristianismo, sino que también había eliminado la posibilidad de cualquier «carta moral» laica y cualquier «fe secular laica», descomponiendo toda

(17) J. MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Fundación Humanismo y Democracia-Encuentro. Madrid, 1997, esp. El capítulo V, titulado «La carta democrática», pp. 125-157. Tb.: *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano, 1982 (Prima edizione Chicago, 1991), esp. El capítulo V, titulado «La carta democrática», pp. 126-133.

evidencia ética y perdiendo la esperanza en la capacidad cognoscitiva de la razón humana. Maritain mismo ha releído con tono pesimista esta cuestión en su obra *El campesino del Garona* (18).

El posterior desarrollo de los epígonos de Maritain, que han querido superarlo, exasperaría posteriormente la «distinción de planos» llegando a anular el papel público del cristianismo y a aceptar la laicidad neutra de la modernidad, postulando una Iglesia «mínima» completamente espiritual, con sólo caridad y nada de verdad, únicamente «acompañante» del mundo, nada normativa ni siquiera deseosa de incidir sobre las estructuras civiles, a través de lo realizado por los fieles laicos.

Creo que la posición de Maritain y los desarrollos posteriores de tipo progresista, pueden ser reconducibles al proyecto de «distinguir para unir». Entre fe y razón es preciso distinguir para unir después. El hecho es que si la unidad no se da desde el inicio no podrá alcanzarse partiendo de la distinción. La distinción de planos del conocer debe darse ya dentro de una unidad del saber (19). Él se habría equivocado en esto: unir para distinguir. La unidad originaria, por otro lado, no puede ser de la fe y de la razón —que volvería a plantear el esquema de las escaleras, o lo del aproximar para unir— sino de la razón *en la* fe. Sobre esta cuestión es nece-

(18) J. MARITAIN. *El campesino del Garona*. «Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente». Col. «Nuestro Tiempo», 2. Ed. Desclée de Brouwer [Bilbao], 1967. 355 pp.

(19) Cf. G. CREPALDI-S. FONTANA. *La dimensione interdisciplinare della dottrina sociale della Chiesa*. Cantagalli, Siena, 2006, cap. I (Ed. En lengua española: *La dimensión interdisciplinar de la Doctrina social de la Iglesia*. Instituto Mexicano de Doctrina social Cristiana, México DF, 2006).

sario reconocer que Etienne Gilson tenía más razón que Jacques Maritain.

Me parece que no hay duda. El esquema de las escaleras también es resultado de un cierto neotomismo que, contrariamente a Santo Tomás, ha entendido la relación entre naturaleza y sobrenatural, razón y fe, como una relación entre planos diversos y continuados (20). Por esta razón me parece interesante la atención nueva que actualmente se les presta a los Santos Padres, incentivada también por la enseñanza de Benedicto XVI, que puede contribuir a retomar culturalmente el primado de la fe. Si la fe cristiana presupone una metafísica, ésta anima y orienta un filosofar en la fe y, después de León XIII, también una construcción social en la fe. La Doctrina Social es además imposible sin este primado de la fe, por-

(20) Séame permitido sólo un esbozo sobre una cuestión de máxima importancia pero que excede a las posibilidades de esta aportación. Robert Spaemann hace notar que la neoescolástica ha tenido la tendencia a aplicar lo que yo llamo el esquema de las escaleras también a la unicidad y a la trinidad de Dios. La unicidad sería demostrable por la razón y la trinidad, en cambio, sería conocida por revelación (R. SPAEMANN, *Benedetto XVI e la luce della ragione*, en AA.VV., *Dio salva la ragione*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 156-157). Pero él hace notar que el dogma trinitario ayuda a comprender la unicidad de Dios, mejor que lo contrario y sin esto la misma unicidad se desliza hacia la irracionalidad. Joseph Ratzinger había aclarado en su momento de manera magistral que el Dios-en-tres-personas es, precisamente por esto, mayormente y de manera eminente «uno»: «la profesión de fe en la unicidad de Dios no es menos radical en el cristianismo que en otras religiones monoteístas. Es más, en él adquiere su plena grandeza». (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 156). Como se ve el esquema de las escaleras es débil y la fe en el Dios trinitario no sólo es muy plausible racionalmente sino que también ayuda a considerar el tema —sólo racional según el esquema de las escaleras— de la unidad y unicidad de Dios.

que sin esto el Cristianismo pierde su dimensión pública e histórica.

También una corriente de interpretación equivocada del Concilio Vaticano II iba en la misma dirección. Entendiendo el acontecimiento conciliar como una «ruptura» con lo que venía de la historia anterior de la Iglesia, esta interpretación rompía con la intransigencia de las encíclicas *Mirari vos* o de la *Quanta cura* y, haciendo esto, le era imposible advertir los aspectos nihilistas de la modernidad, el mundo perdía cualquier necesidad de salvación y el cristianismo debería vivir la caridad pero sin tener en cuenta la verdad.

En el Discurso a la Curia Romana del 22 de diciembre del 2005 (21), Benedicto XVI ha precisado la hermenéutica correcta con la que hay que leer el Concilio Vaticano II. Esta no es la hermenéutica de la discontinuidad y de la separación, sino de la continuidad y de la profundización. Se ha tratado de una precisión de gran importancia, en cuanto que ha cerrado el sitio a las interpretaciones que entendían el Concilio como apertura acrítica al mundo y renuncia a la verdad cristiana. De la hermenéutica de la continuidad deriva, entre otras cosas, la imposibilidad de la *damnatio memoriae* [=olvido de la memoria] aplicada al magisterio pontificio del siglo diecinueve y a un juicio negativo sobre algunos aspectos de la modernidad (22).

(21) BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana para la presentación de la felicitación Navideña*, en *Insegnamenti di Benedetto XVI I/2005* cit., pp. 1018-1032.

(22) Cf. S. FONTANA, *Tre insegnamenti di Benedetto XVI. Punti chiave per l'azione sociale*, en «*Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa*» III (2007) 3-4, pp. 26-32.

DEL ESQUEMA DE LAS ESCALERAS A LA DICTADURA DEL RELATIVISMO

El esquema de la «división de planos» o «de las escaleras» no está en condiciones para enfrentarse a los aspectos nihilistas de la modernidad. El motivo es evidente: tal esquema cree que el escalón de la razón es autosuficiente y capaz de salvarse por sí mismo y que el escalón de la fe es solamente útil pero no indispensable. De este se tiene, pues, una visión ingenuamente positiva. De esta manera no consigue ver otro aspecto del problema, que es complementario. Si la razón es autosuficiente, la fe se convierte en algo superfluo. Y por tanto es inevitable que el esquema de las escaleras dé lugar a una absolutización de la razón, que se basta a sí misma. Por este motivo el esquema de las escaleras ha sufrido también un fracaso histórico. Este esquema no puede permanecer fiel a sí mismo y lo que tiene que hacer es alimentar la absolutización de la razón y trabajar por aminorar la fe, que siempre es planteada en los márgenes. Nacido para hacer frente a la secularización, el esquema de las escaleras, en cambio, la ha favorecido, al poner también a su servicio las energías de tantos cristianos. Allí, pues, donde el esquema de las escaleras ha sido puesto en discusión, dada la forma con la que eso ha sucedido, también ha aumentado el empujón hacia la secularización. Lo mismo ha pasado, por ejemplo, con las «teologías del genitivo» y con la teología de la liberación en particular. Estas, en algunos de sus componentes, han acogido plenamente la positividad del mundo, de la historia y de la praxis hasta hacerlas el lugar teológico principal, terminando por absorber la fe y la misma vida eclesial. Ciertamente han superado la «distinción de pla-

nos» (23), pero con la ortopraxis han debilitado la verdad del cristianismo y, de hecho, han contribuido al relativismo religioso (24).

La absolutización de la razón y del plano puramente natural también pueden convertirse, al desarrollarse las filosofías, en absolutización de la historia, de la situación y de la praxis. Efectivamente, así ha sucedido. Como en el racionalismo teológico la razón se convierte en «lugar teológico» a partir de cual pensar la fe, de igual forma, en la teología de la liberación, la situación de explotación vivida por los pobres, entendidos ante todo en sentido sociológico, se convierte en lugar teológico. Considero muy importante que Benedicto XVI haya aclarado, sin sombra de duda, que la pobreza en sentido sociológico no tiene ningún valor salvífico y que haya confirmado el único lugar teológico que es válido para la Iglesia, o sea, la fe de la tradición apostólica (25).

(23) Puede verse, a título de ejemplo, la crítica al esquema de la división de planos en G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación, Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 2004 (17.^a ed.). Tb.: Ed. Queriniana, Brescia, 1972, (2.^a ed.), pp. 67-82.

(24) «Se da alguna conexión entre formas radicales de teología de la liberación y explosión de las sectas religiosas en América Latina, en cuanto que la teología de la liberación ha producido el relativismo en teología. Después de la caída del comunismo y del fracaso del marxismo, al que la teología de la liberación miraba como instrumento científico de análisis y de modificación de la realidad histórica, sólo puede sostenerse el nihilismo y el relativismo, dada precisamente la deconstrucción de la verdad producida por el criterio de la ortopraxis.» Creo que se puede deducir esta consideración de J. RATZINGER, *La fe y la teología en nuestros días*, Conferencia tenida en Guadalajara (México) en mayo de 1996, en «L'Osservatore Romano», 27 de octubre de 1996, p. 7.

(25) Me parece que es este el sentido principal del Discurso de Benedicto XVI en Aparecida. En el libro *Jesús de Nazaret* se dice que «la po-

Pero hay más. La absolutización de la razón, privada de la purificación de la fe, se convierte inevitablemente en nihilismo y en cultura de la muerte. Como ha explicado bien Joseph Ratzinger, la razón no puede absolutizarse plenamente sin reducir de manera cada vez más radical el propio campo de acción (26). Proceso de absolutización y proceso de inmanentización son inversamente proporcionales: toda la historia de la filosofía moderna enseña esto. En su nivel más ínfimo, tal campo de acción es reducido a lo que puede medirse. De esta manera todo lo demás está asignado a la irracionalidad, y, por tanto, a la arbitrariedad. Sucede entonces que la única verdad del moderno racionalismo consiste en que no existe ninguna verdad. Y lo mismo que tal afirmación no se hace en nombre de la razón, que reduce el propio saber a lo mensurable, porque se trata de una afirmación que va más allá de la empiría, ésta no puede ser tratada como si fuera un dogma asumido

breza puramente material no salva, aun cuando sea cierto que los más perjudicados de este mundo pueden contar de un modo especial con la bondad de Dios. Pero el corazón de los que no poseen nada puede endurecerse, envenenarse, ser malvado, estar por dentro lleno de afán de poseer, olvidando a Dios y codiciando sólo bienes materiales»; por esto «el Sermón de la Montaña como tal no es un programa social, eso es cierto. Pero sólo donde la gran orientación que nos da se mantiene viva en el sentimiento y en la acción, sólo donde la fuerza de la renuncia y la responsabilidad por el prójimo y por toda la sociedad surge como fruto de la fe, sólo allí puede crecer también la justicia social». J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Primera Parte: desde el Bautismo a la Transfiguración*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2007, p. 104 y 105.

(26) «Racional es sólo lo que se puede probar con los experimentos». (J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto XVI nella crisi delle culture*, cit., p. 36; se trata del famoso Discurso de Subiaco del 2 de abril de 2005). Cf. sobre este punto a G. CREPALDI, *Brevi note sulla laicità secondo Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*, en «*Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa*», II (2006) I, pp. 3-16.

de manera acrítica. Lo cual vuelve a plantear la tesis ya expresada antes de que en el origen está normalmente la fe o mejor, en este caso, el fideísmo. Veamos pues cómo del esquema de las escaleras se pasa de manera natural a la absolutización de la razón, y, por tanto, a la dictadura del relativismo.

El ingenuo irenismo presente en el esquema de las escaleras, que se extendía a la relación entre Iglesia y modernidad, está hoy superado ante todo por la evidencia histórica. Puede pensarse, por ejemplo, en la aparición de la «nueva cuestión antropológica». El nihilismo de la técnica ha implicado la aparición dramática de las grandes cuestiones éticas —aborto, eutanasia, eugenesia, clonación— y la absoluta incapacidad que la razón relativizadora de la modernidad tiene para afrontarlas. El juicio sobre la modernidad vuelve a hacerse crítico y se comprende cada vez más que semejantes éxitos no sean contingentes, sino sustanciales. El irenismo progresista y la confianza en una nueva composición de relaciones entre cristianismo y modernidad manifiestan sus propias fatigas. Jamás el hombre ha estado amenazado como ahora y la reducción de su razón al cálculo y al experimento corre a la par con la interpretación de sí mismo como simple hecho ligado al azar o a la necesidad. La idea de que los valores humanos puedan subsistir sin el cristianismo deja entrever toda su ingenuidad. Vuelve, pues, con prepotencia la idea de que al cristianismo le corresponde propiamente salvar la humanidad del hombre, a la fe salvar la razón y a la caridad salvar la justicia. Por eso mismo se plantea el problema de un nuevo pacto entre catolicismo y pensamiento laico que dé vida a una verdadera y apropiada alianza por el hombre. El mundo tiene dentro de sí también las dinámicas perversas y autodestructivas que están alcanzando niveles inauditos de «cultura de la muerte». Este tiene necesidad

de salvación y no hay que acompañarlo únicamente sino ayudarlo para que vea la verdad y el bien. Ante esta trágica situación la Iglesia no puede callar, ni dejar de dar orientaciones vinculantes, ni encerrarse en lo espiritual. No puede ser Iglesia «mínima».

Sobre este «nuevo pacto» entre cristianos y laicos es necesario hacer una precisión previa. Es preciso tener presente el paso del jacobinismo *político* al jacobinismo cultural. El primero expresaba plenamente el absolutismo de la razón y daba lugar a sistemas ideológicos y políticos totalitarios. El segundo mantiene el estado de derecho y la democracia, pero al nutrirse del relativismo en lo *cultural* no es menos dictatorial que el otro en lo político.

Normalmente el pensamiento católico desprecia el jacobinismo político del tipo Rousseau o Robespierre, y sostiene, en cambio, como un interlocutor plausible al iluminismo moderado y desencantado de Hume o de Montesquieu, pero sin carecer de perspicacia para hacer notar que este segundo iluminismo expresa formas opresoras de jacobinismo cultural (27).

(27) Como ejemplo de consideración ingenua del Iluminismo, visto como moderación y buen sentido, citaré el reciente libro de L. TEODOROV, *Lo spirito dell'Illuminismo*, Rizzoli, Milano, 2007 (primera edición París, 2006). El poder político debe ser indiferente ante la verdad. De esta manera se abandona a la sola voluntad irracional y ¿cómo podría un ciudadano apelar a la verdad contra el poder si el poder es indiferente a la verdad? Esta indiferencia del poder hacia la verdad permite evitar —dice Teodorov— el jacobinismo político, pero no permite evitar, decimos nosotros, la dictadura del relativismo.

En realidad los aspectos aparentemente modernos del Iluminismo han renunciado a la dimensión política del jacobinismo pero no a la dimensión cultural. Hay un pensamiento radical transversal a muchas corrientes ideológicas y políticas actuales que es liberal, liberista y libertario, por tanto es-

Veamos algunos elementos que deben de caracterizar este «nuevo pacto» entre cristianos y laicos.

DIÁLOGO, COMPROMISO, TOLERANCIA

Si el esquema de las escaleras pudiera permanecer como tal, sin deslizarse necesariamente hacia e relativismo, entonces sería posible un dialogo racional público. Pero si, como hemos sostenido, esto no es posible, entonces sucede forzosamente que la razón, separada de la fe, padecerá una involución nihilista, y así el diálogo se torna difícil o imposible ya que el relativismo asume caracteres dictatoriales y asumiendo posturas fideistas no es posible instaurar un verdadero diálogo. En cambio ¿por qué la cultura democrática actual sostiene que, para que exista diálogo, es necesario ponerse a buscar la verdad? Y para hacerlo, ¿es necesario sostener que no se posee ninguna verdad? Este es en la actualidad el equívoco fundamental sobre el diálogo. La laicidad de la modernidad piensa que el diálogo es un caminar juntos y, al relacionarse, hacer que emerja a continuación una verdad concreta. Si fuera así, el cristiano tendría que olvidar que Cristo es la Verdad, descender no sólo un escalón sino todos los escalones y arrancar de cero como todos los demás. En cambio, en realidad, el diálogo requiere que se parta de una verdad acogida, de una palabra que nos precede y que pide ser aceptada. Sólo así es posible dialogar, compartiendo un código común; de otra manera tendríamos

pecialmente conforme con el Estado de derecho y con la democracia, pero que no renuncia a ejercer una fuerte dictadura cultural sobre los espíritus. Se trata del «despotismo enfermizo» del que hablaba Ch. TAYLOR, // *disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, p. 13.

sólo un hablar vano, una cháchara, pero no un verdadero diálogo.

En el diálogo nunca se parte de cero, sino siempre de algo que nos es dado. Un ejemplo clarificador puede ser el diálogo que hacemos con nosotros mismos. Nosotros no dialogamos sólo con los demás, sino también con nosotros mismos. Ahora bien, este diálogo presupone que nosotros no somos sólo un «yo» plasmado por nosotros mismos a gusto nuestro, sino que también somos un «sí mismo» que hemos acogido como algo dado. Cada uno de nosotros es un «yo» sobre el fondo de un sí mismo y su vida consciente consiste en este diálogo. La verdad del «sí mismo» nos precede, es el lado objetivo de nuestra subjetividad. También en el caso del diálogo entre diversos sujetos, no se trata de autoconciencias —como sostenía Hegel— autorreferenciales y puras, sino de sujetos que se mueven sobre un fondo de objetividad que no han producido ellos mismos (28).

El factor que discrimina las dos visiones del diálogo es la concepción de la conciencia. Si ésta se entiende como «pura», según la línea de la modernidad, entonces el diálogo partirá de cero, pero también será difícil o imposible construir un horizonte común, dada la imposibilidad de medir las conciencias entre sí, a falta de una medida determinada. En cambio, si la

(28) Me he detenido sobre estas consideraciones en: S. FONTANA, *Per una politica dei doveri dopo il fallimento della stagione dei diritti*, Cantagalli, Siena, 2006, pp. 52-56. Algunos temas de este libro se ofrecieron con anterioridad en S. FONTANA, *Una cultura y una política de los «deberes» humanos. Algunos puntos de vista del magisterio social de Juan Pablo II*, «Sociedad y Utopía-Revista de Ciencias Sociales», n. 27, mayo de 2006, pp. 315-325. Ver también S. FONTANA, *The Asymmetrical Dynamic of Duties and Rights*, in «Life and Culture», vol. 1, spring 2007, pp. 13-15.

conciencia se entiende como originariamente sustanciada por la objetividad, entonces ésta se mueve, también para el diálogo, dentro de un horizonte recibido y acogido como verdad y como tarea. Para dialogar, la conciencia tiene necesidad de salir de sí misma. Únicamente si la salida de sí es constitutiva y originaria, el diálogo es posible. Y la salida de sí es originariamente posible sólo si ésta se entiende no sólo como un «yo» sino como un yo en relación con un sí mismo. Únicamente entonces el diálogo es verdaderamente liberador. Pero si este es un talk show entre conciencias autorreferenciales y absolutamente libres de cualquier verdad, termina por ser fin en sí mismo y, por tanto, una esclavitud.

La democracia se funda sobre el diálogo, pero no se reduce a diálogo. Esta sería entonces una fuerte concesión a una visión procedimental de la democracia, de la que la Doctrina Social de la Iglesia siempre se ha distanciado. Entender la democracia sólo como diálogo lleva a aceptar el compromiso de las rebajas como algo natural. El compromiso puede valer cuando se trata de equilibrar intereses particulares, pero el bien común no es sinónimo de compromiso. Cuando están en juego valores decisivos para la naturaleza del hombre, el compromiso es, en realidad de verdad, un mal común (29). La democracia no puede ser el régimen gobernado por el principio del mal común me-

(29) BENEDICTO XVI, *Discurso* a los Participantes en un encuentro de la COMECE con ocasión de los 50 años de la firma de los Tratados de Roma, 24 marzo 2007, en «L'Osservatore Romano», 25 marzo 2007, p. 5: «De esta manera se termina por difundir la convicción de que la "ponderación de los bienes" es la única vía para el discernimiento moral y que el bien común es sinónimo de compromiso. En realidad, si el compromiso puede constituir un legítimo equilibrio de intereses particulares diversos, se transforma en mal común siempre que implique acuerdos que sean lesivos a la naturaleza del hombre».

nor. Así desaparece el principio según el cual en la laicidad democrática sólo la conciencia individual del laico sería árbitro de decisiones, mientras que sería un residuo integrista proponer a la democracia valores absolutos. Muchos católicos que comparten el esquema de las escaleras piensan la democracia así: puesto que el nivel de la razón pública es autosuficiente, este elimina estructuralmente los valores absolutos, que se le dejan a la fe y, por tanto, a la conciencia individual y privada. La razón sin la fe se convierte en absoluta y, en cuanto absoluta, no tolera otros absolutos. Racionalismo y nihilismo siempre se acompañan. Aportando a la democracia valores absolutos y no aceptando el compromiso sobre el mal menor, la fe cristiana libera a la democracia de una esclavitud consigo misma.

Cuanto hemos dicho sobre el diálogo también puede decirse sobre la tolerancia, uno de los conceptos más ambiguos actualmente (30). Las personas no se deben tolerar sino respetarse. Las ideas no se deben tolerar, sino verificar si son verdaderas o falsas. Los comportamientos no se deben tolerar, sino valorar si son buenos o malos. Lo tolerable se diversifica sobre el horizonte de lo intolerable, que lo precede y lo funda (31). Sin definir algo no podemos tolerar, es posible sólo una tolerancia indiferente, que lo tolera todo, excepto la afirmación de quien sostenga que existe algo intolerable (32). El

(30) T. D. WILLIAMS L. C., *What Dignitatis Humanae Didn't Say*, en «Alpha Omega» IX (2006) 3, pp. 347-446.

(31) «La verdad inevitablemente es intolerante. Tolerancia existe no con el error sino con el equivocado». (R. SPAEMANN, *Benedetto XVI e la luce della ragione*, cit. pp. 149-150).

(32) «Ser tolerantes con toda forma de pensamiento menos con una, la que se presenta como afirmación de una verdad absoluta y definitiva». (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 12).

auténtico intolerante es el que sostiene que todo es tolerable y acusa de intolerancia a quien, en cambio, sostiene que existe lo intolerable.

Creo que un nuevo pacto entre cristianos y laicos no puede prescindir de hacer que resplandezca la luz sobre estos tres temas centrales: la conciencia, el diálogo, la tolerancia. La fe pide a los cristianos que no bajen el escalón y que no entiendan la conciencia, ni el diálogo ni la tolerancia como independientes de la verdad de Cristo, que ilumina también la verdad del hombre. La misma fe pide a los laicos que recuperen lo indisponible como razón antes que la libertad de conciencia, del diálogo y de la tolerancia.

EL PROBLEMA POLÍTICO DE LO INCONDICIONADO

Así hemos llegado al punto verdaderamente decisivo de nuestro recorrido. La laicidad de la modernidad tiene dentro de sí misma una tendencia destructiva que nace de la idea de que la libertad individual y social requieren la eliminación de lo indisponible y de lo incondicionado. En cambio, como hemos visto al comienzo, propiamente esta es la pretensión cristiana. Precisamente este era el motivo de la llamada de Juan Pablo II para volver a dar a Dios un lugar público en la Europa del mañana. Sin lo indisponible, la conciencia individual produce arbitrariedad y no libertad, el diálogo se convierte en un fin y no en instrumento, el principio de tolerancia se convierte en intolerante porque, si todo debe estar a disposición, también la indisponibilidad del mismo principio de tolerancia es eliminada. Esta es la explosiva contradicción de fondo que tiene la lai-

cidad relativista de la modernidad: no está en condiciones de fundamentar el absolutismo de los propios principios porque si lo hiciera los negaría. De esta forma sucede que la libertad individual, los derechos subjetivos, la tolerancia y el pluralismo son débiles justamente por su absolutismo. En su pretensión de no tener fundamento distinto a ellos mismos, se condenan a poder ser negados en virtud del mismo principio que los ha situado. Si la libertad es absoluta, igualmente es válida la libertad de negar la libertad: si los derechos subjetivos son absolutos, también vale el derecho de eliminarlos, si todo es tolerable será necesario tolerar también la intolerancia; si el pluralismo es indiferente, también pierden valor las diversidades. Y esto vale para todo.

No es necesario retirar la mirada del aspecto trágicamente violento de esta situación (33). El hombre es naturaleza y también cultura, pero cuando la cultura sustituye a la naturaleza, emancipándose de manera total, se abre el camino a la violencia arbitraria y a formas de dictadura hasta ahora impensables. El relativismo de la laicidad moderna es como «una nueva religión —decía Dostoyevski— que ocupa el lugar de la antigua» (34) y consiste en extender la disponibilidad hasta el «derecho al deshonor» (35) o a la inmoralidad como dere-

(33) «Una vez que la sociedad ya no tiene una estructura sagrada, una vez que los equilibrios sociales y los modos de acción ya no están fundados sobre el orden de las cosas o sobre la voluntad de Dios, estos son, en cierta manera, del primero que extiende la mano para apropiárselos». (Ch. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, cit., p. 7).

(34) F. M. DOSTOYEVSKI, *Los demonios*, Alianza Editorial, Madrid, 2000 (2 v). Tb.: F. DOSTOYEVSKI, *I demoni*, Torino, 1993, p. 379.

(35) He profundizado el pensamiento de F. Dostoyevski sobre estos temas en: S. FONTANA, *Per una politica dei doveri*, cit., pp. 18-23 («La profetia política di Dostoyevski e il diritto al disonore»).

cho, con las formas de violencia sistemática e incluso legalizada que esto implica.

La laicidad ¿puede rechazar esta verdadera deriva relativista y nihilista? El cristiano sabe que no lo podrá hacer sin la ayuda de la fe cristiana. Pero ¿cómo deberá rechazarlo el laico, el no-creyente, para poder hacer con el cristiano «un nuevo pacto» sobre la laicidad del que tiene una necesidad dramática? Se comprende aquí la enorme importancia de una famosa indicación de Benedicto XVI. La auténtica laicidad sostiene que la naturaleza y la razón no son suficientes (36). Deben entenderse como necesitadas del incondicionado y dejarle las puertas abiertas. La verdadera laicidad deja abierto —no como tolerancia sino como necesidad consciente— el espacio público a lo incondicionado. El laico —como el cristiano— no acepta el esquema de las escaleras y comprende que el primer escalón, el de la razón humana, tiene necesidad del segundo escalón si quiere respirar adecuadamente y no quiere perderse en las propias contradicciones. La razón pública no sólo «permite» sino que «reclama» que la religión intervenga en el debate público. Existen tres versiones de laicidad: una contraria a la religión, otra indiferente ante la religión y la que está abierta a la religión. Sólo esta última es la verdadera. Pero aquí nos encontramos con el siguiente problema: ¿a todas las religiones de la misma manera? (37). La «pretensión» cristiana también tiene en cuenta este

(36) Traduzco así la célebre afirmación de Joseph Ratzinger según el cual el pensamiento laico debería vivir como si Dios existiera. (J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, cit. p. 63.

(37) Cf. Sobre este punto acerca de la relación de la razón pública con las religiones y con el cristianismo G. CREPALDI, *Ragione pubblica e verità del Cristianesimo*, in «Bolletino di Dottrina sociale della Chiesa» III (2007) 2, pp. 4-13.

punto: «No hay verdadera solución a la cuestión social fuera del Evangelio» (38). Si todas las religiones desarrollan esta función de la misma forma, entonces se permanece dentro del relativismo. En este caso se trata del relativismo religioso, que a su vez alimenta y se hace alimentar del relativismo filosófico. Lo que pasa entonces es que si la laicidad se abre a las religiones, pero a todas de manera indiscriminada, dicha apertura no está en condiciones de superar el relativismo occidental. Es necesario que la verdad, mientras que reclama a la sociedad una apertura a lo incondicionado, también guíe hacia un discernimiento racional sobre la diversidad de las religiones, evitando considerarlas a todas iguales, es decir, todas como una expresión genérica de un misticismo vago. Para liberarse del relativismo, la laicidad debe admitir la necesidad de la religión para la vida pública y, al mismo tiempo, la necesidad del cristianismo. También esto cae bajo la exigencia cristiana. La fe cristiana acepta que se le valore en su capacidad humanizadora y, sobre esta base, exige que se le compare con las otras religiones. Al sostener ésta que cree en el «Dios con rostro humano», afirma que el hombre tiene necesidad de Dios para conocer el rostro propio y, al mismo tiempo, tiene necesidad del propio rostro para discernir entre Dios y los dioses. Me gustaría recordar que la declaración conciliar *Dignitatis humanae* afirma que la doctrina de la libertad religiosa «deja intacta la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de los hombres y de las sociedades hacia la verdadera religión y sobre la única Iglesia de Cristo» (39). Podemos decir que este de-

(38) JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 5, que retoma todo lo que afirma *Rerum novarum*.

(39) CONCILIO VATICANO II, Declaración sobre libertad religiosa *Dignitatis humanae*, n. 1 en «Constituciones. Decretos, Declaraciones». Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993.

ber moral no es confesional, sino laico en cuanto que se fundamenta en la razón. Los hombres y las sociedades tienen deberes con la verdadera religión precisamente en cuanto que ésta es verdadera, o sea, que supera el examen de la razón en la medida en que plantea a la razón el problema de su misma verdad. La razón, en efecto, no está en condiciones de valorar la verdad de las religiones, si no se ha aclarado sobre la propia verdad. El cristianismo hace esto, plantea a la razón el problema de su verdad, le ayuda a clarificar la idea y le hace, por eso, capaz de entender la verdad misma del cristianismo, y no por motivos confesionales sino laicos.

BREVES CONCLUSIONES FINALES

¿Qué hacer? Podemos preguntarnos, ahora, si existe algún recorrido que emprender de manera prioritaria, para construir las dinámicas que hasta ahora hemos visto. Me parece que un camino muy interesante puede ser el de dar una batalla por una cultura de los deberes. Lo he tratado en un reciente libro mío, ya recordado anteriormente (40). Permitidme aquí hacer sólo una rápida indicación.

La diferencia fundamental entre derechos y deberes es que los primeros no reclaman al indisponible; en cambio, los deberes lo postulan. Por esto una política de derechos cierra a lo trascendente, mientras que una cultura de los deberes abre a lo trascendente.

¿Por qué los derechos no exigen al indisponible? Porque estos, en su naturaleza íntima, son permanentemente un «te-

(40) S. FONTANA, *Per una politica dei doveri*, cit.

ner a disposición», un poder tener o un poder hacer. Los derechos tienen algo que hacer con el poder. Implican una sumisión del mundo al sujeto, de manera que, en su forma extrema, o sea, si se pudiera tener sólo derechos, el sujeto podría darse forma a sí mismo y al mundo, a total discreción. Los derechos en su forma extrema son, por tanto, arbitrio del poder. El derecho no expresará nunca la renuncia a tener o a hacer algo, porque se negaría a sí mismo. El deber coloca un derecho contra otro y establece la incompatibilidad entre los derechos, pero el derecho tomado en sí mismo únicamente pide ser satisfecho. Es decir, los derechos pretenden ser satisfechos. El hombre nunca está saciado de derechos, porque las cosas que hay que tener o que hacer son infinitas y por tanto infinitos son también los derechos que se pueden requerir. No estarán nunca los derechos dispuestos a ponerse límites. Los límites pueden venir sólo de los deberes: esto no lo hago, porque tengo el deber de hacer otra cosa; tengo el derecho a no hacerlo —es la objeción de conciencia— porque hay un deber superior que me lo prohíbe. Los derechos no saben limitarse a sí mismos ni pueden hacerlo. Y en efecto, siempre nacen otros nuevos, cada vez más distantes del núcleo y siempre más artificiales. Los derechos están sujetos a una deriva cada vez más preocupante.

En cambio los deberes reclaman al indisponible en cuanto que son un «estar a disposición». Los deberes, en efecto, se «asumen» en cuanto que nos preceden y nosotros los reconocemos, no como producidos por nosotros sino como algo que viene de otro. El derecho lo gestiono yo libremente, el deber lo echo sobre las espaldas como algo que me está confiado. La asunción del deber significa apertura a un discurso sobre mí, que me interpela. Significa la percepción de que no

todo comienza en mí, que yo no estoy en el origen, sino que existe por encima de mí un proyecto, que me está asignado un orden de las cosas y un orden de mí mismo. El deber es una vocación, es como si una Palabra me hubiera hablado y hablándome, me hubiera constituido. Los derechos muestran sólo lo disponible, todo lo que está ante nosotros y nosotros podemos tener o podemos hacer; el deber, en cambio muestra lo indisponible, lo que debemos acoger y promover porque nos hemos adherido al mismo. Los deberes provocan, pues, la identidad, porque la identidad —de los individuos y de la comunidad— consiste en un adherirse, los derechos, en cambio, fragmentan la identidad personal y social. Únicamente de derechos también una comunidad puede morir:

Hoy la cultura de los derechos ha llegado al final del recorrido, por su contradicción interior. El motivo principalmente es el siguiente: el derecho es un tener a disposición, pero si todo está a disposición, entonces también los derechos lo están y, por tanto, pueden cambiarse o a anularse. La democracia relativista de los derechos —la que admite todos los derechos de manera indiferenciada— no tiene argumentos sólidos para salvar los derechos de quien los negase, es estructuralmente débil ante el totalitarismo, hasta el punto de acoger elementos totalitarios también dentro de la misma democracia. Los derechos, por sí solos, no consiguen fundamentarse, porque no logran enfrentarse con el derecho de no respetar a los derechos. Si existe, de manera indiferente, el derecho a todos los derechos, ¿por qué no debería existir el derecho de negar los derechos?

¿Podemos decir que la dinámica de los derechos ha conseguido cerrar totalmente su parábola? Eso parece precisamente si observamos la nueva generación de derechos: derecho a

cambiar la propia naturaleza, a negar la naturaleza, derecho a seleccionar quién debe nacer y quién no, derecho a construir en el laboratorio las características de quien decidamos llamar a la vida. Aquí el acoger y el adherir, que son las características del deber, dejan completamente el campo a la lógica del tener o del hacer, que son las características de los derechos. No sabemos ya acoger, ni leer en nuestra historia personal una llamada, una vocación a los deberes, en nuestras relaciones humanas, familiares, comunitarias. Precisamente porque la estación de los derechos ha terminado y ahora se necesita una nueva cultura y una política de los deberes, que reabra espacio a la indispensabilidad, no sólo a la utilidad, del incondicionado.

Traduce y adapta para España:
Juan Manuel Díaz Sánchez.
Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid.
Verano de 2007.

Comunicaciones

JOSÉ BULLÓN HERNÁNDEZ
Facultad de Teología San Dámaso. Madrid

CAROLINA GUERRA RODRÍGUEZ

ÁNGEL MARÍA ECHAIDE TORRES
Alumno del Máster y del XVI Curso de Formación en D.S.I.

Hna. ANA DIGNOES
Alumna del Máster en D.S.I.

LA MORAL POLÍTICA EN EL COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y EN EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

JOSÉ BULLÓN HERNÁNDEZ

Profesor de Teología Moral.
Facultad de S. Dámaso. Madrid.

PRESENTACIÓN

La actividad política no tiene buena prensa. La acción política suele ser considerada frecuentemente como el campo del engaño, la mentira, el poder y la corrupción. En parte por esto, y en parte por no comprender bien lo que es, la política entre los cristianos, en general, no es tenida en buena consideración.

Sin embargo hay que afirmar que la política es importante y fundamental para la vida de los hombres: se trata de construir la polis, de hacer la convivencia, de conseguir, por parte de todos, una vida en armonía, colaboración, justicia e igualdad. «Hacer la ciudad» no es ninguna tontería; construir la vida para el bien de las personas es algo que Dios quiere y alaba. Por ello,

podemos comprender las siguientes palabras de la doctrina de la Iglesia: «*La política es una forma de dar culto al único Dios*» (1); o estas otras que publicó la Conferencia Episcopal Española: «*Impera en nuestra sociedad un juicio negativo contra toda actividad pública y aún contra quienes a ella se dedican. Queremos subrayar aquí la nobleza y dignidad moral del compromiso social y político y las grandes posibilidades que ofrece para crecer en la fe y en la caridad, en la esperanza y fortaleza, en el desprendimiento y generosidad; cuando el compromiso social y político es vivido con verdadero espíritu cristiano se convierte en una dura escuela de perfección y en un exigente ejercicio de las virtudes. La dedicación a la vida política debe ser reconocida como una de las más altas posibilidades morales y profesionales del hombre*» (2).

Pretendo, aun dentro de las dificultades que se presentan al contar con un corto espacio de tiempo, presentar las líneas generales que se nos transmite en la doctrina de la Iglesia, a través de dos documentos básicos: el Catecismo de la Iglesia Católica del año 1992, con las correcciones al 1997 y el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, publicado el año 2005. No se hace una reflexión detenida sobre el campo de la política, sino una síntesis que marca las grandes líneas de actuación cristiana en el mundo.

Para ello, me centro básicamente en el hoy, pero, para entender lo actual, es preciso conocer el pasado del que ha arrancado lo que el presente contiene. Así pues, dos momentos centran la presentación de la doctrina eclesial:

(1) III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla, La evangelización en el presente y en el futuro en América Latina*, n. 521 (BAC, Madrid 1979) 208.

(2) COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Instrucción Pastoral. Los católicos en la vida pública*, n. 63 (EDICE, Madrid 1986) 37.

- I. *La manera de entender la política antes del Vaticano II.*
- II. *La concepción de la política a partir del Concilio Vaticano II, en el Catecismo y el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia.*

En uno y otro la reflexión se hace desde los textos y se pretende que se acuda a ellos y, desde ellos, iluminar la vida.

I. SÍNTESIS DE LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA ANTES DEL VATICANO II

I.1. Etapas fundamentales. De León XIII a Pío XII (1878-1958)

Caben señalar tres etapas fundamentales en el periodo histórico que va de León XIII a Pío XII (año 1878 al 1958).

a. *Primera etapa: Poder constitutivo e influencia eclesial (1878-1922).* Es el período que abarca los pontificados de León XIII (1878-1903), Pío X (1903-1914) y Benedicto XV (1914-1922).

- *León XIII, el papa antisocialista.* Su esfuerzo se centra en restablecer los principios y la práctica del cristianismo ya sea en la vida privada como en todos los estratos de la vida social, para extirpar los males que padece el mundo (3). El socia-

(3) *Diuernum Illud*, 16 y 18-20 (29-VI-1881), en: DOCTRINA PONTIFICIA II, *Documentos políticos*, BAC, Madrid 1958, 121-122 y 123-126; *Immortale Dei*, 5 (1-XI-1885), o.c. 195-197; *Rerum Novarum*, 12-14 , 16, 17-20, o.c. 28-31,32-33, 34-36.

lismo destruye las bases de la sociedad que son: la autoridad, que viene de Dios y dirige a los hombres, y la propiedad privada, por la que cada uno puede y debe tener bienes para vivir; y proclama la propiedad común y supresión del autoritarismo impuesto, dando entrada al pueblo para que determine la forma política y económica. El Pontífice León XIII proclama el ejercicio político de la autoridad instituida por Dios para ello, y a la que el ciudadano ha de obedecer (4). El gobernante puede ser elegido por el pueblo, pero el derecho de poder no le es conferido sino solamente por Dios. Esto confirma que la política sigue centrada en la autoridad (5).

Por otra parte, León XIII se opone al liberalismo. Este preconiza:

«Todos los hombres son de la misma naturaleza e iguales en la vida práctica. Cada uno es dueño de sí mismo y no puede estar sometido al otro, por lo que nadie tiene derecho a mandar sobre los demás. Por lo tanto, la autoridad es la voluntad del pueblo que es quien elige a las personas a quienes se va a someter después, dándoles el derecho y delegación para mandar. De lo cual se concluye que la fuerza para mandar se apoya en Dios, siendo innecesaria la profesión de la religión» (6).

(4) *Quod Apostolici Muneris*, 5-7 (28-XII-1878), o. c., 65-67. Se considera la obediencia a la autoridad como algo esencial y querido por Dios, a quien ésta representa. El mandar-obedecer responde a una disposición divina que subordina unas cosas a otras y establece grados diversos.

(5) *Diuernum Illud*, 4, 6 y 10, o.c. 66-67, 72. También *Immortale Dei*, 2, o.c. 191-192.

(6) *Immortale Dei*, 10, o.c. 203-204. De modo semejante se expresa *Libertas Praestantissimum*, 12, 13 y 14 (20-VI-1888), o.c. 238-240, 240-241 y 241-243.

Pero León XIII considera que la soberanía del pueblo carece de fundamento sólido para garantizar la seguridad pública y mantener el orden, porque puede llegar a justificar el derecho a la rebelión. Por esto, la construcción de la sociedad es obra sólo de los gobernantes a través de una legislación que deriva de las mismas leyes divinas (7).

• *Pío X* (1903-1914) está marcado por el movimiento «Sillonista» de carácter católico proclamador de la libertad política, económica e intelectual así como la participación política por parte de todos (8). El «Sillonismo» profesaba, entre otras cosas, los siguientes principios que habían de guiar la sociedad:

- Cada hombre es autónomo y, por tanto, no puede ser dirigido por otros hasta el punto de ser dominado en su propio ser. De éste va a derivar otro de gran repercusión:
- Libertad política: Cada persona tiene que salir de la tutela de la autoridad que no sea el mismo pueblo. La política, entonces, es no el gobierno de unos cuantos, sino la intervención del pueblo a través de la participación. Éste determina la forma concreta de actuación. La autoridad permanece, viene de Dios, pero reside en el pueblo que, por elección, determina su ejercicio.

(7) *Immortale Dei*, 10, o.c., 203-204. *Libertas Praestantissimum*, 14, o.c. 237-254. Pero sobre todo las páginas 241-243 de esta última encíclica.

(8) *Notre Charge Apostolique*, 13-33 (25-XII-1910), en o.c., 407-417. El «Sillonismo» fue un movimiento católico nacido en 1891 en Francia, dedicado a acercar a las clases trabajadoras dentro de una tolerancia democrática y tomando conciencia de los problemas sociales. Movimiento que si al principio era de católicos, después acoge también a no católicos con tal de que sean buenos demócratas. También se busca más dependencia de lo real y menos de la Iglesia-Jerarquía.

- Libertad económica: Emanciparse de la dependencia de los patronos, para poder ejercer la propia libertad.
- Libertad intelectual: Liberarse de una casta dirigente a la que está sometida la inteligencia. La capacidad que cada ser humano tiene para pensar y orientar ha de poder desarrollarse.
- Democracia: Al manifestar la libertad política, económica e intelectual, los «Sillonistas», en el fondo, proclaman la igualdad humana y la justicia. Todos los hombres son capaces de crear algo y, por ello, debe rechazarse toda desigualdad de condición porque es una injusticia. Por ello, es aceptada la democracia como verdadera forma de gobierno, ya que asegura esta igualdad e intervención del pueblo.

Pío X, sin embargo, afirma que el poder político está constituido, y el pueblo no determina más que el ejercicio del poder por parte de ciertas personas. Es imposible, de esta manera, poder sostener que el pueblo posee la autoridad mientras que se entienda que ésta pasa de Dios a los gobernantes y no al pueblo y de éste a aquellos; el pueblo elige no el poder, sino al gobernante que es quien ejerce el poder recibido de Dios; la igualdad no corresponde a la naturaleza de las cosas, y canoniza una forma concreta de gobierno, la democracia, con exclusión de los demás (9). Finalmente, la Iglesia quedaría reducida en su papel de guía de la sociedad, cuando, muy por el contrario, es en ella donde se funda la verdad y fuerza para alimentar al mundo (10).

(9) *Notre Charge Apostolique*, 3, 22 y 23, o.c., 411, 412 y 416.

(10) *Ibidem*, 11 y 46, o.c. 408 y 422.

- *Benedicto XV* (1914-1922). A la luz de la Iglesia los estados podrán realizar la paz y justicia eficazmente. La base y fundamento de la política, cuya fuerza es la autoridad entendida como el gobernante a quien se obedece, son los principios cristianos (11).

b. *Segunda etapa: La Iglesia y los sistemas políticos. Período de Pío XI (1922-1939)*. Pío XI fundamentaba su doctrina en las siguientes orientaciones:

- Existe una autoridad proveniente de Dios, ejercida por los gobernantes, quienes dirigen a los ciudadanos que, a su vez, tienen como misión cumplir sus mandatos. Para que los gobernantes puedan ejercer su misión con rectitud y verdad, tienen que beber en la persona que es la verdad y bien total: Cristo. Sometiéndose a Cristo, la sociedad alcanza libertad, tranquilidad y concordia necesaria para que no acontezca una catástrofe (12). La Iglesia tiene que ser la primera en dirigir a los pueblos (13).

- Su posición ante ciertas formas de gobierno dependerá del respeto y seguimiento de su teoría política, así como de la sumisión a la Iglesia. Rechazará la *posición fascista* creadora de un estado absolutista destructor de toda opinión, e imperativo en sus mandatos (14), o la orientación *nazi* de tendencia aún más radical que el fascismo (15). Y es rechazado el comunismo como materialista y ateo, así como destructor de la fa-

(11) *Pacem Dei*, 14 (23-V-1920), o.c. 482-483. *Ad Beatissimi*, 4 (1-XI-1914), o.c., 422-443.

(12) *Quas Primas*, 8 y 9, (11-XII-1925); o.c., 502-503 y 505-506.

(13) *Ibidem* 18-21, 515-517.

(14) *Non Abbiamo Bisogno*, 60-62 (29-VI-1931), o.c., 597-598.

(15) *Mit Brennender Sorge*, 7-12 (4-III-1937), o.c., 647-655.

milia y el estado, formas de convivencia que son exigidas por la ley natural (16).

c. *Tercera etapa. La era de Pío XII y apertura a la democracia (1939-1958)*. La política después de la segunda guerra mundial va tomar un nuevo rumbo. No queda reducida exclusivamente al ámbito de los gobernantes, sino que el mismo pueblo desea controlar y ser parte activa, que hace más que escuchar, obedecer y callar.

Pío XII en su Radiomensaje de Navidad de 1944 «*Benignitas el Humanitas*», hablará de un nuevo caminar en el campo de la política, fruto de los acontecimientos violentos que han agitado al mundo entero.

La realidad nos dice ahora que los pueblos no se limitan a obedecer las leyes y normas de los gobernantes, que se oponen al monopolio dictatorial y piden un sistema que respete más la libertad. Si los poderes hubieran sido controlados en su ambición, no existiría la guerra (17). Es preciso encontrar una forma nueva en la política, en la que el ciudadano pueda decir algo. Esta nueva forma es la democracia.

- Las características de la nueva política son las siguientes:
 - Que el pueblo entre en la organización de la política, manifestando su opinión, expresándola y hacién-

(16) *Divini Redemptoris*, 8-13 y 26-31 (19-III-1937), o.c., 637 ss.

(17) *Benignitas el Humanitas*, 7, 8 y 9 (24-XII-1944), o.c., 874. Antes ya se habían indicado una serie de principios que, tenidos en cuenta, podrían construir la paz: suprimir todo intento de colonización y dominio de otros países; disminuir la tendencia a producir armas y crear instituciones para cumplir los acuerdos de paz; fomentar la justicia y solidaridad; valorar a los pequeños grupos y minorías étnicas y defender la dignidad y derechos de la persona. Cf. *In Questo Giorno* (1939) y *Con Sempre* (1942).

dola valer en orden al bien común. No le basta dar obediencia a unas normas, sino opinar sobre las mismas (18).

- Existe una autoridad a la que todos se unen y vinculan. Dicha autoridad viene de Dios, sometida a un orden puesto por Dios para así poder obrar justa e imparcialmente.
- Los hombres representantes del pueblo tienen que defender los verdaderos intereses del mismo (19).
- Una política democrática no podrá ser efectiva si no parte y se apoya en la ley divina (20).

- La Iglesia comunica la fuerza de la gracia para realizar el orden establecido por Dios que es el último fundamento de la democracia. El orden natural necesita de la ayuda divina para lograr su perfección, y es la luz del mundo que anuncia el mensaje de la dignidad del hombre como imagen de Dios, para que la democracia se funde siempre en él. No hay aún autonomía de las realidades terrenas, aunque se afirma un orden político democrático, puesto que la Iglesia es la máxima autoridad que tiene que estar presente en todo para orientar el camino.

- Por último, en el Discurso al V Congreso nacional de Unión de Juristas Católicos italianos del 6 de diciembre de 1953 (21), se puede percibir claramente el concepto de política del papa Pío XII. La vida política gubernativa no es obra

(18) *Ibíd.* 8 y 9, 874

(19) *Ibíd.* 20-24, 877.

(20) *Ibíd.* 28-30, 897.

(21) Comunidad política y tolerancia, o.c., 1009-1011.

del estado considerado como poder que determina desde arriba el orden jurídico. Las determinaciones de este orden son obra de todas las naciones. Ellas están sometidas al derecho internacional, para no constituirse en dominación absoluta. El orden jurídico es determinado por todos, pero sobre todo por los entendidos en la materia, hombres políticos y el estado en particular (22).

II. LA VISIÓN DEL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA Y DEL COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA (23)

II.1. Punto de partida: comunidad humana y comunidad política

El ser humano, llamado a vivir la vida de Dios transformado a imagen de Cristo, es realidad personal y comunitaria. Así nos lo dicen tanto el Catecismo: n. 1877, como el Compendio: nn 384-387: su ser comunitario se centra en la misma llamada divina: los hombres son creados en unión y llamados al mismo fin: Dios, que es vida en unión (Padre-Hijo-Espíritu Santo) (GS 24, 3; Catecismo 1878). No se puede vivir si no es en lo social, que es exigencia natural; con los otros, en el

(22) *Ibíd.* 6-9, 1009-1011.

(23) Las encíclicas y documentos del Vaticano II que, a partir de ahora, se citan, están tomadas de: *11 GRANDES MENSAJES* (BAC Minor, Madrid 1993), salvo la encíclica *Evangelium Vitae*, que se cita de la edición preparada por la editorial PPC. La citas del Compendio de Doctrina Social de la Iglesia se toman de la edición conjunta de Planeta y Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 2005); las del Catecismo, de la edición de Editores del Catecismo (Madrid 1992) con las correcciones del año 1997.

intercambio el hombre desarrolla sus capacidades respondiendo a su vocación (GS 25, 1). El hombre es responsable de sus decisiones, hace proyectos con los que da sentido a su vida. La vida social no se hace por la unión que ha sido determinada por los hombres, sino que es el conjunto de personas unidas armónicamente por un principio de unidad que supera a cada una, perdurando en el tiempo; en ella se lleva a cabo aquello que el hombre, persona en sí, no logra conseguir por sí misma, se recoge el pasado, se vive en el presente ampliando su horizonte y se prepara el futuro. Se reciben talentos que enriquecen a cada hombre y, a la vez, cada hombre ha de fructificar; uno se compromete con la comunidad y se enriquece en ella. Los seres humanos nos necesitamos mutuamente y, por ello, estamos necesariamente unidos y formamos grupos de muy diversas formas y con determinados fines; formamos la sociedad en grupos variados y con acciones muy diversas.

Ahora bien, vivir en sociedad no consiste en estar juntos y punto; vivir en sociedad de forma tan variada y con grupos tan distintos, comporta tener en cuenta dos cosas: que los miembros son personas humanas, y que se necesita una organización para la misma, de modo que todas las personas y grupos queden entrelazados y orientados adecuadamente hacia y para el bien de todos, y esto nos lleva a pensar en la comunidad política. Como texto clave encontramos: *Catecismo 1882*.

Por consiguiente, hay que afirmar que el hombre es el fundamento de la sociedad y de la comunidad política; de las personas, anteriores a ella, deriva la comunidad humana; existen unidas y la sociedad civil es prioritaria (*Compendio 418*); la comunidad política organiza y lleva a cabo esta unión, está al servicio de la comunidad civil (*Compendio 418; Catecismo 1910*);

y conduce a un fin claro: crecimiento más pleno de cada miembro, llamado por ella a colaborar para realizar el bien común por la verdad y el bien (GS 74).

Textos fundamentales sobre la persona fundamento de la comunidad política los hallamos en: *Compendio 384 y 417; Catecismo 1881*; y sobre la comunidad política, que organiza la comunidad humana, en: *Compendio 385-386*.

Y hay que afirmar que la comunidad política está hecha por personas y afecta a todos, no es cuestión o tarea de unos cuantos. Es unidad orgánica y organizadora de la comunidad humana, del pueblo. Cada persona tiene funciones que ejercer según sus capacidades, y cada una tiene opinión sobre lo público, expresando con libertad su responsabilidad y su sensibilidad política. Ha de ejercerse esto en la vida social. Si cada ser humano ha recibido de Dios estas posibilidades éstas han de ser realizadas, y las autoridades no pueden anular sino ayudar a que se pueden ejercer:

Y si la comunidad política es unidad organizadora de la comunidad humana, ha de desarrollar y orientar aquello que es el bien de los que forman la comunidad humana: las personas, las verdades y valores fundamentales para la existencia, desarrollo y cultivo personal y comunitario. Son esenciales para la persona: no solamente los bienes materiales, y menos lo apetecible, sino sobre todo lo moral, espiritual: la comunicación, los derechos, bienes del espíritu, la verdad, buscar el bien de cada pueblo, cultivar íntegramente a la persona, como fin y no como medio, cultivar su interioridad, su corazón para sí, pues si el corazón está convertido, también hay cambio social, se busca cambio en las instituciones que inducen al mal, e impulsa a la justicia y al bien común.

Textos a consultar sobre este punto: *Catecismo 1886-1888; PT 36; 94; CA 36: Compendio 386.*

Esta comunidad política, por tanto, tiene que construir la vida humana, edificar la polis, construir la convivencia sin perder el horizonte de lo que es la persona: dignidad, imagen y semejanza de Dios, que se hace de verdad y realiza su vocación en cuanto se cultivan los valores de su existencia; la comunidad política tiene que buscar estos valores, y promoverlos; tiene que potenciar lo espiritual y moral como valores más importantes. No basta la vida con materialidad: riqueza, comodidad, seguridad..., ni llenar las apetencias del ser humano, sino que hay que llenar la mente, el espíritu, el corazón.

Esta comunidad política tiene un fin: ya que está formada por personas, lo que ha de hacerse es reconocer y respetar la dignidad de las mismas, promoviendo y tutelando aquello que de tal dignidad surgen, los derechos fundamentales. Si antes hablamos de valores, ahora hay que decir que en los derechos están recogidas las exigencias morales para poder construir la comunidad política, y son las normas objetivas del derecho.

A la vez, el fin de la comunidad política es el bien común (es lo mismo que decir que la dignidad de la persona, porque ésta es el bien común). Por ser social el hombre tiene su bien, el bien de cada uno, necesariamente relacionado con el bien común: el bien común es el bien de todas y cada una de las personas buscando el interés general.

Textos en torno al fin y bien común: *Compendio 388-389; PT 60; Catecismo 1905; 2237.*

Por tanto, se trata de organizar la vida en comunidad, la vida comunitaria de los hombres, algo sumamente importante

y fundamental en lo que todas las personas, por formar parte de la misma, deben participar. Hay que buscar el cauce, o los cauces más adecuados. Por supuesto, estar convencido de que esto es fundamental, y que en ello cada persona se está jugando la propia vida y futuro; no olvidar que la verdadera convivencia tiene que tener como referencia clara a la persona y el bien común; si se promueven estas dos cosas la convivencia se funda bien; tener presente que el hombre es persona, ser inteligente y libre, que se expresa más allá de la materialidad, para realizarse como persona.

Todo, desde la fe, ha de quedar iluminado por el amor, por la entrega, servicio y ayuda a los demás, por la búsqueda de lo mejor para todos; desde la benevolencia se consigue una convivencia más perfecta.

Textos sobre participación: *Compendio 390-392; Catecismo 212- 213; GS 73, 5.*

2. Organización de la comunidad política. ¿Cómo organizar esta comunidad política?

2.1. *La necesidad de la autoridad para la vida política, y el bien común*

Su fundamento se encuentra en la naturaleza social de la persona, ya que el ser humano es social, formando una comunidad con diversos aspectos y deseos. Se necesita a alguien que conduzca esta comunidad adecuadamente, de modo que no predomine nadie sobre nadie, ni grupo sobre grupo, sino que todos sean atendidos, que conduzca al bien común. De esta manera la autoridad no impone nada desde sí sino que

recoge lo que es el bien y conduce hacia él, coordina a las partes, les une y orienta al bien común. Es, por tanto, imprescindible para la convivencia. Podemos comprobarlo en: *Catecismo 1897; PT 46; Compendio 393.*

La misión de la autoridad no es el poder sobre los ciudadanos para imponerse y anular sus autonomías; al contrario la autoridad garantiza la vida recta de la comunidad en cuanto orienta a cada una de las personas y grupos a lo que es el bien general, sin suprimir a cada uno de los sujetos; orienta hacia el bien general, y hace a cada uno responsable de los demás, les coordina y les une; es, por consiguiente, el instrumento de coordinación de los particulares y de los cuerpos intermedios para orientar hacia el bien. En este sentido se expresan: *GS 74, 4; Catecismo 1897-1898; Compendio 394.*

- *El sujeto de la autoridad política.* El sujeto de la autoridad política es aquel que pertenece a la comunidad y es responsable de la misma, y el responsable de la comunidad es cada uno de los que forman el cuerpo social. Por tanto, el sujeto de la autoridad política es el pueblo, él es el titular de la soberanía, puesto que él forma la comunidad, y él es el que se encarga de la misma y transfiere de formas variadas el ejercicio de la soberanía a sus representantes, por lo que ha de controlar o sustituir cuando no se lleva a cabo un buen ejercicio de servicio al bien de todos. La autoridad, por consiguiente, no puede ni debe obrar al margen del pueblo, ni puede hacer sus caprichos o imponer su deseo. Está puesta, es necesaria, pero para el bien, por eso proviene de Dios porque Dios quiere que ejerza y oriente al bien y a la verdad (*Compendio 395; Catecismo 1897-1899; PT 52; CA 46,1*)

La autoridad debe ejercerse, como ya se deja ver cuando se habla del bien y de la verdad, desde valores, desde la ley

moral, ya que busca y promueve el bien común, la dignidad de la persona, su reconocimiento y promoción. Por tanto, se ejerce desde el orden moral (GS 74, 4) y no desde criterios sociológicos o históricos o de mayorías impuestas. La autoridad tiene que optar por estos valores que son fundamentales para la vida, y sólo de ellos procede la fuerza para ella y para que ésta obligue (PT 47; *Catecismo 1902*). Debe respetar, reconocer y promover los valores humanos y morales, ya que los valores son innatos (en el ser) y no se pueden crear ni destruir, ni surgir desde la mayoría; han de ser reconocidos y promovidos como elementos de la ley moral (EV 70; *Compendio 397*).

De aquí que la autoridad haya de respetar y potenciar el orden moral, porque es el bien de todos, a través de leyes justas y conformes a la dignidad de la persona y recta razón (*Compendio 398; Catecismo 1899-1900; GS 74, 5*).

El ejercicio de la autoridad se lleva a cabo a través de un régimen y un gobierno. La determinación de éstos se hace desde la libre elección de los ciudadanos (GS 74, 3) y puede haber varios con tal de que contribuyan al bien común y respeten y promuevan los derechos de las personas (*Catecismo 1901*):

- *El principio de Subsidiariedad*. Fundamental para la doctrina eclesial sobre la sociedad es este principio que se recoge claramente en el Compendio: 185-188 y 419-420, y el Catecismo 1882, explicando lo que se dice en la encíclica QA en los nn. 79-80. La autoridad nunca puede suplantar a las personas, ni unos grupos deben absorber a otros; al contrario, las personas y los grupos tienen una tarea que hacer y nadie les ha de suplir; si ellos no pueden hacerlo, la autoridad y respon-

sables han de buscarles vías de actuación; sólo pueden suplir en el caso de imposibilidad; pero siempre buscando que puedan encontrar el cauce adecuado para actuar porque así es como desarrollan su vida.

Por esto, el principio de subsidiaridad implica que el estado nunca puede suplir a los ciudadanos, ni imponer sus criterios, está para ayudar e impulsar las acciones de todos, y sólo suplir cuando las personas y grupos no puedan hacerlo; eso sí, siempre impulsando y guiando al bien común (*Compendio 419*).

- *El respeto y también desobediencia y oposición a la autoridad política, regímenes, gobierno...* Como la autoridad orienta y promueve al bien común, los ciudadanos han de obedecerla y honrarla, así como respetarla y tenerla gratitud (*Catecismo 1900*). Pero si lo que hace va en contra del bien común, del orden moral y del Evangelio así como de la dignidad de la persona o establece leyes injustas, no hay obligación de obedecer; incluso se ha de negar colaboración pues lo injusto no obliga en conciencia (*PT 51; Catecismo 1903; Compendio 399*). No se debe colaborar con prácticas que, incluso legales, están en contra de verdades fundamentales o de la ley de Dios, pues se está negando el fundamento moral.

Por obediencia a la verdad y al bien, se puede incluso oponer resistencia siempre que se violan grave y prolongadamente los principios del derecho natural: antes es el derecho natural que el positivo, dicho de otra manera: antes es Dios que la legislación civil. En este sentido se sigue la línea de los apóstoles ante las autoridades religiosas judías: «*hay que obedecer a Dios antes que a los hombres*» (Hch 5, 29). El derecho se tiene

que fundar en la naturaleza y ha de confirmarla, no hacer él el valor. Por ello, si se viola esta realidad, ha de oponerse y resistirse a la autoridad porque no busca el bien, y ha de admitirse una visión distinta de las cosas (*Compendio 400*).

Y se indican los *criterios para el derecho a la resistencia*: *Compendio 401*:

- Tienen que haberse violado gravemente derechos fundamentales; se han de haber agotado otros medios y no haber encontrado otras soluciones que fueran mejores; con ello no se han de buscar desórdenes; se ha de tener esperanza fundada de éxito.

Hay, por tanto, obligación a resistir a la autoridad, con resistencia pasiva o activa pero evitando la lucha armada; solamente está justificada como remedio extremo (atentado salvaje contra el bien común y derechos humanos, tiranía dominante) (*PP 31; Catecismo 2243*).

- *La autoridad, para tutelar el bien común de daños y perjuicios, puede y debe imponer penas.* La autoridad debe tener fuerza coactiva ante los daños que se causan al bien común y a la dignidad de las personas. Por tanto, tiene que reprimir comportamientos dañinos contra los derechos humanos, y remediar el desorden; para defender el orden público, la seguridad de las personas y corregir al culpable (*Compendio 402; Catecismo 2266*).

Por tanto, son necesarias las penas, pero sin tortura, ni oprimir para obtener noticias significativas, ni imponer la pena de muerte. Se puede reprimir el mal hoy sin necesidad de quitar la vida (*EV 27*), aunque no se excluye si no hay otro cauce; hoy los casos son escasos (*Catecismo 2267; EV 56*).

2.2. *La comunidad política se construye a través de la participación e igualdad*

Si bien la autoridad es necesaria e imprescindible para el funcionamiento de la sociedad, no es ella sola la responsable de la misma, sino todos los ciudadanos, puesto que todos forman el cuerpo social; todos y cada uno son responsables de la misma, puesto que son piezas importantes del cuerpo y, por consiguiente, tienen que participar en su edificación. No se debe afirmar que son otros los responsables, o dejar en sus manos toda la responsabilidad, a cada uno corresponde una pequeña tarea, incluso cuando existen nuestros representantes que se encargan de la marcha y funcionamiento. Estos no suplen la tarea de cada uno.

Por eso la Doctrina Social de la Iglesia nos dice que la participación en la edificación de la ciudad corresponde a todos los ciudadanos; todos debemos participar en la promoción del bien común; es tarea y deber de cada persona (*Catecismo 1913; OA 4 y 12*).

Y establece el camino de la participación: primero, conocer y estar atento a las realidades y problemas de la sociedad; esto es algo que todos los ciudadanos podemos y debemos hacer: conocer la realidad, examinarla y afrontar las dificultades...; en segundo lugar la participación pasa por la responsabilidad dentro de la propia familia o tarea de cada uno; en tercer lugar implica también tomar parte activa en la vida pública de muy diversas maneras, según los textos *Catecismo 1915; GS 31,3*; en cuarto lugar la participación implica promover el bien común rechazando el fraude, hacer que las instituciones mejoren las condiciones de vida humana, conversión de los miembros de la sociedad hacia el bien de todos, saliendo de lo individual (*CA 43; Catecismo 1915, 1016*).

Finalmente la participación implica que los responsables reafirmen los valores que traen confianza en los miembros y estimulan a servir a los demás. Educar para guiar a la participación (GS 31, 3; *Catecismo 1917*).

Pero también es importante y fundamental *la igualdad* para la comunidad política recta. Construir la vida en comunidad, la convivencia, presupone que todos los seres humanos somos iguales, y la Iglesia en su doctrina social nos dice que esto es así porque hemos sido creados a imagen de Dios y con alma racional, por eso poseemos la misma naturaleza y origen; todos además, sin excepción, hemos sido rescatados por Cristo y llevados a participar de la Bienaventuranza.

Así pues, todos tenemos la misma dignidad y, por tanto, valemos lo mismo; somos iguales y estamos en la sociedad como realidades importantes para obrar y ser atendidos. No puede existir una sociedad que diferencie o margine, no digamos ya que elimine. Por tener la misma dignidad y derechos que de ella dimanar, todos somos iguales, y no puede haber discriminación por razón de raza, sexo, lengua, religión o cultura (*Catecismo 1934 y 1935; GS 29, 2*).

Igualdad no quiere decir uniformidad en la sociedad (esto se confunde muchas veces). Las personas nos necesitamos unos a otros, ya que cada uno no dispone de atención para todo lo que necesita, y cada uno tiene actitudes diversas de los demás; las personas somos diferentes en cuanto a las edad, capacidades físicas y mentales, aptitudes intelectuales y morales...; como se nos dice en el Evangelio, cada uno recibe unos talentos distintos de otros: Mt 15, 14-30; Lc 19, 11-27. Y estas diferencias no son para estimar más o menos, sino para servirnos, servir al bien común; con ellas nos complementamos y

ayudamos, alientan y animan a la benevolencia, comunicación y enriquecimiento mutuo: cada uno tiene virtudes y bienes para unirse y completarse. Lo vemos en: *Catecismo 1937*; GS 29, 2. Son necesarias estas diferencias para hacer la vida política.

Pero también es necesaria la igualdad social y moral. Todos somos iguales en cuanto valemos lo mismo con funciones diversas; tenemos la misma dignidad y derechos. Por lo cual no se debe construir la sociedad desde desigualdades escandalosas que distinguen a unos seres de otros: más valía, más poder, dominio; y que enfrentan a unos hombres con otros, y son contrarias al Evangelio ya que somos hijos de Dios, imagen y semejanza suya; se oponen a la justicia, a la igualdad y dignidad de la persona, y a la paz (GS 29, 3; *Catecismo 1938*).

Esta igualdad va muy unida a *la solidaridad*. Si tenemos la misma dignidad y somos así iguales, necesariamente hemos de sentirnos unidos para construir entre todos una sociedad fraterna y justa, nos sentimos hermanos y en la obra común. La solidaridad, pues, es exigencia de la fraternidad, participamos de la vida, de los problemas, dificultades, y nos unimos en la búsqueda de soluciones, un orden más justo (*Catecismo 1939-1940*; *Compendio 193*; SRS 38-40; CA 10).

2.3. La sociedad se construye a través de la justicia social

Vistos los apartados anteriores, éste resulta bastante claro: una vida social no se edifica adecuadamente si no se reconoce y valora a cada una de las personas, si no se las atiende, valora y ayuda; es decir si no *hay justicia social*.

La justicia social es algo que tiene que tener en cuenta la política: realizar las condiciones que permiten a las personas y grupos conseguir lo que es debido a su naturaleza y vocación.

En definitiva es realizar el bien común: conjunto de condiciones de vida para lograr la perfección para las personas y grupos (GS 26, 1; GS 74, 1: *Catecismo 1906; Compendio 164*).

La justicia implica: *respeto a la persona*, fin último de la sociedad: *reconocer y atender sus derechos* (PT 65; *Catecismo 1930*); *considerar al prójimo como otro yo*, cuidando de su vida y dando los medios para una vida digna (GS 27, 1; *Catecismo 1931*); *atender al prójimo, especialmente al más necesitado*, el miembro más débil; y atender a quien piensa de otra manera, sin odio a la persona, aunque sí al mal que se hace (*Catecismo 1932 y 1933*).

Por tanto, la vida en sociedad ha de organizarse desde el reconocimiento y atención a las personas, y este es el camino de la autoridad y no su ideología.

2.4. La forma de construir la sociedad a través de la democracia

De esto nos habla el *Compendio: nn. 406-416*, recogiendo las orientaciones de EV, GS, SRS y CA fundamentalmente.

¿Qué nos dice?.

¿Qué es la democracia? No se la define claramente, sino que se la considera como un sistema adecuado para dirigir y orientar la sociedad. Se le aprecia porque:

- Asegura la participación ciudadana en diversas opciones políticas.
- Se garantiza la elección de gobernantes, su control y sustitución si es necesaria.
- Se evita la formación de grupos dirigentes restringidos de intereses particulares, que usurpan el poder o niegan valores fundamentales.

- Se realiza en un estado de derecho que busca y promueve la dignidad de la persona humana, y la formación en ideales y fomentando la participación y responsabilidad.

La democracia, pues, es un sistema de construcción de la convivencia basado en el reconocimiento de todos los sujetos, el fomento de la búsqueda de una convivencia desde el respeto a la dignidad de la persona humana y la promoción de los derechos fundamentales, a través de formas variadas a través de las cuales los sujetos se pueden expresar y edificar la sociedad.

- *La democracia relacionada con los valores.* Muchas veces la democracia se apoya y fortalece y, por consiguiente, se *justifica desde la fuerza de los votos y de la mayoría*; de modo que el mayor número de votos determina la convivencia. Y esto no es siempre lo mejor como la misma historia nos demuestra: Hitler consigue el poder por los votos, en dictaduras aparece una mayoría favorable sobre la que se justifica el poder.

La democracia, como toda forma adecuada de convivencia, ha de surgir de la aceptación de valores que son los que inspiran el proceder democrático; no se apoya sobre ideologías de grupo, ni impone intereses de partidos, sino que parte de valores fundamentales que han de ser potenciados que inspiran su quehacer: la dignidad, el bien común, la participación, los derechos humanos; es decir, todas aquellas verdades que determinan la promoción de la persona humana.

Por ello la democracia no puede basarse en el *relativismo ético*: hoy es y mañana no; hoy se justifica una acción o comportamiento y mañana se niega porque ha pasado de moda o los votos lo determinan; el relativismo no acepta criterio obje-

tivo y universal alguno para establecer desde allí una jerarquía de valores.

La mayoría no puede ni debe justificar lo que ha de hacerse porque en sí no tiene poder para hacer el bien, para determinar lo que es bueno o malo. Si no hay valores claros la democracia puede desembocar en un totalitarismo determinado por la fuerza de los que más figuran (más votos).

La democracia nunca puede ser un fin, sino instrumento; ha de sostener los valores y someterse a la moral, es un instrumento para potenciar y promover los valores; ha de ser por consiguiente, fiel a los valores (*Compendio 106; 407; CA 46, I; EV 70*).

- La democracia se poya en unas *buenas instituciones* que le hacen funcionar y no negar a las personas; fomentar el orden y la justicia así como la participación y el respeto a los valores fundamentales. En este sentido se afirma la importancia de la división de poderes: legislativo, judicial, ejecutivo, para que el respeto a la dignidad, participación y justicia se lleve a cabo (*Compendio 408; OA 44*).

En la misma línea se han de llevar a cabo la creación de *organismos representativos sometidos al orden ético y al control del pueblo*. La democracia debe favorecer estos organismos para que quienes forman la sociedad puedan intervenir y ser responsables de la política (polis) (*Compendio 408*).

En el mismo sentido se deben fomentar leyes para el buen funcionamiento en las que se recojan los valores fundamentales para una buena convivencia (*Catecismo 2236; Compendio 409*).

- En relación a quienes representan al pueblo ha de tenerse en cuenta que su representación no ha de quedar al margen

de la ética (la moral): ellos no son autónomos para hacer al margen de los demás, representan a otros, tienen un compromiso con el destino del pueblo, y han de buscar la solución a problemas existentes. Por eso han de servir y ejercer las virtudes: modestia, generosidad, bien común, y no el prestigio y el logro personal.

La democracia no es un sistema perfecto; como toda institución humana está sometida al error e imperfección, y la democracia, por tanto, se puede deformar. Ha de vigilarse la corrupción: acaparar para uno, abusar del poder, repartir mal los bienes, favorecer a grupos, o enriquecerse con los bienes públicos (SRS 44). La corrupción además de ser una injusticia, compromete al estado-gobierno, crea desconfianza hacia las instituciones públicas y menosprecio a la política y sus representantes. Ha de evitarse también la burocracia que elude responsabilidades (Compendio 411-412; SRS 44).

- La democracia ha de favorecer la participación política (Compendio 413). No hay democracia si no hay participación; son los ciudadanos los responsables de la misma. La OA presenta claramente esta participación en los números 46, y 47, sobre todo en el 47.

Hay que buscar cauces de participación: los partidos, pero también las asociaciones para tener acceso a las responsabilidades públicas, poder interpretar las aspiraciones de la sociedad civil y orientarlas al bien común (GS 79); también lo es el referéndum para elaborar decisiones políticas importantes. Y se indica un buen instrumento para la participación (Compendio 414): la información. Es preciso conocer los problemas de la comunidad política y ver las propuestas de solución para tener un nuevo camino; es bueno un pluralismo que garantice for-

mas e instrumentos en el campo de la información y comunicación que posibiliten la igualdad en la posesión de los mismos.

Los medios de comunicación favorecen la información y deben ser utilizados para edificar y sostener la comunidad humana en lo económico, cultural, educativo y religioso (*Inter Mirifica 11 y 12; RH 37; Catecismo 21494; Compendio 425*). Con ellos se ha de informar la verdad, libertad y justicia.

No se pueden ni deben utilizar ideológicamente y para ganancias o contra la política. Se ha de aplicar un principio moral: tener en cuenta que la persona y comunidad son el fin de la comunicación y a ellos han de servir así como el bien común.

SIGLAS

BH	Benignitas et Humanitas (Pío XII).
CA	Centesimus Annus (J. Pablo II).
Cat	Catecismo de la Iglesia Católica.
CDSI	Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia.
CS	Con Sempre (Pío XII).
DI	Diuturnum Illud (León XIII).
DR	Divini Redemptoris (Pío XI).
EV	Evangelium Vitae (J. Pablo II).
GS	Gaudium et Spes.
ID	Immortale Dei (León XIII).
IQG	In Questo Giorno (Pío XII).
LP	Libertas Praestantissimum (León XIII).

MBS	Mit Brennender Sorge (Pío XI).
NAB	Non Abbiamo Bisogno (Pío XI).
NCHA	Notre Charge Apostolique (Pío X).
OA	Octogesima Adveniens (Pablo VI).
PD	Pacem Dei (Benedicto XV).
PP	Populorum Progressio (Pablo VI).
PT	Pacem in Terris (Juan XXIII).
QA	Quadragesimo Anno (Pío XI).
QAM	Quod Apostolici Muneris (León XIII).
QP	Quas Primas (Pío XI).
RH	Redemptor Hominis.
RN	Rerum Novarum (León XIII).
SRS	Sollicitudo Rei Socialis (J. Pablo II).

LA MORAL POLÍTICA EN EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

CAROLINA GUERRA RODRÍGUEZ
Alumna del Máster en DSI

En el lenguaje sobre la política que se usa en la calle y en los medios de comunicación, circula una distinción entre *lo políticamente correcto* y *lo éticamente correcto*, como si se tratara de valoraciones incompatibles sobre una realidad, como dos varas de medir con unidades diferentes. Sugiere, en definitiva, un divorcio entre moral y política. Este modo de entender la relación (o la falta de relación) entre la Moral y la Política ha sido ya tipificado en la historia de las Ciencias Morales y Políticas, como «realismo político» (1).

Creo, por tanto, que para poder precisar las propuestas del Catecismo sobre Moral política, es necesario determinar primero el marco conceptual de referencia en el que dichas aportaciones se inscriben. Para ello, abordaré, en primer lugar, las cuestiones generales sobre el término, los modelos y los contenidos de la Moral Política; para pasar luego a presentar

(1) VIDAL, M. (1988), *Moral de Actitudes*, Vol. III, *Moral Social*, PS Editorial, Madrid, pp. 529-530.

las aportaciones del Catecismo sobre los principales contenidos de la Moral Política.

Esta comunicación tendrá, en consecuencia, dos partes: la primera, general, sobre conceptos fundamentales de la Moral Política; la segunda, sobre cómo esos mismos conceptos fundamentales son recogidos y propuestos en el Catecismo de la Iglesia Católica.

Para la primera parte, me he servido de la obra clásica del profesor Marciano Vidal, *Moral de actitudes*, en cuyo volumen III, sobre Moral Social, se incluyen unos excelentes capítulos sobre la Moral Política, y una descripción de sus contenidos fundamentales. Para la segunda parte de este artículo he utilizado tanto el texto del Catecismo editado por la AEC (2), como el Compendio del mismo, presentado por el papa Benedicto XVI en el año 2005 (3).

I. LA MORAL POLÍTICA: CONCEPTO, ÁMBITO, MODELOS Y CONTENIDO

El término *Moral Política*, en su acepción más elemental y menos científica, se entiende como aquella manera en que la ley moral afecta a los políticos en el ejercicio de su tarea. Sin embargo, como aparece en la obra del profesor Vidal, la cuestión es mucho más amplia y más compleja.

1. *El punto de vista filosófico*. La política puede considerarse como parte de la estructura del ser humano, o

(2) *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992.

(3) *Catecismo de la Iglesia Católica, Compendio*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 2005.

como una realidad histórica. La política tiene, por tanto, dos dimensiones: la dimensión de acción humana y la dimensión de *institución histórica* (4). La institución histórica se refiere a la organización de la sociedad: el vértice o forma coordinadora de la organización del Estado (5). La acción humana que «*configura, defiende, desenvuelve y transforma el orden vinculante de la convivencia organizada*» es la acción política (6).

2. *A lo largo de la Historia* se han dado diversas concepciones sobre la relación entre ética y política. Para Platón (7), la estructura y el funcionamiento del Estado tienen una finalidad ética: procurar a los ciudadanos el conocimiento y la posesión del bien verdadero (8). Aristóteles (9) considera que el bien humano supremo es el bien político, o bien de la comunidad (10); ya que ésta es la que posibilita el desarrollo humano de los ciudadanos (11). San Agustín (12) definió al Estado por su finalidad religiosa: promover el culto a Dios y cuidar de las buenas costumbres, de modo que no ofendan al Dios verdadero (13). Para Santo Tomás, la finalidad y el sentido de la comunidad política consiste

(4) VIDAL, *op cit.* p. 482.

(5) Íd., p. 487.

(6) Íd., p. 495.

(7) *La República*.

(8) VIDAL, *op cit.*, p. 499.

(9) *Política*.

(10) VIDAL, *op cit.*, p. 502.

(11) VIDAL, *op cit.*, p. 501.

(12) *La Ciudad de Dios*.

(13) VIDAL, *op cit.*, p. 504.

en la realización del bien común (14). Calvino introduce una perspectiva distinta, desde la óptica protestante. Y así, con sentido pragmático, enumera los principales problemas relacionados con la Ética Política: «Sentido de la autoridad, modo de ejercer la autoridad con justicia, formas de gobierno, legitimidad de la pena de muerte, legitimidad de las guerras justas, legitimidad y buen uso de las tasas e impuestos, valor y clasificación de las leyes, respeto a las autoridades, resistencia a ciertas autoridades...» (15), dotando así de contenido propio a lo que hoy llamamos Ética Política, o Moral Política.

3. *En la doctrina social de la Iglesia*, las proposiciones fundamentales sobre Moral Política se han concretado en torno a los siguientes temas:
 1. Necesidad y configuración justa de la autoridad política (del poder político. Así, en Juan XXIII y Pablo VI aparecen inequívocamente expresadas estas dos preocupaciones: primera, que *la autoridad política debe estar sometida al orden moral* (16); y, segunda, que *el poder político tiene por finalidad la realización del bien común* (17).
 2. La democracia auténtica es forma política de gobierno: es una consecuencia del pluralismo de op-

(14) Íd., p. 507. El concepto de bien común, aportación específica de Sto Tomás de Aquino, va a resultar la clave del desarrollo posterior de los conceptos sobre Política.

(15) VIDAL, *op cit.*, p. 514.

(16) JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 46-52.

(17) PABLO VI, *Ottogesima Adveniens*, 46.

ciones (18), lo que hace de la forma democrática de gobierno «un postulado natural» (19).

3. Acción política, regida por los principios de participación y pluralismo (20).
4. La configuración moral del Estado: su necesidad, finalidad de servicio a las personas, carácter subsidiario, funciones y vinculación al Derecho... (21).

Otros esquemas analizados por Vidal completan, amplían o van en la misma o semejante línea de esta enumeración de contenidos que hace la Doctrina Social de la Iglesia. Por simplificar y por coherencia con los principios del Seminario, me limitaré a enunciar los propuestos y realizar sobre ellos el muestreo y la búsqueda en los textos del Catecismo.

II. LA MORAL POLÍTICA EN EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

El Catecismo de la Iglesia Católica, o Catecismo Universal, fue publicado por el papa Juan Pablo II en el año 1992. El Catecismo recoge las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia para la Iglesia Universal. Un capítulo de esas enseñanzas corresponde a la *Doctrina Social de la Iglesia*. Y, dentro de él, encontramos el apartado correspondiente a la Moral Política (22).

(18) JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 52.

(19) Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 1944. Reiterado por el Concilio Vaticano II, *Constitución Gaudium et Spes*, 74.

(20) VIDAL, *op cit.*, p. 540.

(21) *Íd.*, p. 542.

(22) *Catecismo de la Iglesia Católica*, Tercera parte (La vida en Cristo), Primera sección (La vocación del hombre. La vida en el Espíritu), Capítulo

Las breves páginas en que el Catecismo se ve obligado a resumir la doctrina de la iglesia sobre Moral Política tienen como referencia indudable el marco conceptual de contenidos que hemos podido apreciar en la primera parte de este trabajo. Sus conceptos y propuestas principales pueden organizarse en torno a los siguientes puntos:

1. La sociedad y el Estado.
2. El Bien Común, como meta.
3. El poder y la autoridad.
4. La acción política y la participación.
5. La justicia social y la solidaridad. Este apartado no se refiere tanto a la Moral Política, sino a los principios fundamentales que inspiran la doctrina social de la Iglesia.
 1. *La Sociedad y el Estado*. Como es característico del Catecismo, se establece en él una definición clara de lo que se entiende por sociedad: «es un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas» (23). Partiendo de esta definición, los principios de la Moral Política que rigen la doctrina de la Iglesia son los siguientes:
 1. *El principio de unidad* que liga a las personas más allá de sí mismas es el *fin propio* de cada sociedad. A su vez, y según sus intereses, estas comunidades integradas por personas se organizan en institu-

segundo (La comunidad humana), Artículos I (La persona y la sociedad), II (La participación en la vida social) y III (La justicia social).

(23) *Íd.*, n. 1880.

ciones sociales. Por lo que, citando a la *Gaudium et Spes* (25,1), el Catecismo establece que «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones es la persona humana» (24).

2. En consecuencia, un principio fundamental de la doctrina de la Iglesia, destinado a salvaguardar la orientación de las instituciones y del Estado hacia el bien de la persona es el *principio de subsidiaridad*. El Catecismo precisa tres notas claras relativas a este principio: Primera, que el principio de subsidiaridad consiste en que «una estructura social de orden superior no debe intervenir en la vida interna de un grupo social de orden inferior privándole de sus competencias...» (25). En segundo lugar, que el fundamento cristiano del principio de subsidiaridad está en la misma actuación divina, «que entregue a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer» (26). Finalmente, el Catecismo explica cómo este principio de subsidiaridad se opone a todo tipo de colectivismo (27).
3. Me parece encontrar en el texto del Catecismo una prudentísima y veladísima alusión a la postura y la actuación del cristiano ante las sociedades e instituciones (incluidas las del Estado), cuando éstas no respetan el principio de la supeditación de los fines a la persona, entran en situaciones de

(24) Íd., n. 1881.

(25) Íd., n. 1883, citando a Pío, *Quadragesimo anno*.

(26) Íd., n. 1884.

(27) Íd., n. 1885.

corrupción o imponen por la fuerza formas de colectivismo. La respuesta directa del Catecismo se refiere al remedio de tales situaciones gracias a «la conversión» de las personas (28); pero también afirma que esta conversión *no elimina la obligación de introducir* en las instituciones las mejoras convenientes (29); y añade el texto que «*sin la ayuda de la gracia, los hombres no sabrían acertar con el sendero entre la mezquindad y la violencia que, creyendo ilusoriamente combatirlo, lo agravan*» (30). ¿Una sutil referencia al discernimiento que requiere una acción revolucionaria?

2. *El Bien Común*. El fin de las instituciones sociales es el logro del bien común. El bien común es «*el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección*» (31). El Catecismo establece también cuáles son los elementos esenciales del bien común. Enumera los siguientes:
 1. *El respeto a la persona*, que comprende: la realización de la propia vocación, el ejercicio de las libertades naturales y el disfrute de los derechos humanos (32).

(28) Íd., n. 1888.

(29) Ibíd.

(30) Íd., n. 1889.

(31) Íd., n. 1906, citando a la *Constitución Gaudium et Spes* (26,1) del Concilio Vaticano II.

(32) Íd., n. 1907.

2. *El bienestar social y desarrollo del grupo* (33). Sobre este aspecto volveremos más adelante, en el apartado correspondiente a la autoridad, a cuyo ejercicio alude.
3. Y, finalmente, *la paz*, entendida como estabilidad y seguridad de un orden justo (34).

Y añade en este punto el Catecismo una observación de gran envergadura y enorme trascendencia: la necesidad de buscar entre todos «el bien común universal», más allá de las propias y limitadas sociedades e instituciones (35).

3. *El poder y la autoridad*. El Catecismo define la autoridad como «*la cualidad en virtud de la cual personas o instituciones dan leyes y órdenes a los hombres y esperan la correspondiente obediencia*» (36). Y señala la necesidad de la autoridad para mantener a la sociedad unida; y ello, porque las raíces de la autoridad están ancladas en la misma naturaleza social del hombre. Y señala, asimismo, que la misión fundamental de la autoridad es asegurar el bien común (37). En el apartado correspondiente al bien común, dice el Catecismo que la autoridad «*debe facilitar a cada uno lo que necesita para llevar una vida verdaderamente humana: alimento, vestido, salud, trabajo, educación y cultura, información adecuada, derecho de fundar una familia, etc.*» (38).

(33) Íd., n. 1908.

(34) Íd., n. 1909.

(35) Íd., nn. 1911-1912.

(36) Íd., n. 1897.

(37) Íd., n. 1898.

(38) Íd., n. 1908, citando a la *Gaudium et Spes* (26,2).

La visible contradicción con el principio de subsidiaridad anteriormente enunciado, nos invita a revisar el contexto de la propuesta. Me inclino a creer que el papel de la autoridad no sea el de «facilitar» los bienes que corresponde proporcionar a otras instituciones de inferior rango (familia,...), sino más bien «garantizar» y crear las condiciones para que esos bienes fundamentales no falten a ningún miembro de la sociedad.

Lo que sí hace el Catecismo, basándose en los conceptos fundamentales sobre la autoridad establecidos anteriormente, es proponer tres principios que afectan de modo decisivo al ejercicio de la autoridad:

1. Que la autoridad emana de Dios (39) y que le son debidos tanto la obediencia, como los honores y el respeto correspondientes, así como «según su mérito», gratitud y benevolencia (40).
2. Así como la autoridad es única y la misma, y emana de Dios, «*el régimen de designación y ejercicio de esa autoridad corresponde decirlo libremente a los ciudadanos*» (41); lo que permite establecer la distinción entre *la autoridad y las autoridades*. La primera ha sido definida más arriba, y viene de Dios. Las autoridades son designadas libremente por los ciudadanos según sistemas que se han dado también libremente.

(39) Íd., n. 1899.

(40) Íd., n. 1900.

(41) Íd., n. 1901.

3. *La legitimidad moral de la autoridad* es la fuerza basada en la libertad y en la conciencia de sus tareas (42); y proviene, sobre todo, del ejercicio legítimo de la autoridad que tiene lugar cuando busca el bien común (43). Señala, asimismo el Catecismo que, como salvaguarda de la legitimidad y estímulo en la búsqueda del bien común, es absolutamente «*necesario el equilibrio de poderes*» dentro de la sociedad y el Estado (44).
4. *Acción política: participación y pluralismo*. Define el Catecismo la participación como «*el compromiso voluntario y generoso de la persona en los intercambios sociales*» (45). Esta participación en promover el bien común es, según el Catecismo, un «*deber inherente a la dignidad de la persona humana*» (46). Señala el Catecismo tres caminos para llevar a cabo esta participación:
 1. La responsabilidad personal en el ejercicio de las tareas sociales que cada persona asume: la familia, la educación, el trabajo profesional... (47).
 2. La participación en la vida pública (48).
 3. Y, finalmente, la «*conversión*» permanente en todas aquellas situaciones de «*fraude y otros subterfugios*» que tienen lugar en la sociedad, y la promo-

(42) Íd., n. 1902.

(43) Íd., n. 1903.

(44) Íd., n. 1904.

(45) Íd., n. 1913.

(46) *Ibíd.*

(47) Íd., n. 1914.

(48) Íd., n. 1915.

ción y el desarrollo de las instituciones de mejora de las condiciones de la vida humana (49).

EPÍLOGO

Esta es, a mi modo de ver; la síntesis que sobre Moral Política realiza el Catecismo de la Iglesia Católica. Me hubiera gustado completar esta síntesis con dos referencias: una, al marco conceptual que, en la primera parte, me sirvió para centrar el tema; y otra, una referencia a hechos permanentes del acontecer actual, a los que día a día doy seguimiento por mi profesión. Pero ni el espacio de esta comunicación ni el tiempo de que dispongo me han permitido darme esta satisfacción. Sin embargo, a pesar de no haberlo plasmado en este escrito, esa satisfacción será en adelante un componente más de mi trabajo habitual, y un aliciente para el mismo.

Madrid, septiembre de 2007

(49) Íd., n. 1916.

EL SISTEMA DE LA DEMOCRACIA. PERCEPCIONES, ENSEÑANZAS EN EL COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, ACTUACIONES

ÁNGEL M.^a ECHAIDE TORRES

Alumno del Máster y del XVI Curso
de Formación en DSI.

I. PERCEPCIONES

También en el ámbito de la vida política en democracia siguen de moda las encuestas, estadísticas, estudios de opinión. Las leemos o las escuchamos en los medios de comunicación. Que... si la encuesta de tal medio dice que el partido «x» gana o pierde puntos con relación al partido «y»; que... si hoy fueran las elecciones el partido «x» o «y» o «z» alcanzaría tantos escaños, que si tendría o no tendría mayoría o si tendría o no tendría que realizar pactos con otras fuerzas... Que «si fulanito aventaja tantos puntos frente a menganito, siendo aquel el líder político más apreciado por los ciudadanos». «Y fíjese usted como N. ha bajado en la apreciación de los electores tras el suceso de... y se sitúa a tantos puntos de P, lo que equivale a «x» tanto por ciento...

Se habla o se pregona (lo mismo no es) que estamos en democracia, en un verdadero Estado de derecho donde se

aplican a todos las mismas reglas de juego, se habla de Estado de Bienestar, se menciona de continuo «la gran mayoría de los ciudadanos» quiere esto o quiere lo otro...; pero también «la gran mayoría de los ciudadanos» piensa lo contrario.

Los medios de comunicación nos ponen delante continuamente, a los líderes más «eminentes» de los partidos políticos. Eso sí, salen por orden, según estén más arriba o más abajo en el «ranking» de la política. Y a cada uno con minutado adecuado. Para no faltar a las reglas del juego democrático, dicen. Pero, la verdad sea dicha, lo que cuenta: «salir en la foto», «chupar cámara o micrófono». Claro que si tal medio de comunicación lo tienes más en «tu cuerda» tanto que mejor. El que paga, paga.

Y hay ciudadanos que perciben que los medios de comunicación lo que hacen es mostrarnos una «clase política» a la que, francamente, le falta madurez política. Algunos llegan a decir que los políticos parecen niños que se llevan la contraria o se pelean por cualquier pequeñez en el patio de la escuela. El problema es que no estamos hablando de niños, con lo cual falla la madurez y el respeto para con aquellos que han ejercido el «sufragio» en unas elecciones.

No es menos lo que sucede en el Parlamento. Allí, la imagen que se da, es que ni se parlamenta ni se delibera. Los argumentos del orador jamás inducen a cambiar de antemano una opinión o una propuesta. Los parlamentarios no se escuchan. Diga lo que diga el «adversario» la respuesta (que no lo es tal) la está diseñada con antelación. Y, si se escucha, los turnos de réplica parecen un circo de descalificaciones por descalificaciones, tanto de palabra o con gestos burlescos. Sabemos que no todo es así. Algunos ya lo dicen. Pero las imágenes y las palabras...

La política aparece como espectáculo que ganará quien sea mejor actor o sepa atacar con más contundencia al oponente. Para muchos lo que se percibe es que las actitudes y modos de los políticos generan polarización política que acaba por transmitirse a la sociedad. Y los «medios» suelen ser hábiles en esto, tanto a un lado u otro del espectro político. Y cuando los ciudadanos observan que sus políticos van por su propio interés y no por los intereses de los ciudadanos, pierden confianza en ellos y muchos «pasan» de política. Y esto también es aprovechado por otros para hacer propuestas demagógicas.

Hasta en algunos partidos políticos se percibe falta de democracia interna. Se deja hablar a las bases, que eso es bueno, pero terminan por primar el interés de los que están más arriba, en la «cúpula». Y, argumentos no faltan para justificarse.

Los hay que perciben una cosa clara: que no se sabe, en la política, cuando se dice la verdad. Perciben que la mentira se ha instalado impunemente en el sistema.

Para los más sagaces, a la democracia actual solo le queda el nombre. Los intereses económicos de grandes corporaciones son los que, en el día a día, priman y «hacen la política» que les interesa. La percepción de comisiones por «x» personas o grupos salen a la luz y escandalizan. Pero es lo que sale a la luz. Y si eso es lo que sale, habrá más. Percepción.

Percepción también: el paternalismo de los gobiernos (sea nacional, autonómico o municipal). La intervención en campos que se debían dejar a la ciudadanía es notoria. Aquí se subvenciona todo o casi todo, para tener contento al personal. Y esto genera votos al mejor postor. Hasta las políticas sociales son políticamente interesadas.

Percepciones, hechas con mejores palabras, las recogidas en el artículo coordinado por M. Dolors Oller, del Centro de estudios «Cristianisme i justícia» (1):

«Las democracias occidentales se han convertido en sistemas gravemente carentes de legitimación. Cada vez se basan más en la aceptación pasiva que en el consentimiento positivo de los ciudadanos, de modo que acaban dependiendo de una legitimidad por defecto, caracterizada por el desinterés, la inhibición y la apatía política y, en este sentido, son frágiles. A veces se nos presentan como una burla de la ciudadanía, al imponerse una concepción elitista de la democracia, unida a la mercantilización y a la privatización del poder político. De esta manera se limitan a ser un recambio ordenado de las elites políticas y a legitimar el orden establecido, y no resultan permeables a políticas nuevas, alternativas.

Muchos ciudadanos, aun reconociendo el gran avance que ha representado en la historia de la humanidad, consideran que el modelo de democracia representativa resulta cada vez menos adecuado para reflejar la pluralidad y expresar los múltiples matices de la sociedad y más insuficiente como canal de participación. Muchas decisiones tomadas por los poderes públicos carecen de legitimidad al no tener lo suficientemente en cuenta las preferencias de los ciudadanos y de los distintos grupos sociales, que formalmente gozan de muchos derechos, pero que en la práctica carecen de un verdadero poder real.

Por otra parte, el conjunto de las instituciones democráticas son perfectamente compatibles con amplios márgenes

(1) M. DOLORS OLLER (coord.), «Repensar la democracia», en: *Algunas reflexiones del curso 1998-99* Centro de Estudios Cristianisme i Justícia, Cuadernos CJ, 94 extra, Barcelona, diciembre de 1999, pp. 33-34.

de desigualdad social, manipulación y control por parte de oligarquías consolidadas. Y si a todo ello le añadimos que el actual proceso de globalización nos está llevando hacia una dualización social que atenta contra el principio democrático de ciudadanía, y que las grandes transformaciones en el terreno de la técnica, de la economía y de la información han incidido en las relaciones de poder hasta el punto de que el estado como entidad soberana ha entrado en crisis, podemos entender el malestar que se observa en nuestras sociedades. Debemos tener en cuenta que la democracia política se basa en la idea del estado soberano y que el mencionado proceso implica también la crisis del propio modelo de democracia, puesto que al desdibujarse las fronteras de la soberanía se genera una incertidumbre en el proceso de delegación de la voluntad del pueblo.

De esta manera, nuestras democracias son débiles y están instaladas en la cultura de la satisfacción (Galbraith), con grandes déficits democráticos, y el ciudadano se sitúa, en general, ante ellas como un mero cliente pasivo, sin implicarse activamente y participativamente en la vida democrática».

Desde ahí que se proponga «repensar el modelo y de profundizar en la democracia en una línea más participativa», adecuada a los nuevos tiempos y a las nuevas problemáticas (2).

Volviendo al tema de las encuestas. Habría otras preguntas que bien se pudieran hacer a los ciudadanos. Y ayudarían a otro tipo de percepciones. Por ejemplo ¿Qué es la «democracia» para los ciudadanos? ¿Hay valores en los que se debe sustentar? ¿Cuáles? ¿Su grado de participación?

(2) M. DOLORS OLLER (coord.), *Repensar la democracia...*, p. 34.

2. ENSEÑANZAS: EL MODELO DEMOCRÁTICO EN EL «COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA»

En el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* se nos presenta, en síntesis, el pensamiento de la Iglesia en cuanto a los sistemas democráticos (406-416). Aquí encontramos algunos principios o elementos que se consideran necesarios para poder hablar de auténtica democracia. Porque «la democracia —nos dice—, es un «ordenamiento» y como tal, un instrumento, no un fin» (CDSI 407). Frase de *Evangelium vitae* 70,4 citada con frecuencia en otros documentos (3), con la previsión del querer justificar con la democracia comportamientos no correctos. De ahí que en el *CDSI* hable de «el sistema de la democracia» (CDSI 395), que hoy la Iglesia considera el mejor régimen político «gracias a sus procedimientos de control, permite y garantiza mejor su actuación» [la de sus autoridades representativas] (CDSI 395).

De los sistemas democráticos se nos habla en el *Compendio* en el apartado IV del capítulo VIII (406-416), dedicado a «La Comunidad política». Y lo hace después de los apartados dedicados a la iluminación desde la Sagrada Escritura (377-383), de subrayar a la persona humana como el fundamento y fin de la comunidad política (384-393) y presentar el fundamento y elementos de la autoridad política (393-405).

(3) Por ejemplo, en el documento «Moral y sociedad democrática» de la Conferencia Episcopal Española (1966), número 36.

2.1. Democracia en la Doctrina Social de la Iglesia hasta el Compendio

La Iglesia, como otros grupos sociales, manifestaron sus reservas frente a la democracia en el XIX. Pero, sobre todo, con Pío XII, se opta por la democracia como régimen político frente al totalitarismo. Su concepto de democracia vincula el control del poder político con la existencia de una sociedad organizada y dinámica. Este punto de vista que luego reforzarán la *Pacem in terris* y *Gaudium et spes*, subraya la exigencia de la participación ciudadana como un elemento que distingue a la democracia, junto al más propio de la tradición liberal, la división de poderes.

Pablo VI aportará una nueva dimensión: el pluralismo de cosmovisiones e ideologías en la comunidad política, que explica la diversidad de proyectos de sociedad que compiten en el mundo moderno. La democracia es una exigencia de este pluralismo, y la mejor vía para garantizar la convivencia de todos respetando al máximo la diversidad: ahí está el criterio para discernir lo que es una verdadera democracia.

En la *Pacem in terris*, la división de poderes —que ofrece «una eficaz garantía al ciudadano tanto en el ejercicio de sus derechos como en el cumplimiento de sus deberes» (PT 69)— es la esencia misma del Estado de derecho. La auténtica democracia completa esta dimensión con la participación ciudadana. Es una forma de colaborar al bien común y, al mismo tiempo, una vía para el contacto más cercano entre la sociedad y los gobernantes (PT 73).

El Concilio Vaticano II, en la constitución *Gaudium et spes* (75) retoma las dos condiciones para la democracia señaladas

en *Pacem in terris*, pero subrayando primero la participación ciudadana y después la división de poderes. En cuanto a la participación, se señalan dos niveles: el ejercicio del voto y la dedicación a las tareas políticas.

Pablo VI, en la *Octogesima adveniens* (22 y 24), volverá a decantarse por la democracia como el sistema que mejor responde a las aspiraciones de igualdad y de participación (de la humanidad), ambas expresión de la dignidad del hombre y de su libertad. Se nos dirá que es cierto que no todas las formas de democracia son igualmente aceptables y que, por tanto, se precisa un discernimiento. Pero en todo caso, el cristiano está obligado a comprometerse en la búsqueda de un modelo aceptable de democracia.

En *Octogesima adveniens* 25 se nos presentarán las condiciones de una auténtica democracia. En lo esencial, una democracia éticamente correcta es aquella en que el poder político no se siente legitimado para imponer una ideología o concepción de la persona y de la sociedad, sino sólo para exigir que todos respeten un determinado proyecto de sociedad u orden de convivencia, el que constituye el contenido de su programa político. De paso se indica cuál es el papel que corresponde a otras asociaciones u organizaciones (el debate sobre las cuestiones que afectan a la manera de entender la vida, la persona y la sociedad): es una sociedad plural, ese es el espacio donde se mueve también la Iglesia.

Juan Pablo II retoma estas ideas desde su preocupación porque el pluralismo legítimo no llegue a ocultar la existencia de una verdad objetiva (un orden moral objetivo, diría Pío XII), que está más allá de la libertad humana. Esta insistencia suya nace de una doble confrontación: con el marxis-

mo, inspirador del colectivismo y con el relativismo moral que va marcando cada vez más las democracias contemporáneas.

El Papa Juan Pablo II, en *Centesimus annus* (46) reafirma la dimensión esencial de la democracia —la participación ciudadana— iluminada ahora desde la insistencia en la «subjetividad de la sociedad». Pero lo que más destaca en este pasaje es la llamada de atención a lo que el Papa considera el principal peligro de la democracia hoy: pensar que la verdad es el mero resultado de la opinión de la mayoría de los ciudadanos, negando que existe una verdad objetiva que está por encima de toda libertad y autonomía humana.

2.2. En el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia

En la mirada a lo que se nos dice en el Compendio seguimos la estructura planteada en el apartado, que recoge la enseñanza de la Iglesia de forma organizada.

2.2.1. A modo de introducción (406)

El número 406 no lleva título, pero sirve de introducción, y en él se señala el aprecio que la Iglesia tiene por el sistema democrático. Y lo hace siguiendo la enseñanza de la *Centesimus annus* (46).

Así, la Iglesia aprecia el sistema democrático porque asegura la participación (señalada en 408) y permite un control sobre los gobernantes (otros números: 408-409).

La auténtica democracia sólo es posible en un Estado de derecho y sobre la base de una concepción recta de la persona. Y requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas, mediante la educación y la formación de verdaderos ideales y la «subjetividad de la sociedad», mediante la creación de estructuras de participación y de coresponsabilidad.

2.2.2. Valores y democracia (407)

Una democracia auténtica debe ir más allá de un respeto formal a las reglas del juego. Debe ser fruto, también, de la aceptación convencida de los valores que inspiran los procedimientos democráticos (de lo contrario pierde significado y se compromete su estabilidad). Y el *Compendio* subraya:

- La dignidad de la persona humana.
- El respeto a los derechos del hombre.
- La asunción del bien común como fin y criterio regulador de la vida política

El mayor riesgo para la democracia es el relativismo ético ya prevenido por CA 46 (4), que niega la existencia de un cri-

(4) En el documento de la Conferencia Episcopal Española (1966) *Moral y sociedad democrática* de, número 37, leemos: «Afirmar que la democracia misma cae o se sostiene según los valores objetivos que de hecho encarna y promueve, es servir de verdad a la democracia participativa y plural. La democracia y el pluralismo de grupos e ideas que ella presupone y respeta, no tiene por qué ir unida al relativismo epistemológico y ético». Este es justamente el mayor peligro que hoy la amenaza. Hay que distinguir cuidadosamente entre lo que podemos llamar el pluralismo relati-

terio objetivo y universal para establecer el fundamento y la correcta jerarquía de valores.

Ante esas afirmaciones se recuerda que la existencia de una verdad última es la mejor garantía contra la arbitrariedad. Recordando la enseñanza de Juan Pablo II en *Evangelium vitae* 70: el carácter moral depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier comportamiento humano, debe someterse; esto es, depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve.

2.2.3. Instituciones y democracia (408-409)

El *Compendio* habla de «democracia representativa». Y esta es el sistema político que mejor respeta las reglas por las que se guía la democracia: favorece la limitación y el control del poder político. Y esto, por varias razones:

- En el sistema democrático, la autoridad es responsable ante el pueblo.
- Porque los mecanismos y procedimientos electorales garantizan, de manera periódica y ordenada, el funcionamiento normalizado de la función de representación política democrática (también 410).

vista y el pluralismo democrático». En nota se nos dice: «por relativismo epistemológico se entiende la postura de quienes niegan la existencia de una verdad que todos puedan conocer como tal verdad; de él suele seguirse el relativismo ético, es decir, la idea de que no hay normas morales capaces de obligar a todos sin excepción, sino tan sólo criterios de conducta válidos para determinadas culturas, épocas o individuos».

- Porque las instituciones políticas representativas desempeñan, de manera específica, la función de control de los cargos electos.
- Porque los cargos políticos electos, están obligados a rendir cuentas de su proceder: La representación política significa, precisamente, que los cargos políticos electos son libres en el ejercicio político de su mandato, porque los objetivos políticos que deben perseguir no pueden, en ningún caso, ser expresión de intereses políticos de parte (408), sino en medida mucho mayor de la función de síntesis y de mediación en vista al bien común (finalidad de la autoridad política) (también 411).
- Porque en el ejercicio de sus funciones propias (actividad de gobierno, control y fiscalización de ésta, así como la elaboración de leyes), los cargos electos deben empeñarse en la búsqueda y actuación de lo que pueda ayudar al buen funcionamiento de la convivencia civil en su conjunto.

2.2.4. Componente moral de la representación política (410-412)

La representación —nos dice el *Compendio*—, no es solo un mecanismo formal de asignación de funciones o tareas, tiene una dimensión moral: el compromiso de compartir el destino del pueblo y buscar soluciones a los problemas sociales (410).

Se subraya la necesidad de que la autoridad se ejerza en clave de servicio (con los valores de la paciencia, modestia,

moderación, caridad, generosidad) y que sea ejercida por personas capaces de asumir auténticamente como finalidad de su actuación el bien común y no el prestigio o el logro de ventajas personales.

También el ejercicio de la administración pública debe estar presidido por la actitud de servicio, evitando la burocratización (412).

Para el *Compendio* una deformación del sistema democrático es la corrupción política, que traiciona los principios de la moral y las normas de la justicia social. Corrupción política que es contraria al principio del bien común (411).

2.2.5. Instrumentos de participación política (413)

Aquí habla el *Compendio* de dos instrumentos: los partidos políticos y el referéndum. Más adelante (414) señalará otro: la información.

Con relación a los partidos políticos se nos dice que deben favorecer la participación y facilitar el acceso a responsabilidades públicas. Los partidos políticos están llamados a interpretar las aspiraciones de la sociedad civil orientándolas al bien común (GS 75), ofreciendo a los ciudadanos la posibilidad de concurrir a la formación de las opciones políticas. Se considera importante que los partidos políticos, en su estructura interna, también sean democráticos, capaces de síntesis política y con visión de futuro.

Con relación al referéndum se considera una forma directa de elaborar las decisiones políticas, teniendo en cuenta a los ciudadanos.

2.2.6. Información y democracia (414-416)

Como decíamos más arriba, en este apartado se considera la información como un instrumento de participación democrática. Para asegurar un pluralismo real, y por tanto la participación, el sistema democrático debe garantizar el acceso a la información y las formas en que está se ofrecen.

Los medios de comunicación social deben estar al servicio del bien común para edificar y sostener la comunidad humana en los diversos sectores. La sociedad tiene derecho a una información fundada en la verdad, la libertad, la justicia y la solidaridad (valores subrayados por la Doctrina Social de la Iglesia).

Habrà que mirar a los medios de comunicación social, y valorarlos, desde su contribución a hacer mejor a la persona humana: madura, en su dignidad, responsable, abierta a todos y especialmente a los más pobres, respetando diferencias culturales.

Se subraya que la persona humana y la comunidad son el fin y la medida del uso de los medios de comunicación social.

El *Compendio* señala los peligros de los medios de comunicación: concentración en pocas manos, favorecer ideologías determinadas, usarlos como medio de control político y económico.

Se precisa, por tanto, la participación representativa en la política de las comunicaciones.

3. ACTUACIONES

Nos movemos bien a nivel de principios. Principios que, como aquellos que se consideran fundamentales en la Doctri-

na Social de la Iglesia (principios y valores) siguen siendo válidos, porque se fundamentan en la persona y su dignidad, porque guían en la construcción de una mejor comunidad social y una mejor comunidad política. Principios que pueden ser asumidos por creyentes y no creyentes.

Nos movemos bien a nivel de principios. Pero se requiere socializarlos correctamente. Para eso se requiere buscar los medios y mecanismos más adecuados. Que no se quede todo en el papel, que lo aguanta todo. Esto exige creatividad y lenguaje adecuado para sintonizar bien con la realidad que toca vivir.

Curiosamente, ahora en España se plantea una asignatura escolar que lleva por nombre «Educación para la ciudadanía». Valga recordar esto para ir más allá del debate que se plantea y del mero ámbito escolar (5), más allá de los intereses si los hay, para buscar los medios y mecanismos para «educar en ciudadanía» y ayudar a recuperar o recrear el sistema democrático en todos los ámbitos sociales. Para hacerlo más acorde con estos tiempos de «globalización», en los que hasta el Estado-Nación se nos queda pequeño y se habla de autoridad e instituciones «globales» como camino para enfrentar y solucionar problemas globales.

Habrá que empezar recuperando al ciudadano para que este asuma su papel de ciudadano. Esto requerirá la ruptura con el individualismo que impera por doquier. Recuperar el

(5) «En cualquier caso, hoy en día asistimos a una profunda crisis en la transmisión de los valores necesarios para que la democracia tenga un contenido real. Y ello se debe al hecho de que han entrado en crisis todas las instituciones transmisoras de tales valores (familia, escuela, iglesias)» (M. Dolors Oller (coord.), *Repensar la democracia...*, p. 36).

carácter social intrínseco a la persona. La persona o actúa de alguna manera en el ámbito público o pierde parte de su dimensión humana.

Claro que quizás, para ello, haga falta educar, como decíamos más arriba. Educar en los valores necesarios para que la democracia tenga un contenido real. Educar en el pluralismo, en el diálogo, la tolerancia, la responsabilidad..., para que los ciudadanos actúen como ciudadanos responsables, interesados por el buen funcionamiento de la colectividad.

El ejercicio del derecho a votar para elegir a los representantes en el sistema democrático no es lo único que pueden y deben hacer los ciudadanos. Hay derechos, pero también deberes. De ahí lo importante que es recuperar el valor de la responsabilidad del ciudadano, como actor político; responsabilidad de preocuparse por el funcionamiento de las instituciones democráticas. Transformar la sociedad, esforzarse por el bien común es cosa de todos, no sólo de los partidos políticos o de los gobernantes. Ellos no deben monopolizar la representatividad social. No deben monopolizar, ni habrá que dejarles monopolizar.

Por eso será bueno recordar e inculcar que no sólo se hace política desde las grandes instancias, sino que también se realiza en los diferentes grupos sociales: Comunidades y Asociaciones de vecinos, asociaciones de padres y madres de familia en el ámbito escolar, asociaciones universitarias, recreativas, de inmigrantes, ONGs y otras muchas asociaciones y grupos (también en las diversas confesiones religiosas) que sí encontramos en la sociedad y que son muestras del protagonismo que ésta tiene y que no debería haber perdido. También en todas esas instancias habrá que educar y sensibi-

lizar en los valores imprescindibles para que la democracia tenga entidad. Desde todas esas instancias habrá que motivar a la participación hacia fuera para crear una sociedad democrática.

Uno de los instrumentos de participación democrática, nos dice el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, es la información. Y esto pide promover un espíritu crítico que permita identificar la información significativa y buscar la pluralidad. Sólo así el ciudadano evitará ser víctima de manipulaciones interesadas y estará en disposición de exigir, con criterio propio, responsabilidades a los dirigentes políticos. Una buena información también ayudará a ejercer el voto —un modo de participación democrática— más responsablemente y no dejándose llevar por las preferencias de toda la vida (como actúan algunas personas).

Principios, valores, criterios de acción... son posibilidades que tenemos para purificar y dar un nuevo dinamismo a la democracia, para motivar a la creatividad y dignificar la actividad política. Desde ahí habrá que buscar los mecanismos que promuevan el espíritu de servicio, fomenten la participación ciudadana (ej.: fórmulas para selección de candidatos, listas abiertas con posibilidades de elección en las convocatorias electorales, cabildos abiertos, consultas y referendums, formas de control de medios de comunicación que eviten monopolios y fomenten pluralidad, promoción de la voz de los marginados y de los pobres...); buscar mecanismos que recuperen el parlamento como espacio de diálogo y debate transparente (información sobre leyes en estudio, facilitando la participación de grupos sociales afectados por determinadas leyes, promoviendo instrumentos de control y rendición de cuentas...).

Ángel M.^a Echaide Torres

Todo esto requiere tiempo y esfuerzo. Puede ser un camino lento, pero necesario para ir corrigiendo las percepciones negativas que la política y la democracia tienen en la sociedad. Muchos ciudadanos pueden estar hartos, pero no quiere decir que no quiera ejercer como ciudadanos. Muchos ya lo hacen. La responsabilidad por construir un espacio social y político digno es de todos los ciudadanos. Cada uno lo podrá hacer desde el ámbito con el mejor se identifique. Los representantes políticos desde el suyo. Pero a todos toca colaborar contribuir para hacer una sociedad mejor.

Pamplona, 30 de septiembre de 2006

LA ÉTICA EN LA POLÍTICA: ANUNCIO DE UN NUEVO ORDEN SOCIAL

Hna. ANA DIGNOES
Alumna del Máster en DSI.

¡EN ESTOS DÍAS!

La entrada en el Nuevo Milenio nos ha permitido tomar mayor conciencia de vivir ya la «Plenitud de los Tiempos», inaugurada por Jesús, el Cristo, hace mas de 2.000 años. Agradecida, la humanidad traspasó la «Puerta Santa», siguiendo la voz de su Pastor: «DUC IN ALTUM», dispuesta a ir mas allá, a vivir con pasión el presente y a abrirse con confianza al futuro (1).

La cuestión social, convertida hoy día ya en cuestión planetaria (2), se abre ante nosotros en el horizonte, llena de desafíos y nuevos retos. Atrevámonos a hacer realidad «**los nuevos cielos y la nueva tierra**» (Ap. 21,1), a acoger la novedad del Reino:

«HE AQUÍ QUE HAGO NUEVAS TODAS LAS COSAS»
(Ap 21,5).

«EL QUE ESTÁ EN CRISTO ES UNA NUEVA CREA-
CIÓN, PASÓ LO VIEJO, TODO ES NUEVO»
(2 Cor 5,17)

(1) NMI. 1.

(2) NMI. 52; C 373; C 182.

Transformar la realidad social con la fuerza del Evangelio, testimoniada por mujeres y hombres fieles a Jesucristo, ha sido siempre un desafío, y lo es aún al inicio del tercer milenio de la era cristiana. La Iglesia, experta en humanidad, en una espera confiada y al mismo tiempo laboriosa, continúa mirando hacia **los nuevos cielos y la nueva tierra** (3).

I. ORIENTACIÓN MORAL Y POLÍTICA DEL SER HUMANO

ORIENTACIÓN MORAL: LA LIBERTAD HACE DEL HOMBRE UN SER MORAL (CIC 1749)

Sólo el hombre es «capaz de Dios» (C 109).

La **Ley Moral Natural**, grabada por Dios en el corazón humano (4), es el fundamento del carácter ético o moral del hombre. Esta ley es **objetiva, inmutable y universal**, superior a toda realidad externa al hombre mismo (C 396). Abarca todo el existir del sujeto en cuanto unidad, tanto en sus acciones cuánto en sus actitudes y deseos. Le ayuda siempre al hombre con juicios de valor, a la hora de discernir o tomar opciones.

«El hombre es ya y siempre moral, en tanto que tiene que —hacer— su vida que, en contraste con el animal, cuya vida le es dada hecha por la conexión de estímulos y respuestas, convierte su vida en quehacer».

J. L. LÓPEZ ARANGUREN:
«Moral como estructura, contenido y actitud»

(3) Presentación C DSI

(4) CIC 1776; Rom 2,15; GS 16; C 397; C 436.

Al enfrentarse constantemente con la realidad, el hombre debe «cargar» con ella, y «encargarse» de ella; vivirla como tarea y respuesta al interrogante fundamental de la ética:

«¿Qué y cómo debemos hacer para que la historia llegue a humanizar al hombre y éste a humanizar y plenificar la historia?»

I. ELLACURÍA: «Ética Fundamental»

«Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el Misterio del Verbo encarnado» (GS 22). Si buscamos el camino de la ética sólo en la razón (léase ley natural), no nos será posible poner en juego todas las capacidades dadas al hombre por su Creador. Es necesaria una apertura a lo trascendente, mas todavía, a la Revelación, al acontecimiento cristológico. «No hay fundamentación ética completa sin el momento cristológico».

Julio MARTÍNEZ MARTÍNEZ: «Líneas teológicas y actualidad de la Declaración DH»

ORIENTACIÓN POLÍTICA: EL HOMBRE ES UN «ANIMAL POLÍTICO» (Aristóteles: «Política»)

Solo el hombre es «capaz» de comunión (C 149).

La vida comunitaria es una característica natural que distingue al hombre del resto de las criaturas. No se puede hablar del hombre si no es referido a la sociedad. La persona humana es constitutivamente un ser social (GS 12). Dios no creó al hombre como un ser solitario, sino que lo quiso como ser social. La persona humana está llamada desde el comienzo a la vida social, ésta no es algo exterior al hombre, el cual no puede crecer y realizar su vocación si no es en relación con los otros (C 149). Ha de tenerlos en cuenta para organizar su

vida, aprender a convivir; a participar. A la «organización» de la vida social es a lo que llamamos «política». Al ser humano le es propia por tanto la acción política.

«Por ser una criatura social y política por naturaleza, la vida social no es para el hombre sobrecarga accidental, sino una dimensión esencial e ineludible» (C 384).

La comunidad política, realidad connatural a los hombres, existe para obtener un fin de otra manera inalcanzable: el crecimiento mas pleno de cada uno de sus miembros, llamados a colaborar establemente para realizar el **bien común**, bajo el impulso de su **natural inclinación hacia la verdad y el bien** (C 384).

El orden inscrito por Dios en todas sus criaturas ha de ser gradualmente descubierto y desarrollado, para ser considerado efectivo e inderogable y convertirse en «**gramática**» capaz de orientar el diálogo sobre el futuro del mundo (C 436).

II. UNA MORAL POLÍTICA: VIVA EXPRESIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL DE LA HUMANIDAD (C 436)

La moralidad del hombre no se expresa y desarrolla solamente en el interior de cada uno, en su conciencia individual, sino que lo hace también en una realidad sociopolítica concreta.

¿Qué sería la moral si se redujera a lo privado y no tuviera una repercusión política?

*«La ética, sin algún tipo de concreción política, sin acceso al ámbito de lo público, del poder y del **bien común**, carece de uno*

de sus pilares fundamentales, a saber, la humanización del quehacer humano en tanto que social» (5).

El pleno humanismo integral y solidario de la humanidad no se alcanzará con la mera realización personal de cada hombre, prescindiendo de su ser «con» y «para» los demás, sino solo teniendo en cuenta el bien de todos los hombres y el de todo el hombre.

*«El actuar moral del individuo se realiza en el cumplimiento del bien, así el actuar social alcanza su plenitud en la realización del bien común. **El bien común** se puede considerar como la dimensión social y comunitaria del bien moral»* (C164).

*«**El bien común** está siempre orientado hacia el progreso de las personas»* (CIC 1912).

«Por **bien común** es preciso entender el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir mas plena y fácilmente su propia perfección» (GS 26,1).

La Ley Moral Natural, que es universal, nos une a todos en esa tendencia hacia la verdad y hacia el bien, no solo particular y propio sino ante todo común. La búsqueda del **Bien Común** es la expresión mas clara de la conciencia moral común de la humanidad y por tanto el fin principal de toda moral política.

La tendencia al bien común o justicia social es transmitida al hombre, además de por La Ley Moral Natural, por la célula primigenia de toda comunidad humana que es **la familia**. En ella el ser humano hace su primera experiencia de amor, en la

(5) SÁNCHEZ ARIAS, Enrique Luis, «La ética en la política: ¿utopía?».

que será reconocido, aceptado y respetado en su dignidad. Es la primera escuela de socialidad, en la que irá aprendiendo a dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender sino sólo regalar libre y gratuitamente. **La familia** tiene un valor insustituible para la futura inserción del niño en la sociedad y para la adquisición de los valores morales y sociales fundamentales. En ella se aprende que el ser humano ha sido creado para amar y no puede vivir sin amor.

III. NOVEDAD DE LOS ESCENARIOS (C 16) RES NOVAE DE LA ÉPOCA MODERNA

La salvación de Dios se concibe como una **nueva creación** que restablece la armonía y la potencialidad de desarrollo que el pecado ha puesto en peligro (C452), pero esta salvación definitiva que Dios ofrece a toda la humanidad por medio de su propio Hijo, no se realiza fuera de este mundo.

Para poder colaborar seriamente en la instauración de un nuevo orden social y político nos es necesario escrutarse los signos actuales de los tiempos, tiempos en sí novedosos y cambiantes.

«El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero...//... se puede ya hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural» (GS 4).

- Conciencia cada vez mayor de la dignidad humana y de la interdependencia que une a todos los pueblos entre sí.

- El fenómeno de la globalización en los distintos campos: económico, cultural, social, político... , etc.
- Nuevos progresos científicos y tecnológicos.
- La mundialización de los mercados. Búsqueda desenfrenada de la productividad.
- Marcado individualismo. Los intereses del hombre se centran en el ámbito de lo privado: la familia, el trabajo, el consumo.

IV. RETOS Y DESAFÍOS-OPCIONES DECISIVAS

Son sobre todo tres los grandes desafíos a los que, según el Compendio de la DSI en su n.º 16, se enfrentan hoy las nuevas generaciones actuales.

- a) **La verdad misma del ser hombre:** Frente a este generalizado relativismo que reina en nuestras sociedades, el hombre ha de reconocer responsablemente los límites y la relación entre naturaleza, técnica y moral y tomar opciones decisivas, a nivel personal y comunitario, sobre lo que puede hacer y lo que debe ser.
- b) **La adecuada gestión del pluralismo,** *aceptándolo en sus diversas dimensiones.*
- c) **La globalización:** El desafío en este área consiste en asegurar una globalización en la solidaridad, una globalización sin dejar a nadie al margen (C 363). Para ello es urgente la defensa de los derechos humanos. «Es necesaria una globalización de la tutela, de los derechos mínimos esenciales y de la equidad (C 310)». Parece increíble

constatar que en la ERA DE LA GLOBALIZACIÓN la distancia entre los países desarrollados y aquéllos en vías de desarrollo es cada vez mayor. Mientras en las sociedades tecnológicamente más avanzadas surgen una serie de «nuevos derechos», en los países pobres todavía no son respetados los derechos humanos elementales como la alimentación, la vivienda, el agua potable, la autodeterminación y la independencia. «¿Cómo es posible que, en nuestro tiempo, haya todavía quien se muere de hambre; quien está condenado al analfabetismo; quien carece de la asistencia médica más elemental; quien no tiene techo dónde cobijarse?» (NMI,50). También es necesario recordar la solidaridad entre las generaciones, sobre todo en lo que respecta a los recursos de la tierra y a la salvaguarda de la creación. El problema ecológico debe ser afrontado sobre todo desde la promoción de una auténtica solidaridad de dimensión mundial.

V. LA CARIDAD: CRITERIO SUPREMO Y UNIVERSAL DE TODA LA ÉTICA SOCIAL

La caridad, no circunscrita solamente a los aspectos subjetivos de la actuación en favor del otro, en el ámbito de las relaciones de proximidad, sino también como fuerza capaz de suscitar VÍAS NUEVAS para afrontar los problemas del mundo de hoy y para RENOVAR profundamente, DESDE SU INTERIOR las estructuras, organizaciones sociales y ordenamientos jurídicos, se convierte en caridad social y política.

«La caridad social nos hace amar el bien común y nos lleva a buscar efectivamente el bien de todas las personas, considera-

das no solo individualmente, sino también en la dimensión social que las une» (C 207).

La absoluta novedad con la que el Compendio de la DSI aborda en sus números 204–208 la «Vía excelente de la Caridad», nos invita a ABRIR NUEVAS BRECHAS en la amplia senda de renovación de nuestro mundo. Una renovación que no se contenta con la obra de misericordia con la que se responde aquí y ahora a una necesidad real y urgente del prójimo, sino que se esfuerza a su vez por organizar y estructurar la sociedad de cara a eliminar las causas de la miseria.

«Es la hora de una nueva imaginación de la caridad», decía J. Pablo II en la NMI, 50, “que promueva no tanto y no sólo la eficacia de las ayudas prestadas, sino la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre...»

Llegados a este punto debemos volver nuestra mirada a Aquél que es SEÑOR Y DADOR DE VIDA, al que una y otra vez imploramos con fuerza que «RENUOVE nuestros corazones». Hablar del AMOR y más aún de la CARIDAD sin nombrar al ESPÍRITU SANTO es desconocer su verdadero origen: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5). Estamos pues llamados a vivir según este Espíritu, dejándonos conducir por el amor, principio de una vida nueva. La ley fundamental para la transformación del mundo es el mandamiento nuevo del amor. Esta ley está llamada a convertirse en medida y regla última de todas las dinámicas conforme a las que se desarrollan las relaciones humanas (C 54).

«Es el mismo Espíritu del Señor, que conduce al pueblo de Dios y a la vez llena el universo, el que inspira, en cada

momento, soluciones nuevas y actuales a la creatividad responsable de los hombres» (C 55).

VI. HACIA UN NUEVO ORDEN SOCIAL

Habiendo partido de la evidencia de una moral política –no como utopía, sino como realidad irreversible- del ser humano y de su historia, como único camino de crecimiento y desarrollo integral, constatamos ahora la urgencia de actualizar la novedosa profecía que esta moral anuncia: «LA INSTAURACIÓN DE UN ORDEN NUEVO» pero desde la novedad introducida ya por el Resucitado.

La Sagrada Escritura llama «CIELOS NUEVOS Y TIERRA NUEVA» a esta renovación misteriosa que transformará la humanidad y el mundo.

- Transformación que se presenta como desafío fundamental de nuestro tiempo. Transformación que encuentra en el amor recíproco entre los hombres, bajo la mirada de Dios, el instrumento más potente de cambio, a nivel personal y social. El amor recíproco, en la participación del amor infinito de Dios, es el auténtico fin, histórico y trascendente, de la humanidad (C 55).
- Renovación inaugurada con la resurrección de Cristo, nuevo Adán. En ella participamos ya desde ahora, en virtud del Bautismo, y así se le abre a nuestra vida cristiana la perspectiva del mundo nuevo, del nuevo cielo y la nueva tierra, donde la nueva Jerusalén baja del cie-

lo, desde Dios, «ataviada como una novia que se adorna para su esposo» (Ap. 21,2) (6). Renovación que tiene carácter ESCATOLÓGICO. El tiempo de la Restauración Universal, del establecimiento del Reino Mesianico, que traerá a todos los hombres el orden definitivo de la justicia, del amor y de la paz, está vinculado al reconocimiento del Mesías por «todo Israel». Cristo, convertido en Señor del cielo y de la tierra, ha de recapitular todo en El. Este advenimiento escatológico se puede cumplir en cualquier momento, aunque «a nosotros no nos toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad» (Hch 1,7).

- El tiempo presente es el tiempo del Espíritu y del testimonio. Es un tiempo de espera y de vigilia. Toda actividad transformadora de los hombres debe ser considerada en su aspecto de realidad relativa y provisional, porque «la apariencia de este mundo pasa» (1 Cor 7,31). El Reino no se realizará mediante un triunfo histórico de la Iglesia, en forma de un proceso creciente, sino por una victoria de Dios sobre el último desencadenamiento del mal, que hará descender desde el cielo a su Esposa (CIC 677).

Sepamos por tanto, que aún actuando como si todo dependiera de nosotros, el mundo y su plena realización, están en manos de Dios y solo de El dependen el momento, el día y la forma en que recapitulará todo en su Hijo Jesucristo.

(6) BENEDICTO XVI: «Sacramento de la Caridad», 92.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA DIVERSA PARA RELACIONARLA CON LOS TEMAS DE ESTE NÚMERO

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

Nota: La abundancia de títulos sobre cualquiera de las materias obliga a seleccionar tomando como criterio drástico publicaciones posteriores al año dos mil.

- AA.VV., *Educare a una cittadinanza responsabile*. Ed. CEI-Ufficio nazionale per i problemi sociali e il lavoro. Ed. Paoline. Milano, 2004. 230 pp.
- *Los Nuevos Escenarios de la Libertad Religiosa*. «En el 40 aniversario de la Declaración Conciliar “Dignitatis Humanae”». V Seminario de doctrina Social de la Iglesia. Majadahonda (Madrid) 2007. Col. «Cuadernos Instituto Social León XIII», 5. Ed. Fundación Pablo VI. Madrid, 2007. 320 pp. (Bibliografía: pp. 283-320.)
- *Católicos y políticos: una identidad en tensión*. «Cuatro hipótesis sobre los límites y alcances de la presencia de los católicos en la política latinoamericana». Col. «Quinta Conferencia. Realidad Social», 2. Ed. Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), 2005. 138 pp.
- *Fe y política*. Col. «Cátedra Chaminade-Fundación Santa María». Ed. PPC. Madrid, 2002. 190 pp.

- AGUA, Agustín del (Ed.), *Aconfesionalidad del Estado, laicidad e identidad cristiana*. «II Encuentro Interdisciplinar de profesores universitarios, investigadores y profesionales católicos. Salamanca, 22-24 de junio de 2005». Col. «Laicos y Misión. Encuentros Interdisciplinares», 2. Subcomisión Episcopal de Universidades. Conferencia Episcopal Española. Ed. EDICE. Madrid, 2006. 418 pp.
- AGUIRRE, Rafael, «Fe y política. Una perspectiva bíblica», en AA.-VV. *Fe y política*. Col. «Cátedra Chaminade-Fundación Santa María». Ed. PPC. Madrid, 2002. 190 pp. pp. 18-23.
- ALARCOS MARTÍNEZ, Francisco José, *La ética en la vida pública*. Col. «Para vivir», 75. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 2002. 154 pp..
- ÁLVAREZ ESPINOSA, Daniel F., *Cristianos y marxistas contra Franco*. Ed. Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones. Cádiz, 2003. 456 pp.
- ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater dolorosa*. «La idea de España en el siglo XIX». Ed. Taurus. Madrid, 2001. 684 pp. (Con abundante bibliografía, pp. 629-653.)
- AMERY, Carl E. Auschwitz, *¿Comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*. Trad. de Cristina García Ohlrich. Ed. Turner/Fondo de Cultura Económica. Madrid, 2002. 183 pp.
- ARANZADI, Juan, *Milenarismo vasco*. Ed. Taurus. Madrid, 2000. 583 pp.
- ARBELOA, Víctor Manuel. «La política desde la ética». LUMEN LII/3-4 (mayo-agosto 2003) 363-373.
- BADA, Joan, *Clericalismo y anticlericalismo*. Col. «Iglesia y sociedad», 4. Ed. BAC. Madrid, 2002. 123 pp.

- BERZOSA MARTÍNEZ, Raúl, *Ser laico en la Iglesia y en el mundo*. «Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici». Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2000. 241 pp. (Contiene bibliografía.)
- BETTONI, Dante. *Cristianos y ciudadanos*. «Manual de iniciación socio-política». Ediciones Mensajero. Bilbao, 2000. 332 pp. (Ver reseña SOCIEDAD Y UTOPIA.)
- BOSWELL, J. S.; MCHUGH, F. P., y VERSTRAETEN, J., *Catholic Social Thought*. «Twilight or Renaissance?». Col. «Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», 157. Ed. Peeters Publishers. Leuven, 2.000. XXII-3.000 pp.
- BULLÓN HERNÁNDEZ, José, *Testigos en el mundo*. «Fundamentos de Moral social». Col. «Subsidia Instrumenta», 2. Ed. Publicaciones de la Fac. de Teología «San Dámaso». Madrid, 2007. 387 pp.
- CALLEJA, José Ignacio, *Moral Social Samaritana*. 2 Vol. II: «Fundamentos y nociones de moral política cristiana». Madrid, 2005. 220 pp. (Posibilidad de conocer la moral y de introducir criterios cristianos ente la economía y la política de nuestro tiempo.)
- COMISIONE EPISCOPALE JUSTICE ET PAIX-FRANCE, *Maîtriser la mondialisation*. Ed. Bayard-Editons/Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1999. (Con numerosos anexos). Tb.: DOCUMENTATION CATHOLIQUE 2201 (4 avril 1999) 330-343. (Traducción de Juan Manuel Díaz Sánchez. CORINTIOS XIII. 96 (oct-dic. 2000). 521 pp. Pp. 381-424.)
- CONCETTI, Gino, *I cattolici nella democrazia pluralista*. Col. «Parva Itinera». Ed. Vivere In. Roma, 2001. 148 pp.

- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, LXXIX Asamblea Plenaria de la -----. *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias*. «Instrucción Pastoral». Col. «Documentos de las Asambleas Plenarias del Episcopado Español», 26. (IX.2002). Ed. EDICE. Madrid, 2002. 33 pp.
- *Moral Política*. «Magisterio de la-----». EDICE. Madrid, 2006. 343 pp. (Contiene: 1. *La Iglesia y la comunidad política*. 2. *Testigos del Dios Vivo*. 3. *Constructores de la paz*. 4. *Católicos en la vida pública*. 5. *La verdad os hará libres*. 6. *La construcción de Europa un quehacer de todos*. 7. *Moral y sociedad democrática*. 8. *La fidelidad de Dios dura siempre. Una mirada de fe al siglo xx*. 9. *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias*).
- CONSEIL PONTIFICAL «JUSTICE ET PAIX», *Los Derechos Humanos y la misión pastoral de la Iglesia*. «Congreso Mundial sobre La Pastoral de los Derechos Humanos. Roma, 1-4 de julio, 1998». Ciudad del Vaticano, 2000. 80 pp.
- CORINTIOS XIII, «Revista de teología y pastoral de la caridad». *Cultura de la solidaridad y caridad política*. 110 (ab.-jun. 2004) 476 pp. (Contiene bibliografía, pp. 413-449).
- *La economía mundial*. «Desafíos y contribuciones éticas». «X Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia». 96 (oct.-dic. 2000). 521 pp.
- CRICK, Bernard, *En defensa de la política*. Col. «Criterios. Política, economía y sociedad», 3. Ed. Tusquets. Barcelona, 2001. 328 pp.
- D'AMBROSIO, Rocco, *Ensayo de ética política*. Trad. del italiano: *La vigna di Nabot* por Pedro Miguel García Fraile. Col. «Es-

- tudios y ensayos BAC» 84. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2005. XIX, 104 pp. (Bibliografía: p. XIII-XIX.)
- DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO. *Una nueva voz para nuestra época (PP 47)*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2006. 741 pp. (Contiene CD con: I. Introducción a los principales Documentos Pontificios. II. Documentos Pontificios. [De Pío IX a Benedicto XVI.] III. Concilio. IV. Sínodos. V. Organismos Vaticanos. VI. Catecismo de la Iglesia Católica. VII. Documentos de Obispos [Internacional]. VIII. Universidad Pontificia Comillas. IX. Algunas aportaciones cristianas. X. Otros documentos [Civiles]. XI. Artículos [Pp. XLVIII-LIII]. XII. Referencias biográficas. XIII. Glosario de Términos.)
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *El factor católico en la política española. «Del nacionalcatolicismo al laicismo»*. Ed. PPC. Madrid, 2006. 332 pp.
- DOCUMENTACIÓN SOCIAL, «Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada». *El desafío de las migraciones*. 121 (oct.-dic. 2000) 343 pp. (Contiene bibliografía, pp. 329-343.)
- *Tercer sector*. 103 (1996) 289 pp. (Contiene bibliografía.)
- ESTRADA, Juan Antonio, «Cristianos en política». PROYECCIÓN (abril-junio 2003), pp. 133-144.
- ESTRUCH, Joan, *Historia oculta del PCE*. Ed. Temas de Hoy. Madrid, 2000. 302 pp.
- FEITO, Lydia, y PINILLA, Ricardo (Coords.), *Atreverse a pensar la política*. «V Jornadas de Filosofía de Comillas, 6 a 9 de marzo de 2000». Col. «Serie V: Documentos de Trabajo», 38. Ed. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2001. 123 pp.

- FROSINI, Giordano, *La política, la Chiesa, il cristiano*. Ed. Casale-Monferrato (AL). Portalupi, 2003. 207 pp.
- FUNDACIÓN GABRIEL VÁZQUEZ, *El compromiso secular*. Ed. Edicep. Valencia, 2000. 257 pp.
- GARCÍA DE ANDOIN, Carlos, *Laicos y cristianos, iglesia en el mundo*. Col. «Cristianismo y sociedad», 92. Ed. HOAC. Madrid, 2004. 351 pp.
- GARCÍA MARZÁ, Domingo, y GONZÁLEZ, Elsa (Eds.), *Entre la ética y la política*. «Éticas de la sociedad civil». Col. «e-Humanitats», 1. Ed. Publicacions de la Universitat Jaume I. Castellón. 2003, cuaderno de 15 pp. y CD-ROM. (Son las Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía. Material para la reflexión y la crítica acerca de la relación entre lo deseable y lo posible a la hora de responder a los retos que plantea una sociedad que merezca el calificativo de justa.)
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio, *Ética, política y utopía*. Col. «Política». Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 2001. 334 pp.
- GAUTHIER, David, *La moral por acuerdo*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2000. 477 pp. 1.^a en 1996. (Para pensar cómo la lucha por el beneficio mutuo y la justicia puede reportar distintas utilidades al individuo).
- GÓMEZ HERAS, José María, *Ética y hermenéutica* «Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana». Col. «Razón y sociedad», 10. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 2000. 537 pp.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario (Ed.), *La Iglesia en España (1950-2000)*. Ed. PPC. Madrid, 2000. 429 pp.

- *La palabra y la paz*. (1975-2000) Ed. PPC. Madrid, 2000. 504 pp. (Revisión de los últimos años. Énfasis en la transición.)
- GONZÁLEZ MONTES, Adolfo, *La presencia de los cristianos laicos en la vida pública*. «Exhortación pastoral a dar testimonio de la fe católica en la sociedad». Ávila, 2002. 47 pp.
- GONZÁLEZ MORALEJO, Rafael, *El Vaticano II en taquigrafía*. «La historia de la "Gaudium et Spes"». Col. «Estudios y Ensayos-Historia». Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2000. 224 pp.
- HABERMAS, Jürgen. *La constelación postnacional*. «Ensayos políticos». Ed. Paidós Ibérica. Barcelona, 2000.
- HÖFFNER, Joseph Cardenal, *Manual de Doctrina Social Cristiana*. «Edición y Notas de Lothar Roos». Ed. Herder. Barcelona, 2001. 282 pp. (También: Ed. Rialp. Madrid, 1964. 367 pp. 3.^a ed. Madrid, 1983. *La dottrina sociale cristiana*. Edizioni Paoline. Cinisello Balsamo [Milano], de la 8.^a ed. alemana de 1983. Prólogo italiano de 1985. Roma, 1989. 5.^a ed. italiana.)
- HURTADO SÁNCHEZ, José, «La acción católica obrera y el compromiso político». *COMMUNIO*. «Revista semestral publicada por los dominicos de la Provincia de Andalucía (España)». XXXVIII/1 (enero-junio, 2004), 47-78.
- JÁUREGUI, Gurutz. *La democracia planetaria*. Ed. Nobel. Oviedo, 1997. 226 pp. (Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2000.)
- JÁUREGUI, Ramón, y GARCÍA DE ANDOIN, Carlos (Eds.), *Tender puentes*. «PSOE y mundo cristiano». Col. «Palimpsesto.

Memoria del cristianismo, memoria humana», 13. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2004. 480 pp. (Prólogo de Rodríguez Zapatero. Epílogo de Antonio Guterres y testimonios de Obiols, Bono, Alfonso Guerra, Tierno Galván, Eguiagaray, V. M. Arbeloa, Almunia, Peces Barba. Sauquillo [sic], Reyes Mate, Mardones. Adela Cortina...)

LABOA, Juan María, *Los años que vivimos peligrosamente*. «Leción inaugural del curso académico 2004-2005 de la Universidad Pontificia Comillas. Pronunciada el 29 de septiembre de 2004». Ed. Univ. Pont. Comillas. Madrid, 2004. 44 pp.

LAÍN Z, Jesús, *Adiós, España*. «Verdad y mentira de los nacionalismos». Ed. Encuentro. Madrid, mayo 2004. 830 pp. 3.ª ed. (1.ª ed. feb. 2004.)

LUBAC, Henri de, *El drama del humanismo ateo*. Col. «Ensayos», 58. Ed. Encuentro. Madrid, 2002. 277 pp. 2.ª ed. corregida. (Tb.: Col. «Sol y luna». Ed. EPESA, Madrid, 1949. 1.ª ed. 462 pp.)

MARDONES, José M.ª. (Dir.), *10 palabras claves sobre movimientos sociales*. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 2002. 361 pp. 2.ª ed. (Bibliografía: pp. 347-357). 1.ª ed. en 1996.

— Recuperar la justicia, «Religión y política en una sociedad laica». Col. «Presencia Teológica», 139. Ed. Sal Terrae. Santander, 2005. 269 pp.

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo, *El compromiso cristiano*. «Cristianos en el mundo». Col. «Trazos». Ed. San Esteban. Salamanca, 2004. 139 pp.

MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio, *Ética y fe cristiana en un mundo plural*. Ed. PPC. Madrid, 2005. 117 pp.

- METZ, Johann Baptist, *Dios y tiempo*. «Nueva teología política». Ed. Trotta. Madrid, 2002. 245 pp.
- MONCHO I PASCUAL, Joseph R., *Ética de los derechos humanos*. Ed. Tecnos. Madrid, 2000. 173 pp.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano, «Laicidad, laicismo y catolicismo en la España del siglo XX» en AGUA, Agustín del (Ed.). *Aconfesionalidad del Estado, laicidad e identidad cristiana*. «II Encuentro Interdisciplinar de profesores universitarios, investigadores y profesionales católicos. Salamanca, 22-24 de junio de 2005». Col. «Laicos y Misión. Encuentros Interdisciplinarios», 2. Subcomisión Episcopal de Universidades. Conferencia Episcopal Española. Ed. EDICE. Madrid, 2006. 418 pp. Pp. 80-104.
- NAVARRO-VALLS, Rafael, y PALOMINO, Rafael, *Estado y Religión*. «Textos para una reflexión crítica». Ed. Ariel-Derecho. Madrid, 2003. 475 pp. 2.ª ed. actualizada. (1.ª ed. en 2000.)
- NEGRO (PAVÓN), Dalmacio, *Lo que Europa debe al cristianismo*. Col. «Monografías». Ed. Unión Editorial. Madrid, 2004. 337 pp.
- OLLER I SALA, M. Dolors, *Mística y compromiso sociohistórico*. Ed. Cristianisme i Justicia. Barcelona, 2003. 64 pp.
- OLLERO, Andrés, «Un Estado laico. Apuntes para un léxico argumental, a modo de introducción». PERSONA Y SOCIEDAD 53 (2005) 21-53. (Ver fichero.)
- OSUNA (FERNÁNDEZ-LARGO), Antonio, *Teoría de los derechos humanos*. «Conocer para practicar». Ed. San Esteban. Salamanca, 2001, 280 pp.
- PÉREZ CALVO, Alberto, *Estado, nación y soberanía*. «Problemas actuales en Europa». Publicaciones del Senado. Madrid, 2000. 475 pp.

- PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, Juan José, y RICO PAVES, José (Dirs.), *Terrorismo y nacionalismo*. «Comentario a la Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española Valoración...». Col. «Estudios y ensayos. Serie Pastoral», 82. Ed. BAC. Madrid, 1995. 500 pp.
- PONTIFICIA COMISIÓN «IUSTITIA ET PAX». *Agenda Social*. «Colección de Textos del Magisterio». Librería Editrice Vaticana. Città del Vaticano, 2000. 235 pp.
- RAGUER, Hilarí, *La pólvora y el incienso*. «La Iglesia y la Guerra Civil Española». Ed. Península. Barcelona, 2001. 478 pp.
- RIVA, Franco, y RIZZI, Marco, *La política e la religione*. Col. «I Grandi Piccoli», 31. Edizioni Lavoro. Roma, 2000. 271 pp.
- ROCCO, D'Ambrosio, *Ensayo de ética política*. Trad. del italiano: La vigna di Nabot por Pedro Miguel García Fraile. Col. «Estudios y ensayos BAC» 84. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2005. XIX, 104 pp. [Bibliografía: p. XIII-XIX].
- RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos, *Estado contra mercado*. Ed. Taurus. Madrid, 2000. 138 pp.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José, *Conciencia social, conciencia ciudadana en los 50 años del Instituto Social León XIII*. «Lección inaugural del curso académico 2000/2001». Univ. Pont. de Salamanca-Inst. Soc. León XIII. Madrid, 2000. 49 pp.
- SARTORI, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* Ed. Taurus. Madrid, 2003. 478 pp.
- SCHIMITT, Carl, *Teología Política*. «Cuatro ensayos sobre la soberanía». Ed. Struhart & Cia. Buenos Aires, 2004. 90 pp.

- *Catolicismo y forma política* «Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Ruiz Miguel». Ed. Tecnos. Madrid, 2000. XLII+49 pp.
- SERRANO OCEJA, José F. (ed.), *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2001, 823 pp.
- SOUTO COELHO, Juan (Coord.), *La Doctrina Social de la Iglesia*. «Manual Abreviado». Biblioteca de Autores Cristianos-Fundación Pablo VI. Madrid, 2002. 563 pp. 2.^a ed. actualizada y ampliada.
- TAYLOR, Charles, *La libertad de los modernos*. Traducción de Horacio Pons. Ed. Amorrortu. Buenos Aires-Madrid, 2005. 304 pp.
- TORTELLA, Gabriel, *La Revolución del siglo xx*. Ed. Taurus. Madrid, 2000. 429 pp.
- TOSO, Mario, *Democrazia e libertà*. «Laicità oltre il neo illuminismo postmoderno». Col. «Biblioteca di Scienze Religiose», 196. Ed. LAS. Roma, 2006. 248 pp.
- *Umanesimo sociale* «Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni». Col. «Biblioteca di Scienze Religiose», 168. LAS. Roma, 2001. 453 pp.
- *Verso quale società?* «La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità». Col. «Biblioteca di Scienze Religiose», 157. LAS. Roma, 2000. 491 pp.
- TOURAINÉ, Alain, *Un nuevo paradigma*. «Para comprender el mundo de hoy». Trad. de Agustín Tobajas y María Tabuyo. Ed. Paidós. Barcelona, 2006. 271 pp.

- TRÍAS, Eugenio, *Política del límite*. Col. «Argumentos». Ed. Anagrama. Barcelona, 2005. 164 pp. (Ver reseña y fichero.)
- VALLÉS, J. M., *Ciencia Política*. «Una introducción». Ed. Ariel. Barcelona, 2000. 443 pp.
- VELASCO CRIADO, Demetrio, *Los Derechos Humanos y la Doctrina Social de la Iglesia: del anatema al diálogo*. «Cuadernos de Teología Deusto», 24. Ed. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000, 89 pp.
- VERGÉS RAMÍREZ, Salvador, *Derechos y libertades hoy*. «Evolución y progreso». Col. «Nuevo Diálogo», 15. Ed. San Pablo. Madrid, 2000. 355 pp.
- VILLAPALOS, Gustavo, y SAN MIGUEL, Enrique. *El evangelio de los audaces*. «Diez gobernantes que ejercieron el poder sin renunciar a sus creencias». Ed. Libros libres. Madrid, 2004. 255 pp.
- VOEGELIN, Eric, *La nouvelle science du politique*. Paris, Seuil, 2000, 270 pp. Trad. del inglés: *The New Science of Politics*. «An Introduction». (Conferencias de 1951. Interpretó la catástrofe totalitaria en términos teológicos, viendo en la herejía gnóstica el origen de la crisis de la modernidad.)
- WALZER, Michael, *Razón, política, pasión: tres defectos del liberalismo*. «Conferencias Max Horkheimer». Col. «La balsa de la medusa», 143. Ed. A. Machado Libros. Bobadilla del Monte (Madrid), 2004. 99 pp.
- ZAMORA, José Antonio (Coord.), *Radicalizar la democracia*. «Sociedad civil, movimientos sociales e identidad religiosa». Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 2001. 333 pp. (Conferencias del Foro «Ignacio Ellacuría»: Solidaridad y Cristianismo.)

En torno a los conceptos de sociedad civil y democracia participativa.)

ZIZEK, Slavoj. *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Trad. de Antonio Gimeno. Ed. Pre-Textos. Valencia, 2002. 215 pp.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

	EUROS
N.º 93 Comentarios al Documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas» (Enero-marzo 2000)	9,91
N.º 94 La Trinidad (Abril-junio 2000)	9,91
N.º 95 Cuestiones actuales de Teología de la Caridad..... (Julio-septiembre 2000)	9,91
N.º 96 La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas (Octubre-diciembre 2000)	9,91
N.º 97-98 Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria..... (Enero-junio 2001)	13,22
N.º 99 La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho (Julio-septiembre 2001)	10,16
N.º 100 Teología de la caridad: cien números de CO-RINTIOS XIII (Octubre-diciembre 2001)	10,16
N.º 101 Retos y caminos de actuación ante la problemática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia..... (Enero-marzo 2002)	10,46
N.º 102 Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experiencias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-junio 2002)	10,46
N.º 103-104 Migraciones, pluralismo social e interculturalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia (Julio-diciembre 2002)	10,46
N.º 105 Coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia. Encuentro Nacional de delegados episcopales y responsables de la acción caritativa y social en la diócesis (Enero-marzo 2003)	10,82
N.º 106 Una nueva imaginación de la caridad (Abril-junio 2003)	10,82

	EUROS
N.º 107-108 Desarrollo de los pueblos y caridad (Julio-diciembre 2003)	14,40
N.º 109 Modelo de vida: consumo, consumismo y caridad (Enero-marzo 2004)	10,82
N.º 110 Cultura de la solidaridad y caridad política (Abril-junio 2004)	10,82
N.º 111 La Iglesia en Europa desde la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II (Julio-septiembre 2004)	10,82
N.º 112-113 ¿Hacia dónde va el Estado de Bienestar? Debate sobre el bien común y sus media- ciones. XIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre 2004-marzo 2005)	10,82
N.º 114-115 Mediación-reconciliación «por una pasto- ral de justicia penitenciaria» (Abril-septiembre 2005)	10,82
N.º 116 «La presencia de la Iglesia en una sociedad plu- ral». XIV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-diciembre 2005)	10,82
N.º 117-118 De Camino hacia «Deus caritas est» (Enero-junio 2006)	11,50
N.º 119 El compartir fraterno (Julio-septiembre 2006)	11,50
N.º 120 «El amor como propuesta cristiana a la socie- dad de hoy». Reflexiones a partir de la Encíclica <i>Deus caritas est</i> . XV Curso de forma- ción de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-diciembre 2006)	11,50
N.º 121 Testigos de la dignidad del pobre en un nuevo mundo (Enero-marzo 2007)	11,50
N.º 122 La actual situación democrática en España. Su base moral (Abril-junio 2007)	11,50

CORINTIOS

revista de ecología y pastoral de la caridad

XIII

Apellidos

Nombre

Dirección

Población

C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual **29 euros**.

FORMA DE PAGO:

- Talón bancario adjunto a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Giro postal núm. a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Orden de pago por domiciliación bancaria.

ORDEN DE PAGO POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Revista/Publicación

Nombre del Banco

Dirección Código Postal

Población Provincia

* N.º de entidad (4 dígitos): |_|_|_|

* N.º de sucursal (4 dígitos): |_|_|_|

* Dígito control (2 dígitos): |_|

* N.º de cuenta (10 dígitos): |_|_|_|_|_|_|_|_|_|

Nombre del titular de la cuenta

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de

les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente
(firma del titular)

NOTA: Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.