

## *Cristianismo y democracia integral*

La idea de una democracia integral ha sido lanzada recientemente entre nosotros por Gregorio Peces-Barba Martínez, al comentar de modo original la filosofía política de un gran pensador cristiano<sup>1</sup>.

Esta idea está llena de sentido, por lo cual puede promover un intenso dinamismo renovador en el futuro inmediato de nuestra sociedad. El joven profesor y tribuno pretende fundir en ella el concepto de democracia formal (soberanía de la ley como expresión de la voluntad general y respeto a los derechos fundamentales de la persona) con el de democracia real (organización socialista de la economía, del poder y de la cultura). Tales conceptos evocan de manera aproximada las dos formas de Estado típicas del oeste y del este de Europa, basadas respectivamente en el predominio de la libertad política y de la igualdad social, cuya tensa y duradera confrontación parece reclamar ya su definitiva síntesis.

Por otra parte, aunque dicha idea es puramente racional y secular, Peces-Barba conecta la democracia integral con la teoría personalista de inspiración cristiana. Lo cual, desde luego, no tiene nada de incongruente o arbitrario. Pues la democracia europea, en sus diversas formas, no nació ciertamente de la nada sino de la cultura occidental, grecorromana y germánica, fecundada por la semilla del evangelio a través de múltiples y complejas mediaciones históricas. Y ello a pesar de todos los obstáculos, retrocesos y traiciones que se pueden comprobar en la historia de la Iglesia frente al progreso del genuino espíritu democrático. Esto hay que afirmarlo desde ahora con toda nitidez.

1. Cf. su libro *Persona, Sociedad, Estado. Pensamiento social y político de Maritain*. Madrid 1972, 234-70.

Por la misma razón, los cristianos actuales deben sentirse especialmente llamados a colaborar, junto con los no creyentes, en la reconstrucción de la futura sociedad democrática, como por una profunda exigencia de su propia conciencia cristiana. Y así les urge reflexionar sobre las raíces evangélicas de la democracia moderna en sus diversos niveles de expresión, como son el movimiento liberal y el movimiento socialista. La ineludible integración de estas dos grandes corrientes históricas en la nueva democracia puede ser justificada fácilmente desde un punto de vista teórico. Se trata, en realidad, de dos momentos sucesivos en el desarrollo dialéctico de la idea de libertad.

En su acepción más amplia y general, democracia equivale a gobierno popular. Implica, pues, un pueblo libre que se gobierna a sí mismo para realizar su propio destino. Sin embargo, no podemos concebir un pueblo libre si no son libres los hombres que lo integran. De aquí se sigue ya la necesaria conexión entre democracia y espíritu liberal.

Mas los miembros de una comunidad política no son realmente libres si no participan en forma equitativa, según su igual dignidad, de los bienes comunitarios, que principalmente consisten en el bienestar material, el poder de decisión y la formación cultural. Pues en caso contrario, los que participen poco de tales bienes quedarán totalmente sometidos a los privilegiados. En consecuencia, tampoco hay verdadera democracia donde falta una estructura socialista en sentido fundamental.

Todo esto parece obvio. Ahora debemos mostrar cómo la democracia moderna brotó históricamente de la inspiración evangélica, por lo que sus postulados fundamentales están en esencial armonía con la vocación política de los cristianos.

## I. SEMILLA DE LIBERTAD

Si buscamos las fuentes de la democracia moderna junto a las raíces de nuestra cultura occidental, podremos observar que aquéllas son múltiples. Así encontramos ante todo la pasión clásica por la libertad de griegos y romanos, como también el salvaje espíritu de independencia que animaba a los pueblos germánicos primitivos. No obstante, parece que el influjo decisivo fue el del cristia-

nismo, como elemento configurador de la unidad espiritual de Europa que cuajó en la alta Edad Media.

Hoy día, dada la extensión y el empuje de los movimientos liberacionistas cristianos, a pesar de su carácter minoritario, resulta un tópico decir que el evangelio fue semilla de libertad. De ello nos convence, por lo pronto, la vida de muchos cristianos comprometidos y entusiastas. Además, existe un reciente y fino estudio exegético sobre el tema, debido a la pluma de Ernesto Käsemann, que merece ser leído y meditado con la mayor atención <sup>2</sup>.

Según este autor, la fisonomía humana de Jesús es la de un espíritu netamente liberal, sin mengua de su piadosa sumisión a la voluntad del Padre. Así lo manifiesta la actitud de soberana independencia frente a la letra de la ley y de las tradiciones judías, la insobornable crítica de las convenciones establecidas, la cordial acogida a los proscritos y marginados sociales, la universalidad de su llamada a participar en el reino de Dios, el profundo sentido humanitario que no sacrifica jamás el hombre a las prescripciones formales.

Por eso ya el evangelio de Marcos, que es sin duda el más antiguo de los cuatro, escrito en la comunidad cristiana de Roma, contiene ante todo un vibrante mensaje de libertad. Jesús se revela en dicho texto como el definitivo libertador de la humanidad frente al poder del demonio y de la muerte, no tanto por sus palabras como por su intensa acción liberadora. Así a través de las innumerables expulsiones de malos espíritus, curación de diversas enfermedades y dominio sobre los elementos diabólicos del cosmos, el viento y las olas agitadas por la tempestad.

Del mismo modo la teología de Pablo, basada en su experiencia personal y en algunos himnos litúrgicos primitivos, exalta a Cristo como supremo libertador de todas las servidumbres humanas (Gal 5, 1. 13; 1 Cor 7, 22; 1 Cor 3, 17, etc...). El ha vencido al pecado y a la muerte, como también nos libera del yugo de la vieja ley mosaica. En contraposición a ésta última, la nueva ley de Cristo es ley de libertad en el Espíritu del Señor (2 Cor 3, 17). Y ese mismo Espíritu aparta de los cristianos toda ansiedad, a la vez que les hace sentirse libres como verdaderos hijos de Dios (Rom 8, 15).

2. *La llamada de la libertad*. Salamanca 1974.

Parece que la Iglesia primitiva vivió de hecho una inmensa experiencia de libertad, sobre todo en el ámbito de la comunidad helenística, como testimonian las dos epístolas a los corintios. El reino de Dios había irrumpido ya entre los hombres y el evangelio se propagaba vertiginosamente por todo el imperio romano. Los primeros cristianos se sentían soberanamente libres, aunque su libertad no era libertinaje, ya que se traducía en espíritu de abnegado sacrificio en el servicio fraternal. Y esa seguridad de estar definitivamente liberados les permitió afrontar con indomable valor las persecuciones de los césares, puesto que vivían ya con Cristo en el nuevo mundo de la resurrección. Era, por lo tanto, una libertad escatológica, que vivida en el tiempo se proyectaba en la eternidad.

2. Es cierto que esta primera embriaguez de la libertad cristiana pasó pronto. La plena manifestación del reino de Dios se retrasaba cada vez más y las persecuciones pusieron a dura prueba la fidelidad al evangelio de la cristiandad naciente. Cuando pasó la era de los mártires, esa Iglesia se vio libre de la cruel y duradera opresión de la Roma imperial. Poco después se insertó en las estructuras de dominio del mismo imperio romano, para bien y para mal, según la ambigüedad de todos los procesos históricos. Entonces se enervó el impulso primigenio de la libertad cristiana, que fue traicionado en gran parte, aunque a la vez su espíritu comenzó a irradiar en la cultura y en las instituciones sociales.

Así, el cristianismo convertido en religión dominante perdió su primera sencillez al rodearse de prestigio, poder y riqueza. Esto le llevó a endurecer su sistema dogmático y su disciplina canónica, forjada según los módulos del antiguo derecho quirritario. La Iglesia se hizo segura de sí misma e intransigente, lo cual le indujo a perseguir a sus propios disidentes internos como herejes y a los judíos como enemigos de la fe, al mismo tiempo que discriminaba a los paganos.

Y, sin embargo, es cierto también que los principios cristianos fueron humanizando cada vez más todo el viejo *ius civile* en continuidad de la influencia estoica. Ello se manifestó principalmente en las normas que regulaban los contratos y la vida familiar, como también en la legislación penal. Muy en particular, la eficacia del evangelio se revela en el mejoramiento progresivo de la condición de los esclavos, hasta la total abolición de la esclavitud.

Sabido es que sobre esta institución se asentaba toda la sociedad

pagana. En la ciudad antigua existía una división tajante y radical entre los hombres libres o ciudadanos y los esclavos. Aquéllos disfrutaban de derechos iguales reconocidos por la ley, mientras que éstos carecían de todo derecho. El esclavo era una cosa en manos de su amo, que disponía de él a su antojo, pudiendo hasta venderlo o castigarlo con la muerte. En cambio, él no podía comprar o vender por sí mismo ni poseer nada en propiedad, ni casarse sin permiso del amo, que también estaba autorizado a vender por separado como esclavos a su mujer y a sus hijos. Ciertamente es que las costumbres familiares y la doctrina estoica fueron humanizando, en parte, la lastimosa condición de los esclavos ya en la Roma clásica.

El cristianismo de la edad apostólica no soñó siquiera en abolir la esclavitud, que parecía entonces una institución natural y definitiva. Por otra parte, la tensa espera del inminente fin del mundo no inducía, desde luego, a cambiar las estructuras sociales. Ello, no obstante, Pablo de Tarso piensa ya que el hombre libre y el esclavo son iguales, pues ambos han sido liberados igualmente por Jesucristo y son esclavos del mismo y único Señor, por lo cual deben aspirar al mutuo servicio en caridad fraterna (1 Cor 7, 22; Gal 3, 28; 5, 13). Al mismo tiempo exige a su discípulo Filemón que trate a Onésimo como a un hermano querido (Phil 8, 20). Y este Onésimo era un esclavo prófugo de Filemón que volvía a casa de su amo después de convertido a la fe cristiana por el mismo Pablo.

Después que el cristianismo llegó a prevalecer en el mundo mediterráneo, las leyes imperiales protegieron cada vez más a los esclavos, reconociendo su derecho a la vida, a la integridad física y moral y al peculio personal. Un momento culminante de ese proceso lo marca la compilación de Justiniano. Este emperador cristiano declara que todos los hombres son iguales (Nov 5, 2), a la vez que se proclama a sí mismo *fautor libertatis* (C. 7, 7, 2, 2). Aunque todavía no abolió radicalmente la esclavitud, limitó las causas de ésta e introdujo nuevas formas de liberación de los esclavos. También prohibió terminantemente cualquier sevicia o crueldad contra ellos<sup>3</sup>.

Aquí encontramos un claro ejemplo histórico de cómo se realizó

3. Cf. JUAN IGLESIAS, *Derecho Romano. Instituciones de derecho privado*. Barcelona 1958, 93-6.

la revolución cristiana en el mundo. Esta no aconteció en general mediante el cambio instantáneo y efímero de estructuras, sino a través del profundo influjo sobre las conciencias que acaba transformando las instituciones desde dentro.

Por lo que se refiere a la organización política, el imperio romano fue netamente totalitario, como todos los grandes imperios de la antigüedad. En su ámbito existió una cierta libertad jurídica, consistente en iguales facultades de derecho privado para los ciudadanos. Pero éstos quedaban siempre totalmente subordinados a la comunidad, según la máxima *salus publica suprema lex*.

Bajo los césares paganos, ese totalitarismo no conoció de hecho ningún límite, ya que se les tributaba honores divinos. El culto al emperador era, en realidad, la institución jurídica fundamental del Estado. Por eso no se podía concebir la más mínima discrepancia frente a la voluntad imperial sin caer en impiedad y traición.

Después de Constantino, las cosas cambiaron algún tanto. Es cierto que el derecho público romano conservó aún entonces su rigidez autoritaria. Sin embargo, los mártires habían derramado demasiada sangre en defensa de la libertad cristiana, según el principio de que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres (Act 5, 29). Con ello el cristiano se encontró ya dividido entre dos lealtades, la que debía a la ciudad terrestre de los césares y la que debía a la ciudad de Dios, representada en este mundo por la Iglesia. Aquí hay que encontrar el verdadero origen del derecho a la libertad de conciencia, el primero entre los fundamentales que fue históricamente reivindicado y abrió camino a todos los otros.

Desde ese momento, el ejercicio de la autoridad imperial se vio de hecho limitado por la autoridad moral de la Iglesia, sobre todo a través de sus grandes obispos, como Ambrosio, Agustín o Gregorio Magno.

3. Un proceso parecido se dio en los reinos cristiano-bárbaros que se formaron a la caída del imperio de occidente.

La Iglesia evangelizó y civilizó a los feroces pueblos germanos, que junto con la fe cristiana recibieron también de ella gran parte de la cultura latina y del derecho imperial. Sus pastores moderaron la autocracia de reyes y jefes militares, actuando frecuentemente como árbitros entre ellos y el pueblo.

Por lo demás el mismo clero, al integrarse en esta nueva sociedad, participó también en su sistema racista de castas y en la orga-

nización feudal del poder político. Esta última se basaba, como es sabido, en la propiedad territorial y en una gran variedad de vínculos pactados entre los señores de la tierra y los siervos que la cultivaban. Muchos obispos y abades, al acumular amplias posesiones, llegaron a convertirse en grandes señores feudales, lo cual trajo consigo la relajación de la disciplina eclesiástica. No obstante, es cierto que la Iglesia procuró mejorar la suerte de los siervos y fomentó la fraternidad entre los diversos estratos sociales de aquella Europa jerárquica, en la que dominaban aún las costumbres bárbaras.

En el siglo XI tuvo lugar la reforma gregoriana, que conmovió desde dentro el régimen feudal e inició su ulterior transformación.

La cristiandad occidental estaba encuadrada entonces en el Sacro Romano Imperio Germánico, sobre la base de una ideología teocrática. Su cabeza era el emperador de Alemania, monarca de derecho divino y supremo señor feudal, que se consideraba legítimo sucesor de los césares romanos. De él dependían como vasallos no sólo la mayoría de los reyes y príncipes cristianos, sino también los muchos obispos y abades que poseían tierras del imperio. Por eso el mismo emperador, a la vez que concedía los feudos eclesiásticos, designaba los titulares de los obispados y abadías correspondientes, mediante la investidura de la mitra, el anillo y el báculo. Esto daba lugar a muchos lamentables abusos, por la presión de las familias feudales y la venta real de los cargos eclesiásticos (simonía).

Frente a esta triste situación se levantó la enérgica voz del Papa Gregorio VII, en nombre de la libertad de la Iglesia, como nueva forma de la *libertas christiana*. Después de muchas vicisitudes y alternativas, la querrela de las investiduras terminó con la neta afirmación de la supremacía del poder espiritual del Papa sobre la cristiandad. Claro está que con ello no acabó definitivamente el feudalismo. De momento se introdujo un nuevo feudalismo eclesiástico y clerical, cuyo vértice era el pontífice romano. Mas la situación que así se creó era ya muy distinta de la anterior.

Se ha dicho con plena razón que la reforma gregoriana, en pro de la libertad de la Iglesia, fue la primera gran revolución de occidente, dadas las profundas transformaciones sociopolíticas que trajo consigo. Por lo pronto quedó destruída la fundamentación teocrática del imperio como monarquía de derecho divino, lo cual

quebrantó decisivamente el absolutismo de su poder político. Asimismo quedó limitada la autocracia de los reyes cristianos, pues los Papas fueron con frecuencia árbitros en sus querellas mutuas, como también entre ellos y sus vasallos. Esto favoreció la emancipación de los feudales menores, después la de las villas y ciudades, corporaciones y gremios profesionales. De aquí se siguió el fomento de la industria artesana y del comercio, a la vez que la celosa defensa de los fueros urbanos y de los estatutos corporativos<sup>4</sup>.

Desde esta época se afirmó comúnmente en la cristiandad que el poder de los reyes y príncipes no procede directamente de Dios, sino a través del pueblo, mediante un pacto implícito por el que el príncipe se obliga a gobernar según justicia y el pueblo a obedecer bajo esa condición. Tal fue la doctrina defendida por Manegold de Lauthembach durante la lucha de las investiduras, como puede verse en su famosa *Epistola ad Gebehardum*. Aquí se expresa ya con toda nitidez la fundamentación democrática esencial de la autoridad.

En pleno siglo XIII, bajo el nuevo orden consolidado de la hegemonía papal, Tomás de Aquino dirá que el príncipe es el vicegerente de la multitud, que actúa en nombre de ésta para realizar el bien común (I-II, q. 90, a. 3). Como régimen político ideal propone la monarquía templada por la amplia participación del pueblo, que elige libremente de su seno a todos sus gobernantes, sin excluir al propio monarca (I-II, q. 105, a. 12).

Esta mentalidad democrática se acentúa mucho hacia fines de la Edad Media, a través del movimiento conciliarista de los siglos XIV y XV. Como es sabido, dicho movimiento pretendía la reforma total de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros, frente a la relajación general entonces dominante. Su doctrina afirmaba que el poder eclesiástico radical pertenece a todo el pueblo cristiano, el cual lo ejerce a través de sus representantes reunidos en concilio ecuménico. Esta asamblea debería elegir al Papa y podría deponerlo después si se mostraba indigno del supremo oficio pastoral.

Aunque la doctrina conciliarista se refería directamente a la Iglesia, de manera indirecta repercutió también en la filosofía política, como no podía menos de ocurrir, dada la íntima conexión que aún existía entre la comunidad cristiana y el mundo secular.

4. Cf. JOSÉ COMBLIN, *Teología de la revolución*. Bilbao 1973, 158-63.

Fue entonces cuando Marsilio de Padua escribió su *Defensor Pacis*, donde defiende la teoría del radicalismo democrático.

Según el célebre rector de la Universidad de París, el poder legislativo compete de suyo a todo el pueblo o a su parte principal en cualquier comunidad política. En cambio, los príncipes o magistrados no son sino meros ejecutores de la voluntad manifestada en la ley escrita. Estos sólo pueden ejercer legítimamente su cargo si han sido expresamente elegidos por el pueblo, que en todo momento puede revocar su mandato y también puede castigarlos si no fueron fieles al mismo.

Ideas muy parecidas encontramos en las obras del teólogo franciscano inglés Guillermo de Ockham.

4. En notable contraste con esta evolución ideológica, el renacimiento conoció una nueva e inusitada concentración del poder político en manos de los príncipes, por lo cual llegó a ser la época clásica del absolutismo.

Ello fue, sin duda, inevitable, ya que sólo una autoridad fuerte y centralizada podía consolidar los diversos estados nacionales, que alcanzan entonces su plena madurez histórica. Y esta función la realizó de hecho el poder monárquico, que prevaleció poco a poco sobre los nobles, las ciudades y la misma Iglesia, como instancia soberana y absoluta de decisión. A ello contribuyó igualmente el redescubrimiento del derecho público romano, que identificaba la voluntad del príncipe con la ley. En fin, las ideas luteranas y anglicanas, al no distinguir netamente la Iglesia de la comunidad política, acaban por atribuir también a los reyes y señores temporales la suprema potestad eclesiástica.

Los teólogos de la contrarreforma católica hubieron de enfrentarse con esta enorme concentración de poder discrecional, que introducía el peligro de las mayores arbitrariedades e injusticias. Por eso trataron de definir ante todo con claridad el origen, naturaleza y fin de la autoridad civil o política en comparación con la autoridad espiritual o eclesiástica. En segundo lugar, intentaron limitar los derechos del príncipe con los del pueblo en orden al bien común, lo cual favoreció sin duda un nuevo desarrollo del pensamiento democrático. Para esta doble tarea se apoyaron a la vez en la Biblia y en la doctrina del derecho natural, tan rigurosa como flexible, que había sido actualizada por la renovación del tomismo.

Así Cayetano piensa que tanto la autoridad pontificia como la

real proceden de Dios, aunque de diversa manera. Pues la voluntad pontificia está en el Papa por voluntad expresa de Jesucristo, mientras que la autoridad real está primero en el pueblo por derecho natural y del pueblo se deriva al rey. Y eso porque a la comunidad perfecta libre compete proveerse a sí misma de príncipe, como también puede defenderse de él, castigarlo y deponerlo cuando lo merezca, si usa de su poder para ruina (*De potestate Papae et Concilii*).

Comentando a Santo Tomás, el mismo cardenal dominico dice que la democracia tiene un primado fundamental de derecho natural sobre las otras formas de gobierno, ya que cualquier régimen político se legitima sólo en virtud de una decisión popular anterior al mismo (In II, II, q. 50, a. 1). El pueblo aparece así como el sustrato profundo de la sociedad civil, cuya concreta configuración determina de manera consciente y libre. Con ello encontramos ya claramente afirmada la doctrina de la democracia fundamental o del derecho de autodeterminación política del pueblo, que luego explicarán con mayor precisión los teólogos siguientes.

Entre ellos ocupa un lugar destacado nuestro Francisco de Victoria. Según el maestro dominico de Salamanca, el poder político reside por derecho natural y divino en la república (el conjunto del pueblo), a la cual compete de suyo gobernarse y administrarse a sí misma y dirigir al bien común todos sus poderes. Por lo tanto, si este poder se concentra luego en el rey, es porque la propia república le encomendó su gestión (*De potestate civili*, 5, 7, 10). Mas los magistrados civiles, gobernantes y príncipes no tienen mayor autoridad que la que les concedió la república y sólo dentro de esos límites deben ser obedecidos, según lo determinan las leyes. Si aquéllos gobiernan tiránicamente, pueden ser depuestos por el pueblo, que siempre conserva el derecho natural de defenderse (In II-II, q. 104, a. 5; q. 105, a. 2).

Esta teoría del consentimiento popular como base legítima del gobierno, que constituye el fundamento filosófico clásico de la democracia, será perfeccionada después por los maestros de la Compañía de Jesús, como Roberto Belarmino y Francisco Suárez.

Para el cardenal Belarmino, el poder político existe por derecho natural y divino en toda la multitud del pueblo, integrada por hombres iguales. En cambio, las formas particulares de gobierno son de derecho de gentes, en cuanto establecidas por consentimiento de

la multitud, que puede cambiarlas por razonable causa (*De laicis* 6).

Suárez, por su parte, señala también el primado que tiene la democracia directa sobre las otras formas de gobierno, en virtud del derecho natural negativo y permisivo. Con ello quiere decir solamente que si el pueblo no transfiere el poder político a un rey o a un cuerpo de magistrados, se entiende que lo conserva y que debe ejercerlo por sí mismo (*Defensio fidei*, III, II, 9).

De este modo quedan definitivamente sentadas las bases filosóficas de la autodeterminación política popular, que constituye la democracia en su sentido fundamental<sup>5</sup>.

Los teólogos juristas españoles hubieron de abordar al mismo tiempo los problemas de justicia que planteaba la conquista y colonización de América. Esto les llevó a defender con energía, frente a los desmanes y abusos de los conquistadores, los derechos naturales de los indios en cuanto seres humanos. Así subrayaron sobre todo el derecho a la vida e integridad personal, a la libertad, a recibir la fe sin coacción, al dominio de los bienes materiales y a la autodeterminación política. Tales derechos fundamentales fueron luego reconocidos y regulados con precisión en las leyes de Indias. Para su justificación teórica tienen gran interés las dos relecciones *De Indis* que expusiera Vitoria en Salamanca. También varias obras de Bartolomé de las Casas, en particular las *Treinta proposiciones muy jurídicas*, el *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias* y sobre todo el *De imperatoria seu regia potestate*.

Este último libro desarrolla además la teoría democrática más radical que se sostuvo en su tiempo dentro del ámbito del imperio español. Pues, según el obispo de Chiapa, la autoridad imperial o real dimana de la voluntad de los súbditos, naturalmente libres e iguales. Por otra parte, esa autoridad queda siempre subordinada a la misma voluntad popular, tal como se expresa en las leyes y costumbres, para ejecutar sus mandatos. Sabido es que esta obra no se editó entonces en España, por haberla prohibido la censura real. En cambio fue editada después varias veces en Alemania y Suiza, por lo que pudo influir en la corriente de las ideas democráticas de

5. Para un estudio más amplio de esta corriente doctrinal, cf. José A. LLINARES, *Pacto y Estado. Una justificación racional del poder político*. Madrid 1963, 132-53.

Europa. Hoy se la suele considerar como uno de los antecedentes doctrinales inmediatos del *Contrato Social* de Rousseau.

En definitiva, el principio de la autodeterminación política del pueblo y los derechos fundamentales fueron defendidos constantemente, con mayor o menor radicalismo, por los grandes teólogos y juristas españoles de nuestro siglo de oro. Sin embargo, esta doctrina ejerció escasa influencia en la vida política nacional durante aquel siglo y los siguientes. La razón profunda de ello es que nuestra monarquía estaba empeñada entonces en gigantescas empresas, como eran la colonización de América y la lucha contra el protestantismo en Europa. Tales empresas requerían un poder ejecutivo muy fuerte y centralizado, que llegó a ser prácticamente absoluto en su actividad discrecional.

5. Con todo debemos reconocer que el influjo cristiano decisivo para configurar la democracia fue el de la reforma protestante, principalmente a través del calvinismo.

Ello es cierto a pesar de que los grandes reformadores, como Lutero y Calvino, defendieron la estructura jerárquico y autoritaria de la sociedad, que era necesaria según ellos para refrenar las malas pasiones desatadas por el pecado original. Pero otras ideas protestantes más liberales, que en su primera intención se referían a la vida de la Iglesia, acabaron por configurar definitivamente la filosofía política en virtud de su dinamismo intrínseco<sup>6</sup>.

Así ocurrió en primer lugar con la idea de la libertad del cristiano, en la que tanto insistió Lutero, pues dio título a uno de sus más célebres opúsculos. Para el reformador alemán, esta libertad es ante todo la de la conciencia individual frente a la autoridad eclesiástica, que le impulsa a interpretar la Biblia bajo la directa moción del Espíritu Santo. Sin embargo, pronto se afirmó también esta libertad de conciencia frente al absolutismo de los príncipes, que pretendían imponer su propia confesión de fe a todos sus vasallos, en virtud del axioma *cuius regio eius et religio*.

Tal fue la lucha que mantuvieron intensamente las comunidades reformadas de doctrina calvinista en Francia y en Escocia contra la monarquía católica. Si en Francia lograron esa libertad con el edicto de Nantes, en Escocia consiguieron que acabara por prevalecer su propio credo y su organización eclesiástica. También en Inglaterra lucharon duramente los puritanos no-conformistas contra

6. Cf. COMBLIN, *op. cit.*, 165-72.

la monarquía anglicana, hasta conseguir la ejecución del rey Carlos I.

A la larga, esta dura lucha por la libertad de conciencia quebrantó el absolutismo real, mientras creaba un clima de tolerancia y respeto de las mutuas convicciones. Después de haber reivindicado activamente este derecho fundamental, el primero y más importante de todos, fue fácil reivindicar los restantes. De hecho, los principios puritanos inspiraron la revolución de 1688, que acabó con la monarquía absoluta en Inglaterra e inició el sistema parlamentario. A esta revolución siguió inmediatamente una declaración de derechos (*bill of rights*), que fue el próximo antecedente de todas las ulteriores en la moderna historia constitucional.

Dado este marco histórico, no es extraño que muchos de los escritores llamados monarcómacos (matadores de reyes) en los siglos XVI y XVII, fueran puritanos. Entre ellos Teodoro de Beza, Francisco Hotmann, Felipe du Plessis Mornay (*Stephanus Junius Brutus*), Lamberto Daneau, Juan Knox, Jorge Buchanam, Juan Pownet, Juan Altusio y Juan Milton. Todos ellos se inspiraban principalmente en la Biblia y en la *Institución Cristiana* de Calvino. Su constante obsesión fue limitar la prerrogativa real y defender la autodeterminación popular en lo eclesiástico y en lo político, lo cual contribuyó enormemente a la difusión de las ideas democráticas.

Es cierto que tampoco faltaron entonces monarcómacos católicos, inspirados en la tradición del derecho natural, que incluso fueron en general bastante más radicales que los protestantes. Así Mario Salamonio, Juan Boucher, Guillermo Reynolds y Juan de Mariana. Sin embargo, el contexto político más estático en que vivieron y escribieron limitó considerablemente su influencia<sup>7</sup>.

Otra idea luterana que había de tener gran trascendencia democrática es la del sacerdocio común de los fieles. Pues no debemos olvidar que la reforma fue desde el punto de vista sociológico una revolución de los laicos contra la jerarquía eclesiástica, por lo tanto anticlerical e igualitaria. De aquí nació una viva conciencia de la esencial igualdad de los miembros del pueblo de Dios, que luego se proyectaría en el ámbito secular.

Es cierto que Calvino dio a la comunidad eclesial una constitución aristocrática, presidida por el consistorio de pastores y deca-

7. Cf. LLINARES, *op. cit.*, 167-76.

nos que velaban por la estricta observancia de la disciplina. No obstante, bajo el dinamismo de las ideas igualitarias, varias comunidades puritanas tuvieron de hecho una organización radicalmente democrática, como los independientes y congregacionistas ingleses. Cuando muchos de éstos emigraron luego a Nueva Inglaterra, para escapar a la presión de la iglesia oficial anglicana, intentaron implantar en aquellas tierras de ultramar sus ideales de igualdad, tolerancia y libertad, inspirados por un genuino espíritu evangélico. Ello se manifestó por lo pronto en la organización democrática de muchas colonias, que eran realmente comunidades político-eclesiásticas, con amplia tolerancia para los otros grupos confesionales. Finalmente, aquellos ideales plasmaron en la gran revolución que dio lugar a la independencia de las colonias y al nacimiento de los Estados Unidos de América del Norte en 1776.

Mucho se ha escrito sobre la profunda inspiración cristiana de esta revolución, que sentó definitivamente las bases de la moderna democracia liberal. En todo caso se realizó en un contexto protestante de predominio puritano. Y ese pluralismo religioso que está en el fondo original de la cultura norteamericana fomentó también un ejemplar espíritu de tolerancia de todas las ideas y opiniones.

La libertad cristiana dio entonces impulso a la pasión por la libertad civil y política. La igualdad de los miembros de la Iglesia se proyectó en la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Con ello se alcanzó de hecho en América la cumbre del liberalismo, sin las sangrientas convulsiones que tuvieron lugar en Europa.

Sabido es que las declaraciones de derechos de los diversos estados norteamericanos, en particular la de Virginia, fueron el modelo inmediato de la declaración francesa de 1789. Sin embargo, los textos americanos tienen un estilo más sobrio y concreto, sin la grandiosa retórica ilustrada del texto francés, a la vez que ostentan un matiz marcadamente ético y religioso.

En el actual clima de diálogo ecuménico, los católicos debemos reconocer de buen grado esta inmensa aportación de nuestros hermanos protestantes a la gran causa de la libertad, dentro de la línea de la mejor tradición cristiana.

## II. IGLESIA, LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

1. La síntesis de fe cristiana y liberalismo se realizó sin grandes tensiones en el mundo anglosajón, a un lado y otro del Atlántico. En la Europa continental, por el contrario, la revolución liberal entró en conflicto con las iglesias establecidas y muy en particular con la Iglesia católica, aunque no exclusivamente. Lo cual se comprende a la vez por razones sociológicas e ideológicas.

Ante todo, la institución eclesiástica estaba muy ligada en el continente a la monarquía absoluta, como también al sistema feudal de privilegios, que aún subsistía en gran parte. Esto era debido a su evolución histórica simultánea con la del antiguo régimen y en el seno del mismo. El clero integraba la segunda clase privilegiada, junto a la nobleza, frente al pueblo llano. Por eso los liberales tuvieron que ser aquí anticlericales, a la vez que antiabsolutistas y antif feudales.

Por otra parte, la ideología democrática y liberal estaba impregnada en Europa del racionalismo filosófico de la ilustración, que inspiró la revolución francesa. Mas esta corriente ideológica parecía inconciliable con el dogma cristiano y finalmente conducía al abandono de la fe. El padre del democratismo liberal revolucionario fue sin duda Juan Jacobo Rousseau, a través de su *Contrato Social*. En este libro proclama Rousseau la absoluta autonomía de la voluntad individual como base del orden social. Ello implica ya un individualismo antropocéntrico radical, que descarta cualquier norma trascendente. Los derechos humanos fundamentales aparecen entonces como absolutos e incondicionados. La voluntad general, en cuanto síntesis automática de las voluntades individuales, que surge del contrato social, es la norma suprema de toda justicia. Y así, el liberalismo básico de Rousseau desemboca en un democratismo absoluto de signo voluntarista y positivista. Rousseau afirma también la total independencia de la humana razón frente a cualquier fe revelada o dogma eclesiástico. Esto convierte de suyo la libertad de conciencia en indiferentismo religioso sistemático proclamado como principio, lo cual equivale a negar la función propia de la iglesia. De aquí se seguiría espontáneamente un laicismo militante y agresivo, en el que abundaron los liberales doctrinarios.

Durante todo el siglo XIX, los papas lucharon con firmeza contra

estas ideas radicales que amenazaban destruir el legado cristiano, a la vez que intentaron contener la marea revolucionaria.

Así Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari vos* (1832), reprobó severamente la ilimitada libertad de conciencia que es causa del indiferentismo religioso, la inmoderada libertad de imprenta, la rebelión sistemática contra la autoridad y el principio de separación radical entre la Iglesia y el Estado. Claro está que tales condenaciones han de ser interpretadas en el contexto histórico, donde aquellas ideas eran esgrimidas frecuentemente como armas en la campaña sectaria contra la Iglesia.

La lucha llegó a su mayor intensidad bajo el pontificado de Pío IX y en torno a la revolución de 1848. Este papa fue al principio muy abierto a las ideas liberales e inició una amplia reforma democrática de los estados pontificios. Sin embargo, después de su inevitable huida de Roma durante la revolución, adoptó una actitud más conservadora. En 1864 publicará la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus*, donde vuelve a condenar los errores del liberalismo moderno junto con todas sus raíces doctrinales, naturalistas, racionalistas y panteístas. En particular rechaza la libertad de pensamiento y de opinión, como asimismo la libertad civil de cultos.

Con estos últimos documentos pareció que se abría un abismo insondable entre el catolicismo y el pensamiento democrático y liberal.

2. Mas la tempestad fue amainando poco a poco. Las ideas liberales se extendieron ampliamente por Europa en virtud de una auténtica necesidad histórica de renovación social. Y a pesar de algunos excesos causados por la fiebre de la nueva libertad recién estrenada, trajeron consigo incontables beneficios.

Por lo pronto se acabó en muchos lugares con los injustos privilegios del viejo régimen feudal o se redujeron notablemente, se humanizó el derecho penal y el sistema penitenciario, se promovieron todas las libertades públicas y se estableció un eficaz cuadro de garantías jurídicas contra las arbitrariedades del poder estatal. A la vez se fomentó un inmenso avance de la cultura mediante la libre discusión de todas las ideas y opiniones. La economía alcanzó también un gran desarrollo en virtud de los nuevos descubrimientos científicos y del principio de libre cambio, aunque al mismo tiempo comenzaron las miserias e injusticias de la primera industrialización.

En el orden estrictamente político, algunas doctrinas liberales se mostraron entonces más fecundas que la mitología revolucionaria del contrato social. Así la teoría de Locke y Montesquieu sobre la división de poderes, la de Kant sobre el estado racional de derecho, el humanitarismo de Beccaria o el pragmatismo de Stuart Mill.

El papa León XIII no era desde luego un espíritu genuinamente liberal, como a veces se ha pretendido. No obstante, tenía una amplia visión histórica y una firme voluntad de paz. Y puesto que el clima de controversia ideológica parecía ya más sereno, intentó una primera conciliación de la Iglesia con la democracia moderna. Lo cual hizo tanto a través de sus grandes encíclicas pastorales como de su actividad política y diplomática. A pesar de ello, volvió a condenar tajantemente el liberalismo dogmático y radical.

Este doble punto de vista se refleja con claridad en la encíclica *Immortale Dei* (1885). El papa denuncia en ella la vana calumnia de quienes acusan a la Iglesia de mirar con malos ojos el moderno régimen de los estados. Sin embargo, contraponen a la vez netamente la concepción liberal y la concepción cristiana de la libertad.

Pues la concepción liberal defiende la absoluta autonomía de la voluntad humana, en el orden individual como en el social, sin referencia a ninguna instancia trascendente. De donde se sigue el indiferentismo religioso, el laicismo radical, la revolución permanente y la absoluta libertad para toda clase de ideas. Esta libertad, que desprecia las leyes de Dios y la legítima autoridad humana, más que libertad es licencia. La libertad cristiana, en cambio, tiene por fin la verdadera independencia y promoción del hombre, dentro del marco de las justas leyes que impiden la arbitrariedad del poder.

Pocos años después, el mismo pontífice publicará la encíclica *Libertas* (1888), que profundiza en el sentido de la auténtica libertad. Allí rechaza la absoluta autonomía de la razón humana que propugna el racionalismo naturalista como base de la concepción liberal. Lo cual convertiría al hombre en suprema ley de sí mismo. Por el contrario, el hombre necesita someterse a la ley de Dios, con el auxilio de su gracia, si quiere alcanzar la verdadera libertad, tanto en la vida individual como en la vida social y política. Mas la ley divina se concreta en el orden político a través de las leyes humanas, que así enmarcan necesariamente la libertad del ciudadano. Sobre esta base, el papa acepta las libertades de expresión, de imprenta, de enseñanza y de conciencia, con tal que estén circunscri-

tas por la verdad objetiva y por la ley moral, como normas supremas e intangibles de toda legislación positiva.

Por último, en la encíclica *Rerum Novarum* (1891), defenderá con energía la libertad del trabajador y de las asociaciones laborales, que debe ser protegida por el Estado.

A nivel de política conciliadora, León XIII recomendó con insistencia a los católicos que aceptaran el sistema democrático donde ya estaba establecido y que participasen activamente en el mismo para defender los principios cristianos. Mas sus palabras hallaron escaso eco, ya que entonces recrudecía la lucha entre la Iglesia y el laicismo sectario de los liberales. Por otra parte muchos católicos, clérigos o seculares, identificaban sus intereses de grupo con los sagrados derechos de la religión, lo cual les hacía aferrarse a la posición tradicionalista. Es cierto que por esa época empieza a surgir simultáneamente en diversos países de Europa el movimiento cristianodemócrata, con una preocupación a la vez política y social, para dar cauce a las orientaciones pontificias. Incluso algunos pequeños grupos de cristianos tomaron opciones más radicales, en la línea liberal o socialista. Sin embargo, la inmensa mayoría de los católicos seguían militando en las filas conservadoras y lo mismo hacían, por lo demás, los cristianos evangélicos de Alemania. Esta situación no cambió sustancialmente hasta después de la segunda guerra mundial.

3. El siglo xx se abrió con violentas campañas anticlericales en los grandes países católicos del área mediterránea: Italia, Francia y España. Sobre todo Francia conoció por aquellas fechas el sectarismo de la tercera república, que separó radicalmente la Iglesia del Estado, dispersó las órdenes religiosas y puso graves dificultades a la enseñanza católica. Dadas estas circunstancias, no es extraño que los dos primeros papas de este siglo, Pío X y Benedicto XV, mantuvieran una actitud muy reservada y más bien defensiva frente a las corrientes democráticas.

Pío X se quejó amargamente de la situación de la Iglesia de Francia en la encíclica *Vehementer nos* (1906), donde invita a los católicos franceses a unirse contra las injusticias del gobierno sectario. Pocos años después, dirigió al episcopado francés la carta *Notre charge apostolique* (1910), en la que condenaba el movimiento del Sillon. Este grupo cristianodemócrata, que dirigía el célebre Marc Sangnier, colaboraba con los partidos más radicales, afirmaba la ab-

solta autonomía del cristiano en el orden político y se negaba a defender explícitamente los derechos de la Iglesia. Pío X veía en estos hechos un ejemplo de la guerra contra la Iglesia que pueden hacer a ésta desde dentro sus propios hijos.

A pesar de esta actitud severa e integrista, muy explicable por la fuerte tensión de aquellos años, parece que este papa y el siguiente contribuyeron de manera indirecta al desarrollo del proceso democrático. Y esto en cuanto defendieron con firmeza, desde su perspectiva católica, la libertad de enseñanza y de asociación, cuya vital importancia para una sana democracia no puede ponerse en duda.

Algo distinta fue ya la situación de Pío XI, que hubo de batirse en dos frentes.

Este pontífice, de extraordinario temple y energía, tuvo que resistir las últimas acometidas del radicalismo liberal en varios países, como Méjico y España. De ello es testimonio, en primer lugar, la encíclica *Acerba animi* (1932), dirigida al episcopado mejicano, sobre la necesaria resistencia contra las leyes anticatólicas del gobierno revolucionario de su país. En segundo lugar, la *Dilectissima nobis* (1933), al episcopado, clero y pueblo de España, donde reprobaba las injusticias que sufría la Iglesia bajo la segunda república.

Mas, al mismo tiempo, Pío XI tuvo que enfrentarse directamente con los movimientos antiliberales, nacionalistas o totalitarios que se desarrollaron en Europa entre las dos guerras mundiales.

Ya en una carta al cardenal Andrieu, arzobispo de Burdeos, denuncia los errores de la Acción Francesa, el movimiento tradicionalista y antidemocrático de Charles Maurras, en el que militaban tantos católicos. Su ideología pretendía instrumentalizar a la Iglesia contra la república francesa, pero daba una inaceptable interpretación naturalista y pragmática de la fe cristiana.

Mucha mayor trascendencia tuvo, al final de su pontificado, la encíclica *Mit brennender Sorge* (1937), a los obispos del imperio alemán. En ella condena con firmeza los errores doctrinales del nazismo y las injusticias de su régimen político. En particular, frente al principio de utilidad como criterio jurídico supremo, recuerda que la persona humana tiene derechos imprescriptibles recibidos de Dios, que han de ser defendidos contra cualquier atentado de la comunidad.

Del mismo año es su última encíclica, *Divini Redemptoris*, diri-

gida a todos los obispos del mundo católico, sobre el comunismo ateo. Este sistema sociopolítico, no menos totalitario en la práctica que el nazismo, se había consolidado ya en Rusia veinte años antes, al término de la primera guerra mundial. Y en aquel momento preciso mostraba su furor antirreligioso en la sangrienta persecución a la Iglesia desencadenada durante la guerra civil de España. Pío XI muestra en esta encíclica cómo los principios del materialismo dialéctico tienden a abolir la libertad y los derechos del hombre, defendidos por la doctrina social católica frente al estado colectivista. De este modo el papa Ratti se aproxima cada vez más al punto de vista demoliberal en lucha con la mentalidad totalitaria.

Por otra parte, sus relaciones con el fascismo italiano conocieron diversas alternativas de tirantez y apaciguamiento. En realidad, el sistema político de Mussolini era mucho más flexible y moderado que el de Hitler. Que no faltaron tensiones lo prueba cumplidamente la encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931), en defensa de la Acción Católica contra los ataques fascistas. De 1931 es también la *Quadragesimo anno*, sobre la reconstrucción del orden social. En ella enuncia con claridad y rigor el principio de subsidiariedad, de gran trascendencia democrática, frente a la desmesurada exaltación del estado que entonces reinaba en Italia. Según este principio, así como lo que puede hacer un individuo no lo debe hacer un grupo, tampoco lo que puede hacer un grupo menor lo debe hacer un grupo mayor, incluyendo al Estado que los engloba a todos.

Parece que al final de su vida se preparaba Pío XI a condenar de manera más concreta la estatocracia mussoliniana cuando le sorprendió la muerte.

De hecho, las ideas democráticas habían ganado mucho terreno, después de la guerra de 1914-18, en la conciencia de los cristianos, sobre todo en Francia, Bélgica, Holanda, Suiza, Austria y países escandinavos.

El filósofo Jacques Maritain, después de separarse de la Acción Francesa de Charles Maurras, escribe entre 1930 y 1939 sus primeros ensayos políticos que tendían a una fundamentación cristiana de la democracia, los cuales alcanzarían pronto amplia difusión. Así *Religión y cultura* (1930), *Sobre el régimen temporal y la libertad* (1933), *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad* (1935), *Humanismo integral* (1936), y *El crepúsculo de la civilización* (1939).

En ellos se va perfilando poco a poco la visión de una nueva sociedad democrática, pluralista en lo cultural y en lo ideológico, secularizada en sus instituciones sociales y políticas, pero vitalmente cristiana por el fermento evangélico que se desarrolla en su seno por la acción de los cristianos.

A pesar de todo, era evidente que el sistema liberal clásico estaba en crisis y en parte corrompido. No pocos cristianos tenían muy presente su sectarismo laicista y anticlerical, que renacía de vez en cuando. Al mismo tiempo temían que fuera el trampolín para el comunismo, el gran peligro que entonces amenazaba a la cristiandad desde Rusia y también desde el interior de las democracias continentales. Por eso mismo muchos volvían su mirada con esperanza a los sistemas autoritarios de derechas, a la vez antiliberales y anticomunistas, que por doquier surgieron en Europa entre las dos guerras mundiales.

No podemos negar que en Italia la gran mayoría de los católicos aceptó el régimen fascista de Mussolini y en Portugal la dictadura de Oliveira Salazar. También en Alemania muchos cristianos, protestantes y católicos, apoyaron la dominación nazi, aunque hubiera una minoría de resistentes contra la misma. Fue un lamentable espejismo que duró demasiado tiempo, aunque explicable por las confusas circunstancias de la época. En España duró mucho más todavía, como consecuencia del gran trauma nacional que fue la guerra civil de 1936-39.

4. Las cosas cambiaron radicalmente bajo el pontificado de Pío XII.

Este papa procuró ser rigurosamente neutral desde el principio, como padre común, en el gran enfrentamiento de intereses e ideologías que dividía a Europa cuando él ascendió a la sede apostólica. Muchos pensaron, no obstante, que sus simpatías personales se inclinaban hacia el Eje, dada su nacionalidad italiana y sus conocidas afinidades con la cultura germánica. Mas el hecho cierto e indiscutible es que ya en el primer mensaje solemne que dirigió al mundo, con motivo de su coronación, criticó severamente el sistema totalitario. Tal fue la encíclica *Summi Pontificatus* (1939), que apareció en vísperas de la segunda guerra mundial.

En ella el papa rechaza con decisión la idea de que el Estado no está sujeto a ninguna norma moral trascendente al mismo. Aquí estriba el error del totalitarismo político, que brota de un nacionalis-

mo exagerado y conduce al positivismo jurídico, con la consiguiente destrucción de la verdadera autoridad. Por el contrario, la misión del Estado consiste en facilitar la perfección y felicidad de la persona humana en todas sus dimensiones. La familia es una institución natural dotada de derechos propios, que el mismo Estado debe proteger, en particular el derecho a una educación integral, no exclusivamente patriótica.

Más tarde, cuando el gran marasmo de brutalidad y violencia desencadenado por la guerra parecía anegarlo todo, Pío XII centró toda su enseñanza moral en la constante afirmación de la dignidad de la persona humana y de sus derechos fundamentales, que entonces eran cruelmente violados. Y puesto que en aquellos años habló el papa tantas veces, la documentación sobre el tema es realmente inagotable<sup>8</sup>.

Excepcional interés tiene a este respecto el radiomensaje de Navidad de 1942, que esboza las líneas generales del orden jurídico interno de los estados, necesario para asegurar el equilibrio nacional e internacional.

Según este documento, el fin de toda vida social es el desarrollo de los valores personales del hombre, como imagen de Dios. Por lo tanto, el bien común del Estado consistiría en la realización de las condiciones externas que permiten al conjunto de los ciudadanos ese desarrollo integral, a la vez físico y espiritual. Al servicio de ese bien común hay que construir un orden jurídico tan firme como flexible, vivificado por el espíritu de la solidaridad fraternal.

Dicho orden jurídico se centra en la protección y garantía de siete derechos fundamentales, que corresponden a dimensiones esenciales de la persona humana:

— Derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, que incluye en particular el derecho a una formación religiosa.

— Derecho al culto de Dios privado y público, como también a la acción caritativa religiosa.

— Derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de su propio fin.

— Derecho al trabajo como base de la vida familiar.

8. Cf. GIUSEPPE AQUILANTI, *La dignità della persona umana nel magistero di Pio XII*, Roma 1969

— Derecho a la libre elección de estado, incluso del estado sacerdotal y religioso.

— Derecho a un uso de los bienes materiales consciente de sus deberes y de las limitaciones sociales.

— Derecho a la seguridad jurídica, que implica una esfera concreta de derecho protegida contra todo ataque arbitrario.

Por lo demás, esa eficaz garantía de los derechos fundamentales exige la clara afirmación de la supremacía de la ley y la plena independencia del poder judicial, como también la autorresponsabilidad de la administración pública por sus propios actos. De este modo refuerza el papa con su autoridad moral los principios esenciales del moderno Estado de Derecho democrático frente al confuisionismo totalitario.

Por último, estando ya muy cercano el fin de la guerra, Pío XII abordó explícitamente el problema de la democracia en el radiomensaje de Navidad de 1944.

Y en esto no hubo nada de oportunismo. El papa se hizo simplemente eco de la conciencia general de occidente en aquellos días decisivos, dentro de una línea personal de pensamiento que se había ido perfilando cada vez más. Así reconoce la común aspiración de los pueblos a un mayor control de la actuación de los poderes públicos, que si antes existiera tal vez habría evitado la guerra, como también el rechazo de la dictadura y la busca de un sistema político más conforme con la dignidad humana. Recuerda después la enseñanza de León XIII, según el cual una sana democracia es plenamente compatible con la doctrina social de la iglesia. Esa sana democracia, orientada hacia la verdadera utilidad del pueblo, puede realizarse tanto en las monarquías como en las repúblicas. Por lo demás, lo que interesa a la iglesia no es la estructura concreta de la democracia, que puede cambiar según los diversos pueblos. Su preocupación real está centrada en el hombre, que es y debe ser siempre sujeto, fundamento y fin de la vida social, no mero objeto de la misma ni elemento pasivo en su seno.

Sobre la base de esta doctrina personalista fundamental, Pío XII analiza luego, desde el punto de vista ético, las condiciones esenciales de una auténtica democracia. Por lo pronto insiste mucho en la necesidad de una intensa y profunda educación cívica, para que los ciudadanos puedan formar su opinión y expresar su libre parecer en diálogo con el gobierno. Así podrán actuar responsablemente

como un verdadero pueblo, no como una masa agitada por las propias pasiones o explotada por poderes extraños. Pues la masa es el enemigo capital de la auténtica democracia y de su ideal de libertad e igualdad, que confunde con la pretensión tiránica de dar libre cauce a los apetitos humanos, con daño para los demás. El verdadero pueblo, en cambio, está integrado por ciudadanos responsables, que unen la conciencia de su propia dignidad y libertad al respeto absoluto de la libertad y dignidad de los otros.

El Estado democrático, monárquico o republicano, que es unidad orgánica de la vida de un pueblo, ha de estar investido de autoridad verdadera y eficaz. Ello requiere que los representantes del pueblo tengan una adecuada competencia técnica y un elevado sentido ético en la cuidadosa elaboración de las leyes, en la recta administración de justicia y en la responsable acción de gobierno. En todo caso deben recordar que su poder nunca es absoluto, aunque esté democráticamente fundamentado. Pues la majestad del derecho humano está siempre limitada por la suprema ley moral, cuyo autor es el mismo Dios.

Así orientó el papa Pacelli definitivamente a los católicos hacia la democracia, al término de la segunda guerra mundial. Su voz tuvo entonces amplia resonancia, como lo muestra el inusitado auge de la democracia cristiana en la posguerra. Este movimiento manifestó en aquella hora mucha mayor vitalidad que el viejo liberalismo radical, cuya mejor herencia recogió, a la vez que contrapesaba el avance de la ideología marxista. Sobre todo en los países anteriormente dominados por el fascismo, como Italia y Alemania, cumplió una función insustituible de mentalización democrática, equilibrio político y reconstrucción nacional.

En contacto vivo con el magisterio de Pío XII se fue forjando también el pensamiento político maduro de Maritain, que a su vez pudo influir más o menos en las orientaciones pontificias. Pues sus obras decisivas en este terreno las escribió precisamente durante la guerra y en los años inmediatamente posteriores al término de aquella, casi todas en los Estados Unidos. Así *Los derechos del hombre y la ley natural* (1942), *Cristianismo y democracia* (1943), *Principios de una política humanista* (1944), *La persona y el bien común* (1947), *El hombre y el Estado* (1953).

A configurar definitivamente su ideario contribuyó sin duda, aparte de la inspiración pontificia, la amarga experiencia de la ocupa-

ción de Francia por los alemanes y el exilio, como también el conocimiento directo de la democracia norteamericana, de tan honradas raíces cristianas en sus orígenes. Con todo es cierto que sus últimos libros de filosofía política están en perfecta continuidad de los primeros, aunque rectificó algunos puntos de vista y desarrolló ampliamente otros. Y así este fino pensador católico francés se convirtió en el teórico clásico de la democracia cristiana. A pesar de ello, él no pensó jamás que los cristianos debieran agruparse en un bloque político unitario de matiz confesional<sup>9</sup>.

Sobre un fondo sociológico marcadamente pluralista, como es el de nuestro mundo actual, se dibuja su concepción de una democracia personalista y comunitaria de raíz evangélica, que resulta equidistante del individualismo liberal y del colectivismo totalitario.

5. Bajo el pontificado de Juan XXIII, en un ambiente ya mucho más sereno, esa filosofía política encontró su máxima expresión oficial en la encíclica *Pacem in terris* (1963).

El hecho de que este documento vaya dirigido a todos los hombres de buena voluntad, no sólo a los cristianos, implica ya la plena conciencia y aceptación en principio del pluralismo cultural e ideológico que domina en nuestro tiempo. Lo mismo sugiere la argumentación racional y de experiencia humana universal, que prevalece ampliamente sobre los fundamentos bíblicos y de tradición cristiana. Por lo demás, a cada paso se transparenta el pensamiento de Maritain, aunque filtrado a través de la escuela italiana de doctrina social católica.

Esto se advierte ya en la fundamentación radicalmente personalista de las relaciones sociales, que desarrolla la primera parte de la encíclica. Pues la persona humana, racional y libre, llamada a la vida eterna, aparece allí como centro y fin de toda convivencia bien ordenada. De ella dimanar derechos y deberes universales, inviolables e irrenunciables. Sigue luego una extensa y detallada enumeración de los derechos de la persona humana, que se despliegan a todos los niveles de su existencia biológica, cultural, religiosa, familiar, económica, social, política y jurídica.

Mas tales derechos de cada persona singular, que se orientan a su plena perfección, implican necesariamente el correlativo deber

9. Para seguir en detalle las líneas de evolución del pensamiento político de Maritain es inapreciable el libro ya citado al principio de Gregorio Peces-Barba.

en todas las demás personas de respetarlos en su integridad, impuesto por la misma ley natural. A éste se une el deber de colaborar responsable y generosamente al orden de la humana convivencia, para conseguir el respeto efectivo de derechos y deberes. Dicha colaboración responsable no se puede fundar en la coacción, lo cual sería inhumano, sino en la verdad, la justicia, el amor y la libertad. Así vemos como el principio personalista es completado por el principio comunitario, ya que cada persona se tiene que unir en la más estrecha solidaridad y comunión de valores humanos fundamentales con las otras personas, si ha de alcanzar su propio fin.

Por otra parte, esos cuatro valores señalados (verdad, justicia, amor y libertad) como fundamento de la solidaridad comunitaria de las personas, son netamente evangélicos a la vez que universales y profundamente humanos. Juntos integran el clima espiritual que envuelve toda la enseñanza social del papa Juan.

En la segunda parte de la encíclica, dedicada al orden de las relaciones políticas, se dibuja con firmes trazos el ideal de la democracia personalista y comunitaria.

Por lo pronto se presupone el principio democrático, aunque no de manera dogmática. Es cierto que todo poder procede de Dios, según afirma la tradición cristiana (Rom 13, 1-6). De aquí que los mandatos del poder político sólo obligan moralmente a los ciudadanos si son racionales y no contradicen a la ley divina. Mas ello no impide que los mismos ciudadanos tengan el derecho de elegir a sus gobernantes, establecer la forma de gobierno y determinar los cauces y límites en el ejercicio de la autoridad.

El principio comunitario resalta sobre todo en el extraordinario relieve y desarrollo que aquí alcanza la noción tradicional de bien común, más que en ningún otro documento oficial de la iglesia. Este bien común se realiza dinámicamente por la colaboración personal y solidaria de los ciudadanos. Tiene una verdadera trascendencia ética, ya que orienta toda la legislación positiva y constituye la razón de ser de la misma autoridad.

Por otra parte, el contenido y la noción del bien común político son determinados aquí en términos netamente personalistas. Pues aunque incluye los elementos esenciales de cada cultura nacional, no se agota en ellos. Está íntimamente ligado a la naturaleza y exige tener muy en cuenta el concepto de persona.

De suyo el bien común político se identifica con el bien humano

universal o de todos los hombres e integral (físico, intelectual y moral) o de todo el hombre. En definitiva abarca todo el conjunto de condiciones sociales que permiten a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección.

Algo más abajo se dirá, en forma más condensada, que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana. En realidad no cabe una definición más personalista de esta noción comunitaria central.

Esta eficaz garantía del ejercicio de los derechos y del cumplimiento de los deberes, en que consiste sobre todo el bien común, exige una adecuada organización política del Estado, en armonía con los caracteres nacionales y el grado de evolución histórica de la comunidad. Juan XXIII reconoce, citando a León XIII, que no se puede presentar nunca un modelo definitivo y perfecto de régimen político, válido para todos los pueblos y situaciones temporales.

Sin embargo el papa recomienda, como garantía jurídica esencial a la altura de nuestro tiempo, la clara delimitación de los tres poderes fundamentales del estado: legislativo, ejecutivo y judicial. Sabido es que este principio de la división de poderes o funciones, formulado por Locke y Montesquieu, constituye uno de los dogmas principales del moderno Estado liberal de Derecho.

También recomienda el papa la cuidadosa elaboración jurídica de una constitución que determine con rigor la organización y competencia de los poderes del estado, la elección de los magistrados y las relaciones entre el gobierno y los ciudadanos. A dicha constitución debe unirse una carta de los derechos fundamentales del hombre, redactada con fórmulas concisas y claras. Además se ha de fomentar, de manera progresiva, la participación cada vez más amplia de los ciudadanos en el poder público y el diálogo constante de éstos con el gobierno. Así consagra el papa con su autoridad moral otras conquistas decisivas de la democracia moderna, sobre todo a partir de las dos grandes revoluciones liberales, americana y francesa.

En fin, el espíritu liberal y abierto de Juan XXIII se manifiesta sobre todo en las directrices pastorales con que termina la encíclica. En ellas invita a los cristianos a un diálogo incesante con otros grupos en el plano socioeconómico, cultural y político. También les estimula a colaborar con hombres de ideologías diversas e incluso contrarias a la suya propia, en todo lo que sea constructivo para

el bien común nacional e internacional. La única limitación que establece es que deben ser siempre coherentes con su condición cristiana, por lo cual evitarán compromisos equívocos que puedan dañar a la fe o a la Iglesia.

De este modo no se trata ya de la política de bloque cristiano unitario y cerrado, que sostuvieron los papas desde León XIII hasta Pío XII para defender a la Iglesia frente a un mundo descristianizado y hostil. Lo que Juan XXIII propugna es una acción temporal variada y flexible, que contribuya a extender el fermento evangélico por vías democráticas de colaboración y diálogo en la sociedad pluralista de nuestros días <sup>10</sup>.

Aquí encontramos el comienzo de una nueva política eclesial, de incalculable trascendencia para el futuro. Por eso Pablo VI inauguró su pontificado con la encíclica *Ecclesiam suam* (1964), destinada íntegramente a desarrollar los principios, normas y cauces de este diálogo y colaboración universal de los cristianos entre sí y con los demás hombres, a fin de lograr que sea lo más seguro y fecundo posible. En éste, como en otros muchos aspectos, el papa Montini recogió y enriqueció la herencia de su inmediato antecesor en la sede apostólica.

6. El concilio Vaticano II, que se abrió por iniciativa de Juan XXIII y fue clausurado por Pablo VI, consagró definitivamente las líneas fundamentales de esa filosofía política democrática inspirada en el evangelio. Así lo hizo de manera sistemática y minuciosa en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), sobre la Iglesia en el mundo de hoy.

Ya la antropología general de dicha constitución, fundada en los datos bíblicos y en la filosofía cristiana, es totalmente personalista y comunitaria. Pues su primera parte enfrenta a la Iglesia, pueblo de Dios, con la vocación universal del hombre. El capítulo primero analiza en profundidad y detalle las diversas dimensiones de la persona humana (imagen de Dios, racional, libre, defectible y mortal), para establecer su excelsa dignidad y señalar sus limitaciones e indigencias. El capítulo segundo habla con amplitud de la vocación comunitaria del hombre y de la estrecha interdependencia entre persona y sociedad, que requiere superar la ética individualista.

10. Para comprender mejor la fuerza innovadora de este pontificado en lo que se refiere a la acción social y política, cf. PIERRE HAUBTMANN, *El testamento social de Juan XXIII*. Barcelona 1969.

Aquí se funda ya el respeto mutuo entre las personas y la búsqueda de una mayor igualdad en las exigencias radicales del amor cristiano.

La segunda parte, sobre algunos problemas más urgentes, desarrolla los principios democráticos en el capítulo cuarto, que trata de la vida en la comunidad política. Este capítulo es realmente una síntesis de la doctrina de la *Pacem in terris*, aunque añade algunas importantes precisiones de detalle.

Por lo pronto, hay que perfeccionar el régimen jurídico-político en sentido más liberal y democrático, ya que la conciencia más viva de la dignidad humana exige una mayor participación activa de todos los ciudadanos, como individuos o miembros de asociaciones, en la gestión de los asuntos públicos. Mas esta mayor participación postula también una mejor garantía jurídica de los derechos fundamentales de la persona, especialmente de los derechos de libre reunión, de libre asociación, de expresar las propias opiniones y de profesar privada y públicamente la religión. Aquí se insinúa claramente la trascendencia democrática que tiene el libre juego de los partidos políticos y de los sindicatos profesionales, como también de los diversos grupos culturales y religiosos.

Al mismo tiempo, esa auténtica participación democrática de todos los ciudadanos implica el deber de respetar los derechos de las minorías (étnicas, culturales, religiosas e ideológicas), aunque éstas a su vez están obligadas a buscar el bien común de la comunidad política que las engloba. Y esto dentro de un clima general de profundo respeto a las opiniones y convicciones de los demás, como también de estrecha colaboración entre todos, para hacer posible el efectivo ejercicio de los derechos personales de todos. Lo cual lleva a reprobar cualquier forma de intransigencia y opresión política o ideológica.

Por otra parte, la noción de bien común prevalece por completo sobre la de autoridad para determinar la esencia de la comunidad política, como última razón justificadora de su legitimidad y sentido. El mismo bien común es definido, de manera más cuidadosa y analítica que en la *Pacem in terris*, como el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección.

Esta definición viene a ser una expresión concentrada del famo-

so principio de subsidiariedad o de la función subsidiaria del Estado, enunciado ya por Pío XI en la *Quadragesimo anno*, que sin duda constituye una de las principales aportaciones de la enseñanza social católica al pensamiento democrático. Dicho principio afirma en sustancia que la misión del Estado no consiste en absorber, destruir o sustituir la acción de los individuos y de los grupos menores que existen en su seno, sino en promoverla, estimularla y facilitarla, aparte de suplirla cuando sea estrictamente necesario.

Por eso la función de la autoridad, que dirige y coordina la acción de todos en orden al bien común, se basa en la libre responsabilidad de cada uno. Aunque dicha autoridad tiene su raíz en la naturaleza humana y es, por lo tanto, querido por Dios, pertenece a los ciudadanos determinar libremente el régimen político y designar a los gobernantes.

El ejercicio de la misma autoridad política debe estar sometido a la vez al orden moral y al orden jurídico establecido legítimamente por los ciudadanos. Sólo en este caso quedan éstos obligados a obedecer en conciencia. Mas cuando la autoridad se extralimita y llega a oprimirles, pueden defender sus derechos frente a ella, dentro de los límites señalados por el bien común y por la ley moral.

El derecho y deber primario que tienen los ciudadanos en cuanto tales es el de votar con libertad para promover el bien común. Esto implica el reconocimiento del sufragio universal como institución normal y necesaria. Pues sólo así podrán participar todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección siempre creciente, en la fijación de los fundamentos jurídicos del Estado, en la acción de gobierno, en la configuración de las instituciones públicas y en la elección de los gobernantes. Ello requiere también ciertamente una adecuada división de las funciones institucionales del poder político y una eficaz garantía de los derechos de todos.

Por lo demás, los mismos ciudadanos no deben hacer jamás dejación o abandono de estos derechos irrenunciables. El concilio insiste en que se ha de evitar siempre una excesiva concentración de autoridad. Los poderes excepcionales conferidos al gobierno en situaciones de emergencia, tienen que ser estrictamente limitados a la coyuntura y al momento que determinó su concesión. Y en cualquier caso hay que reprobarnos como inhumanas las formas dictatoriales o totalitarias en el ejercicio de la autoridad.

Lo anterior presupone también el libre juego de las asociaciones

y de los partidos políticos. Su límite necesario es el bien común de la comunidad política, cuyos intereses generales deben prevalecer siempre sobre los intereses particulares de los partidos. La razón es que estos se integran en aquella comunidad como las partes en el todo, según indica su propio nombre.

Por último, las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia se plantean simultáneamente a nivel de mutua independencia y colaboración. Ambas comunidades son autónomas e independientes en su propio terreno, pero ambas deben colaborar en el servicio del hombre, que constituye su máximo interés común. La Iglesia no pide privilegios a la comunidad política, sino sólo plena libertad para predicar el evangelio en todas sus dimensiones e implicaciones, incluyendo la proyección del mismo en el ámbito social. Por su propia misión, ella no está ligada de suyo a ningún sistema político concreto, lo cual la convierte a la vez en signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana.

El verdadero alcance de esta doctrina se comprende con la lectura de la declaración *Dignitatis humanae* (1965), del mismo concilio Vaticano II, sobre la libertad religiosa. Según el tenor de esta declaración, todos los hombres deben estar inmunes de coacción en materia religiosa, tanto frente a personas particulares como a grupos sociales y a cualquier potestad humana, de manera que a nadie se obligue a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado o en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Lo anterior se funda en la dignidad de la persona humana, conocida por la palabra revelada de Dios y por la misma reflexión racional. Finalmente se pide que este derecho de la persona humana a la libertad religiosa sea reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil.

Esta declaración disipó definitivamente las dudas y malentendidos que suscitara la concisa formulación del derecho a la libertad religiosa en la *Pacem in terris*. Fue ciertamente el documento más discutido del concilio y el que encontró más fuerte oposición, lo cual se explica por razones históricas. En concreto, por la praxis anterior de la Iglesia no siempre coherente con estos principios, como residuo de los siglos de cristiandad socio-cultural. Sin embargo, está en perfecta armonía con la constante enseñanza católica de que la fe no puede ser forzada.

En nuestro tiempo, significa la aceptación oficial por la Iglesia del pluralismo ideológico que es supuesto ineludible de la sociedad democrática actual. Pero sobre todo implica el absoluto respeto a la conciencia personal, sin el cual esta sociedad tampoco puede subsistir <sup>11</sup>.

7. Así pues, el grave conflicto que enfrentó al catolicismo con la democracia liberal durante el siglo XIX, fue plenamente superado en el XX.

No podía ocurrir de otro modo, ya que el movimiento demoliberal trataba de actualizar y llevar a plenitud las grandes conquistas históricas de la civilización cristiana occidental en el ámbito sociopolítico. Tales conquistas fueron interrumpidas en su evolución normal por el absolutismo regio, que en realidad duró sólo tres siglos (desde comienzos del XVI hasta fines del XVIII). La solidaridad histórica de la Iglesia con la monarquía absoluta y las estructuras feudales, junto con el gran revulsivo intelectual que fue el pensamiento ilustrado, determinaron el radicalismo y sectarismo liberales, lo cual hizo el choque tan violento y la lucha tan enconada. No obstante, la urgente necesidad de defender los valores de libertad, justicia y humanidad frente a la nueva forma de absolutismo potenciado que fue el sistema totalitario, permitió discernir cuanto había de genuino espíritu evangélico en la moderna democracia, a pesar de sus errores y extralimitaciones. Así lo reconoció progresivamente la Iglesia Católica, a través de una evolución que arranca de León XIII y se acelera en tiempos de Pío XII, para culminar con Juan XXIII y el concilio Vaticano II.

La Iglesia asumió primero el principio de libre autodeterminación política popular y de respeto al régimen legítimamente constituido, que es el núcleo de la teoría democrática. Ya hemos visto la raigambre que tiene este principio en la tradición teológica clásica. Esto le llevó progresivamente a aceptar la participación política del pueblo a través del sufragio universal y el sistema de partidos, bajo la hegemonía de la suprema norma social que es el bien común. Semejante forma de participación política constituye la esencia de la democracia inorgánica.

En segundo lugar, la Iglesia aceptó también y promovió constantemente la autodeterminación de los grupos menores (familias, instituciones educativas, sindicatos, municipios, provincias, regiones,

11. Cf. JEAN ROCHE, *Iglesia y libertad religiosa*. Barcelona 1969.

etc...), cada uno en su propio ámbito y dentro de la comunidad política, que debe favorecer y coordinar las diversas autonomías según el principio de subsidiariedad. Y esto es lo que se suele llamar democracia orgánica.

Por otra parte, es cierto que la Iglesia condenó reiteradamente el individualismo liberal dogmático, con su afirmación de la absoluta autonomía del individuo ante cualquier norma trascendente y el indiferentismo religioso proclamado como principio apodíctico. Esta condenación sigue en pie. Sin embargo, al mismo tiempo ha ido asimilando cuanto había de positivo y evangélico en el genuino espíritu liberal, como también sus conquistas institucionales. Entre los valores asimilados debemos mencionar los siguientes:

a) La afirmación incondicional de los derechos fundamentales de la persona humana.

Hemos visto cómo esa afirmación ha sido cada vez más clara, explícita y detallada en la moderna doctrina pontificia, hasta llegar al amplio elenco de derechos humanos que contienen la encíclica *Pacem in terris* y los diversos textos del concilio Vaticano II, especialmente la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual<sup>12</sup>. Este elenco coincide plenamente en su espíritu y en su contenido concreto, con la famosa *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, votada por la asamblea general de la O.N.U. el 10 de diciembre de 1948<sup>13</sup>. Y sabido es cuanto rebasa dicha declaración, por su sentido ético y perfección técnica, a las mejores de la historia constitucional anterior.

b) La depurada garantía jurídica institucional de todos esos derechos. Ello implica que son explícitamente asumidos por la Iglesia todos los principios esenciales del Estado liberal de Derecho: Soberanía de la ley como expresión de la voluntad general del pueblo, igualdad de los ciudadanos ante la ley, división de las tres funciones fundamentales del poder público (legislativa, ejecutiva, judicial), independencia de los tribunales de justicia, responsabilidad de la administración del Estado por los actos de sus funcionarios judicialmente controlada, elaboración democrática de la cons-

12. Cf. JOAQUÍN RUIZ-GIMÉNEZ, *El concilio Vaticano II y los derechos del hombre*. Madrid 1968.

13. Cf. JOSÉ MARÍA DIEZ-ALEGRÍA, *La declaración de los derechos del hombre y la doctrina de la Iglesia*, en *Teología frente a sociedad histórica*. Barcelona 1972, 81-9.

titución según un procedimiento formal riguroso, elenco de los derechos del hombre y del ciudadano incorporado a la constitución.

Todos estos principios, incorporados al moderno Estado democrático por el movimiento constitucional del siglo XIX, no son meramente técnicos o formales, sino que tienen una significación ética muy concreta. Pues la experiencia política de los dos últimos siglos muestra claramente su inmensa trascendencia para la defensa de la libertad.

c) La autonomía o independencia plena de la Iglesia frente al Estado.

Esto es consecuencia directa e ineludible del principio de la libertad religiosa proclamado solemnemente por la declaración *Dignitatis humanae* del concilio Vaticano II. Supone el hecho sociológico del pluralismo cultural e ideológico que caracteriza a la civilización occidental moderna. Claro está que aquel principio y este hecho no postulan una separación radical y tajante de la Iglesia y el Estado conseguida de manera automática, ya que las relaciones entre ambas comunidades están siempre históricamente condicionadas. Se debe promover, no obstante, la rápida consecución de esta plena autonomía, en el sentido del proceso sociocultural. Al término de este proceso se encuentra la separación total y pacífica de la Iglesia frente al Estado, que no excluye su colaboración con el mismo en cuanto pueda ser beneficioso a la comunidad nacional y a las personas concretas que la integran. Así en las funciones de asistencia social, educación y cultura.

d) El espíritu de diálogo y tolerancia, fundado en un profundo respeto y amor al prójimo.

Esto exige estar siempre dispuesto a entenderse con los que no piensan como uno, creer en su buena fe, respetar sinceramente las opiniones y convicciones ajenas. Aquí los cristianos tienen mucho que aprender del talante liberal, aunque deban superar su individualismo mediante el personalismo comunitario. Pues la igual dignidad de las personas no postula su orgullosa y lejana autonomía, sino que ha de ser más bien un fuerte estímulo para su estrecha solidaridad y fecunda colaboración en orden a realizar mejor su propio destino personal.

Ello da pleno sentido al actual diálogo entre las diversas confesiones cristianas, como también al de los cristianos con los creyentes de otras religiones y con los no creyentes. Y aquí se inserta

también la exhortación continua de los dos últimos papas que invita insistentemente a los católicos a colaborar, guardando las debidas cautelas, con hombres de otros credos e ideologías, en cuanto pueda ser constructivo y beneficioso para el interés general de la humanidad.

Todo este acerbo de conquistas ideológicas e institucionales, lentamente alcanzadas por la enseñanza social cristiana en confrontación con la democracia liberal, constituyen una preciosa herencia que en adelante se ha de considerar como definitiva. La Iglesia no podrá olvidarla ya ni comprometerla, pues ello implicaría una grave irresponsabilidad y aún una verdadera traición al evangelio, de cuya semilla brotaron tales frutos en el suelo sociocultural del occidente.

Y, sin embargo, no es posible pararse ahí, ya que la historia no se detiene y en nuestro tiempo tiende a acelerarse. La misma democracia no es un sistema perfecto y acabado de una vez para siempre, sino la lucha incesante por una mejor justicia<sup>14</sup>. De aquí surge la aspiración a un perpetuo rebasamiento de sus conquistas. Por lo tanto, los cristianos que se sienten identificados con este ideal, en virtud de las exigencias radicales de su propia conciencia cristiana, también deben sentirse responsables de su continuo progreso y desarrollo.

### III. HACIA UNA DEMOCRACIA INTEGRAL

1. El 14 de mayo de 1971, S. S. Pablo VI publicó su carta apostólica *Octogesima adveniens*, dirigida al cardenal Roy como presidente de la comisión pontificia *Iustitia et pax*. En ella el Papa lanza a los fieles católicos una urgente llamada a colaborar en la profunda renovación de la democracia.

Como es sabido, este documento nació ya en el clima superpolitizado de los últimos años. La inquietud revolucionaria del tercer mundo, los continuos estallidos de violencia y los cambios sociales acelerados que se observan por doquier, avivan la impaciencia por transformar las estructuras. Los hombres son hoy más conscientes que nunca de su capacidad para dirigir y construir su futuro, como

14. Cf. JOSÉ LUIS L. ARANGUREN, *Ética y Política*. Madrid 1963, 188-9.

también saben que las opciones decisivas y realmente eficaces se toman a nivel político.

En semejante coyuntura histórica, los católicos no pueden quedar rezagados. El Papa les invita por eso a una acción política responsable, realista y coherente con su fe, cara al nuevo mundo que se avecina, pues en ella están involucradas las máximas exigencias éticas de nuestro tiempo. Y, ante todo, recuerda cómo en el marco social contemporáneo, continuamente dislocado por el desarrollo científico y técnico, se manifiesta siempre una doble aspiración humana que ha de configurar la nueva sociedad democrática: aspiración a la igualdad, aspiración a la participación. Y estas son dos formas de la dignidad del hombre y de su libertad (O. A. 22).

Aquí advertimos un claro y sustancial progreso del pensamiento democrático en la enseñanza social católica. Pues dada la dignidad y libertad del hombre, valores que había exaltado en primer término dicha enseñanza, pasa a reivindicar ahora la igual participación en los bienes colectivos, lo cual es más democrático que lo anterior. Parece como si el centro de interés se desplazara en este momento desde el liberalismo hacia el socialismo. Ello se explica ante todo históricamente.

En efecto. La libertad social y política es naturalmente, en el orden temporal, la primera reivindicación de la democracia. Pues bajo un sistema de privilegios estamentales, que discrimina y oprime a los hombres, apenas cabe hablar de igualdad y fraternidad entre ellos. No obstante, la libertad es más propia del liberalismo, como primera fase de la democracia, que de la democracia misma. Una vez que esa libertad es proclamada en el orden constitucional como simple igualdad de los ciudadanos ante la ley, parece abstracta y vacía sin el apoyo real de estos otros dos valores. Por eso hoy no se habla tanto de libertad como de liberación, palabra que tiene un sentido mucho más vital, concreto y dinámico que la anterior. Así parece tener razón Melvin Rader cuando afirma que la igualdad y la fraternidad integran la esencia del ideal democrático, en contraposición al ideal liberal, definido por la libertad<sup>15</sup>. Y es que aquellos valores crean la efectiva solidaridad de un pueblo frente a su destino común.

No basta proclamar solemnemente los derechos fundamentales

15. *Ética y Democracia*. Estella 1975, 299-317.

del hombre (aunque ello sea ya muy importante) si estos derechos no son eficazmente promovidos en la práctica. Por lo tanto, se impone el paso de la democracia formal a la democracia real, si bien aquélla constituye el cauce necesario para alcanzar ésta<sup>16</sup>.

2. El mismo Pablo VI se queja de que los derechos humanos siguen siendo frecuentemente desconocidos o burlados o sólo formalmente respetados. Añade que la legislación va muchas veces retrasada respecto a las situaciones reales y es todavía insuficiente para establecer verdaderas relaciones de justicia e igualdad. Por ello renacen siempre las discriminaciones de todo tipo: étnicas, culturales, religiosas, sociales y políticas. Y en definitiva, ningún modelo de democracia entre los que actualmente se dan, satisface por completo.

En armonía con su propia misión pastoral, el Papa subraya el valor primordial de la solidaridad fraterna, que inclina a un especial respeto e interés por los más pobres, privilegiados del evangelio. Este espíritu de fraternidad impulsa a los más favorecidos a renunciar a algunos de sus derechos y a poner liberalmente sus bienes al servicio de los demás. Sin una educación renovada en este sentido, la misma exaltación constante de la igualdad puede conducir a un individualismo egoísta (O. A. 23).

Esta idea no es ciertamente nueva. Ya dijo hace tiempo el filósofo Henri Bergson, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), que la democracia tiene esencia evangélica y se mueve por el amor. Y ello porque sólo la fraternidad puede reconciliar entre sí a la libertad con la igualdad, recordándoles que son hermanas. En este mismo pensamiento insistió mucho luego Maritain, discípulo directo de Bergson, al hablar de la raíz evangélica de la democracia.

Pablo VI, gran admirador de Maritain, esboza en la *Octogésima adveniens* las grandes líneas de una democracia personalista y solidarista (comunitaria), a la vez que marcadamente pluralista en sus formas y vías de realización, cuyo principio radical es el amor.

En este diseño de una democracia ideal, el supremo interés lo constituye el hombre, como máximo valor dentro de la creación. El vínculo principal que une a los ciudadanos de la nueva sociedad democrática consiste en la fraternidad, que responde a la profunda

16. Cf. ELÍAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*. Madrid 1966.

necesidad que el hombre sienta de ser amado. Por eso, cada cual alcanzará la plena libertad al servir desinteresadamente a los demás, en cuyo sentido hay que orientar toda la educación. Y el fin de la misma sociedad será el más amplio desarrollo posible de las relaciones fraternales, que impulsará a cada uno a compartir sus bienes con los otros en condiciones de igualdad siempre mayor.

Según el Papa, el anterior diseño responde a la necesidad de apoyar la acción política en un proyecto de sociedad coherente en sus medios concretos, que se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales. Mas una ideología global de este tipo no puede ser impuesta por el Estado ni por los partidos políticos, que así se cerrarían en sí mismos al ejercer una terrible dictadura totalitaria sobre las conciencias. Sólo puede ser elaborada por los grupos culturales y religiosos, para suscitar la libre adhesión de los hombres (O. A. 25).

Por su parte los cristianos, cuando quieran colaborar en la construcción de esa nueva y mejor democracia, asumirán opciones políticas diversas, según la variedad de situaciones en que se encuentran. Para que esa opción sea certera y ajustada a las exigencias éticas de su conciencia, han de estar en continuo diálogo con sus hermanos y con los pastores responsables de su comunidad, como también eventualmente con cristianos de otras confesiones y con hombres rectos y experimentados no creyentes. En todo caso, ellos deben ser muy conscientes de que su fe cristiana trasciende todas las ideologías y todas las fórmulas pragmáticas que tienen obligación de criticar a la luz del evangelio. Y así, jamás podrán adherirse incondicionalmente a una ideología que se opone a la fe radicalmente o en puntos esenciales, como el individualismo neoliberal o el marxismo dogmático, pues eso equivaldría a caer en una nueva idolatría (O. A. 26).

3. A continuación, el Papa se refiere más en concreto a algunas de estas ideologías que plantean problemas al compromiso cristiano auténtico.

Del neoliberalismo hablará brevemente. Es cierto que esta doctrina exalta la dignidad personal del hombre. Sin embargo, su concepción de la radical autonomía del individuo conduce a un aislacionismo egoísta, orgulloso e irresponsable, que no se puede compaginar con la solidaridad evangélica (O. A. 35-6).

Esta escueta referencia se explica porque la doctrina liberal, que sigue hoy viva ciertamente, no tiene ya la virulencia que tuvo

en el pasado siglo. Además, lo mejor de esa corriente ideológica ha sido asumido y rebasado en parte, aunque nunca completamente, por el movimiento de la democracia cristiana.

En cambio, Pablo VI se refiere con mayor detenimiento a las corrientes socialistas, que tanto atraen hoy a muchos cristianos. Y es que en ellas ven éstos, sin duda, la posibilidad de realizar las exigencias evangélicas de una mayor igualdad y fraternidad, mediante una más justa participación en todos los bienes sociales (riqueza, poder y cultura), lo cual implica también en definitiva una más auténtica libertad. El problema radica en que el socialismo actual sigue aún vinculado estrechamente a ideologías incompatibles con la fe cristiana, como son el pragmatismo positivista de los países nórdicos y, sobre todo, el marxismo clásico (O. A. 31-4).

Esto es un hecho histórico, a la vez que un desafío permanente para los cristianos, que aquí tienen una inmensa labor que realizar bajo la luz del evangelio: purificar el socialismo de todas sus adherencias inhumanas, que lo pueden convertir todavía en fuente de enajenación para el mismo hombre que trata de liberar.

En la realización de esta empresa, que está ya en marcha desde hace tiempo, puede ser muy útil la experiencia de los dos últimos siglos. Pues así como fue posible asimilar lo mejor de la democracia liberal desde la tradición cristiana, no sin dificultades ni tensiones, otro tanto cabe hacer con lo mejor del socialismo, cuya ardiente pasión por la justicia hunde también sus raíces en el mensaje de Jesús. Mas esta operación debe ser rápida, porque el tiempo apremia. Y, de este modo, sin renunciar a la herencia de libertad ya adquirida, será posible incrementarla y darle cuerpo real con los nuevos valores de igualdad y solidaridad fraterna, para construir progresivamente la democracia integral.

A nivel teórico, la tarea más urgente que nos incumbe a los cristianos consiste en fundamentar con rigor desde el evangelio y la tradición cristiana las legítimas aspiraciones socialistas. Esta tarea debemos emprenderla sin triunfalismo, dadas las muchas culpables omisiones en la historia de la cristiandad. Mas a la vez hay que rechazar cualquier complejo de culpabilidad, puesto que el legado cristiano es decisivo también en este nuevo estadio de la democracia, lo cual se ha de ver cada día más claramente.

Sin embargo, de esto trataremos más despacio en otra ocasión.