

IGLESIA, POLÍTICA Y DEMOCRACIA

Varias son las cuestiones planteadas desde la reflexión y desde la acción para aquel que desea conocer las relaciones de compromiso de la Iglesia con la política en el ámbito de lo público¹. Estas cuestiones aparecen frecuentemente en la Sagrada Escritura, en la Patrística, en la Historia de la Iglesia y en la reflexión teológica y social con sus repercusiones en el comportamiento práctico².

En general, se puede decir que la Iglesia no tiene un proyecto político pero si es «proyecto» ante las relaciones políticas de la sociedad. Hasta ahora se ha generalizado una expresión que no refleja en justicia las funciones de la Iglesia respecto a la política: «la Iglesia no se debe meter en política». Esta frase es propia de épocas dictatoriales en que se impide a la Iglesia la denuncia de lo injusto. Entre otras cuestiones enumeramos aquellas que

1 Cf R. Antonich, *Los cristianos ante la injusticia*, Ed., Centro de proyección cristiana (Lima 1982); P. Bigo -F. Bastos De Ávila, *Fe cristiana y compromiso social*, Ed. Salesiana (Santiago 1984); L. Boff, *Iglesia, carisma y poder*, Ed. Sal Terrae (Santander 1982); J. Guichard, «Options politiques et structures ideologiques dans l'église», en *Lumiere et vie* 105 (1971); 73 ss. J. P., Liege, *Creativité communautaire dans l'Église*, en Alsace (1971); J. L. López Aranguren, *La democracia establecida, una crítica intelectual*, Ed. Taurus (Madrid 1979); S. Matellán Vara, *Convivir con los dioses. Las religiones en las sociedades democráticas*, Ed. Minerva (Madrid 1998); J. Ortega y Gasset, «La Revelión de las masas», en *Obras Completas*; K. Rahner, «Iglesia y mundo», en *Sacramentum Mundi* 3; Id., «La autoridad en la Iglesia», en *Escritos de Teología II* (Madrid 1969) 95-114; M. Rubio, «Utopía y proyecto ético», en *Moralia* 23 (1984) 195-224; J. de la Torre, *Cristianos en una sociedad política*, Ed., Narcea (Madrid 1983).

2 O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* (Madrid 1971); Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre*, (Salamanca 1982); L. González Carvajal, *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Ed. Sal Terrae (Santander 1998) 205-381; M. Hengel, *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo* (Bilbao 1967); J. L. Sicre, *Con los pobres de la tierra*, «La justicia social en los profetas de Israel» (Madrid 1984).

mejor describen la fisonomía de la dimensión pública de la fe; aunque no es nuestra intención estudiar todas ellas:

- 1.ª La importancia de la autoridad temporal.
- 2.ª La obligación y los límites de la obediencia de los cristianos a la autoridad.
- 3.ª Las relaciones entre «Sacerdotium et imperium» (la cuestión de la doble espada o unión de la Iglesia y el Estado).
- 4.ª Libertad de la Iglesia frente al Estado.
- 5.ª Relativa autonomía del Estado frente a la Iglesia.
- 6.ª El derecho de la Iglesia a una determinada influencia sobre la actuación del Estado.
- 7.ª Las obligaciones estatales para con la verdadera Iglesia.
- 8.ª Relaciones Iglesia y Mundo (G. et S.).
- 9.ª La participación del cristiano en la vida pública.
- 10.ª Importancia de las Instancias intermedias.

El ámbito de nuestra reflexión es eminentemente antropológico y eclesiológico. Ya quedaron lejos las orientaciones del catecismo «Astete», aunque aún existen políticos y representantes de Centros culturales que no han leído teología escrita después de la época del «Ripalda». El espíritu del Concilio Vaticano II ha de orientar nuestra exposición. En este caso, el mundo es considerado como «historia única» de la humanidad, no como una realidad hecha de antemano, sino como una creación que el mismo hombre planea y nosotros hemos de construir³.

El mundo en el que la Iglesia está, se caracteriza por la convivencia con otras religiones, incluso sectas, y culturas dentro de una sociedad pluralista, con grupos de diversa índole entre los que ha de vivir exigiendo sus derechos y aportando sus valores. Las magnitudes, Iglesia, Estado y Sociedad son históricas y, por tanto, mutables de manera que pueden cambiar sus relaciones humanas mutuas.

La Iglesia aprende despacio a valorar la libertad del individuo y de los grupos humanos, la unidad y la pluralidad de muchos otros grupos religiosos e iglesias. La Iglesia hasta ahora ha ido valorando la relativa autonomía de las ciencias profanas, la posible diversidad de la constitución social, estatal y económica de los grupos huma-

3 S. Matellán Vara, o. c., 24-25.

nos y ha ido sopesando positivamente la realidad de la democracia y de la socialización hasta considerarla en la encíclica *Centesimus Annus* como la forma política actual de mayor embergadura ⁴.

Las relaciones Iglesia y Estado son también fruto de la decisión primera de los hombres que actúan históricamente en la Iglesia y en el Mundo. Sin embargo, la actitud teórica y práctica de la Iglesia proviene de las instancias doctrinales (de lo que ella cree), de la actitud adoptada libremente por el ministerio pastoral y de la de sus representantes carismáticos.

Por esto, después de ver la dimensión privada de la fe, es conveniente centrarse en algún aspecto fundamental de su «Dimensión pública» como es la «Autonomía de la vida pública», y la «fundamentación de esta dimensión pública». Para ello, terminaremos con un proyecto de compromiso cristiano en esta democracia. Veamos, en primer lugar, algunas dimensiones privadas de la presencia de la fe en la vida pública.

1. UNA IGLESIA OBLIGADA A PRIVATIZAR LA FE

Consciente de la necesidad de un estudio más amplio desde el campo de la sociología religiosa, expongo a continuación algunas actitudes y comportamientos políticos en los que se puede contemplar a una Iglesia obligada a privatizar la fe.

1.1. La «fuga mundi»

La «fuga mundi» o el esoterismo es una actitud que valora lo mundano como indiferente para el cristianismo. En la actitud del «fuga mundi», la huida del mundo y el encerramiento en su propio desierto es la única postura auténticamente cristiana ⁵. Es la actitud que considera sospechoso para el cristiano el amor al mundo, a los bienes, al placer, al trabajo y al éxito.

4 Juan Pablo II, C. A. 46: «Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona y humana»; Cf., J. Renau, *Desafíos por la realidad. Enseñanza social de la Iglesia*, Ed. Sal Terrae (Santander 1994).

5 Cf G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu. El mito del alma bella*, (Madrid). Pueden verse los estudios sociológicos de autores como E. Durkheim, M. Weber, E.O. James, P.L. Berger, Th. Luckmann, G. Pastor, A. de Miguel.

Esta huida del mundo a veces es una afirmación de que lo verdaderamente ético es la mera intención y la interioridad. Quienes se alistan a esta corriente llegan a pensar que la actitud de Cristo fue de salvación vertical sin compromiso con las realidades terrenas.

1.2. *El subjetivismo moderno y el pensamiento del vacío*

Hoy, existe una vuelta a lo subjetivo y a la valoración de las actitudes intencionales de primer orden (vuelta al intimismo). Se parte de que el hombre en si no es nada. Todo su actuar y sentir depende de la configuración externa de su ser. El hombre es esclavo del entorno que le ha anulado en sus capacidades más esenciales. El hombre vive en el vacío y, por ello, se refugia en su intimismo o se lanza al vacío de la desesperación y del consumo ⁶.

Estos piensan que no sólo necesitan situarse en el vacío para poder comenzar a construir su propio ser. Es preciso quedarse sin nada para ser uno mismo. De aquí nace la fuerza del sujeto y la tendencia moderna a valorar la subjetividad del individuo.

1.3. *Subjetivismo y capitalismo* ⁷

Esta manera de pensar que nace del pensamiento sin pensamiento o pensamiento del vacío le cae muy bien a la percha del capitalismo. Ésta es una de las razones que ha terminado con algunos dogmatismos y con el socialismo estatalista (en España sólo existe un socialismo capitalista y consumista que en nada se parece al de Marx a no ser en sus actitudes antieclesiásticas y anticlericales). El capitalismo se ha apropiado de algunas iniciativas propias del sujeto humano: la iniciativa privada, el entusiasmo por lo propio, el incentivo, la creatividad ⁸.

⁶ Cf. V. Camps, *Paradojas del individualismo*, Ed. Crítica (Barcelona 1993) 127; G. Vattimo - P. A. Rovatti, *El pensamiento débil*, Ed. Cátedra (Madrid 1998); G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Ed. Paidós (Barcelona 1991).

⁷ D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Ed. Alianza (Madrid 1987); J. I., González Faus, *El engaño de un capitalismo aceptable*, Ed. Sal Terrae (Santander 1983).

⁸ G. Burdeau, *El liberalismo político*, Ed. Eudeba (Buenos Aires 1983) 193 ss; E. Menéndez Ureña, *El mito del cristianismo socialista*, Ed. Universidad

1.4. *Inclinación a privatizar la fe*

Es esta una de las tentaciones más frecuentes de los cristianos actuales y de algunos grupos de la Iglesia. Se trata de reducir la fe a un asunto privado. Esta forma de ser en la Iglesia y en el mundo oscurece y elimina la identidad del cristiano. Esta tentación a veces proviene del mismo sujeto cristiano y en ocasiones los tentadores son las fuerzas de poder de la sociedad que se esfuerzan para que la Iglesia no intervenga como conciencia crítica en la vida pública⁹.

La privatización de la fe es, en primer lugar, una actitud de vida, una corazonada y una postura precientífica justificada en nombre de unas razones teológicas y políticas de tipo parcial. En segundo lugar, es una actitud defendida por instituciones que, llamándose cristianas, intentan reivindicar una autenticidad cristiana sin corrupciones lejos de la contaminación de la vida.

«Es una actitud que consiste negativamente en afirmar que la presencia comprometida de la Iglesia en la vida pública, particularmente en el nivel socio-político-económico, y principalmente la presencia de la Iglesia en forma institucional es algo ajeno al proyecto de vida evangélica anunciado por Jesús de Nazaret. Y positivamente, es una comprensión de la Fe que la reduce a un supuesto encuentro de prácticas culturales, a una oración personal, a un deseo eficaz de aumento de la gracia sobrenatural y al cultivo de las virtudes, entre las cuales se incluye la virtud teológica de la caridad, practicada en forma de beneficencia»¹⁰.

Existen diversas formas de privatización de la fe que responden a las causas variadas que lo originan. Con el auxilio del análisis de los obispos en su obra «La Verdad os hará libres»¹¹ entresacamos algunas de las formas más propias de nuestro entorno español¹²:

1.º *Privatización antidemocrática de la fe*. Entran aquí aquellos ciudadanos de estilo totalitario y con actitudes fascistas. Estos

Comillas (Madrid 1982); Schweickart, O., *Más allá del capitalismo*, Ed. Sal Terrae (Santander 1997) 263-409.

9 S. Matellán Vara, o. c., 43 ss.

10 R. Belda, *Los cristianos en la vida pública*, Ed. DDB (Bilbao 1987) 12.

11 Conferencia Episcopal Española, *Instrucción pastoral «La Verdad os Hará libres»* (1990); AA.VV., *Para ser libres nos libertó Cristo*, Ed. Edicep (Valencia 1990).

12 L. González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Sal Terrae (Santander 1998) 222-225.

aprueban la presencia de la Iglesia en la vida pública con el objeto de aplaudir, fortalecer y legitimar sus propias opciones. Su slogan no tiene alternativa «o se acepta el sistema, el modelo de sociedad que ellos proponen o inexorablemente el camino al comunismo» o a la dictadura (aquí se encuentran en unos casos ciudadanos de derechas y otros de izquierdas). Éstos subordinan su fe al sistema sociopolítico al que están afiliados y que les domina.

La privatización unilateral antidemocrática utiliza un doble criterio de valoración de la presencia de la Iglesia en la vida pública. Los mismos que consideraron como ejemplares los obispos presentes en las Cortes son los que lanzaron a Tarancón al paredón, los mismos que aplaudieron la pastoral del episcopado español de 1937 se oponen a la crítica de los obispos en 1970 y en 1990 hablando de la corrupción y de la necesidad del rearme moral. Es la actitud que pulula en el documento de una autoridad superior que desautoriza las conclusiones de la Asamblea conjunta y la que aparece en aquellos que no dejan que la Iglesia hable en contra del aborto y a favor de la vida. Los mismos que, durante la transición, no dejaron a la Iglesia participar en la vida pública, dicen ahora que no ha aplaudido a la democracia ¹³.

La privatización de la fe antidemocrática es farisaica y expresa un intento de manipulación política del cristianismo desde posiciones de derecha (aunque algunos de ellos digan que son de izquierda). Es además una actitud incoherente ya que utilizan un doble sistema de valores del servicio magisterial. Dicen que la Iglesia es incompetente cuando no está a su favor y es competente cuando justifica sus opciones políticas.

2.º *Privatización de la fe en un capitalismo católico.* Su origen data de la revolución burguesa cuando la burguesía, unida a las clases populares, se alzó contra las clases del Antiguo Régimen, nobleza y alto clero, y las desplazó de los centros de dirección del poder social ¹⁴. En España se quiso hacer una revolución burguesa sin burguesía y no terminó de hacerse hasta después de la guerra civil.

Este enfrentamiento contra la burguesía en España no se hace en confrontación entre burguesía y clero sino entre alta burguesía y aristocracia que poco a poco se ha ido convirtiendo en burguesía financiera e industrial, urbana y liberal. De aquí se entiende que los capitalistas católicos españoles desde finales del siglo XIX

13 Cf. V. E. Tarancón, *Confesiones*, Ed. PPC (Madrid 1996).

14 M. Novak, *Une éthique économique. Les valeurs de l'économie de marché*, Ed. Cerf (París 1987) 33 ss.

tengan un rechazo teórico y práctico del magisterio social de la Iglesia. A veces lo hacen de forma oculta y otras frontalmente y casi siempre intentando evitar una colisión frontal con la Iglesia cosa que no se desea porque las relaciones buenas con ella le son rentables.

Cuáles son, según estos, las razones de este enfrentamiento: «Que la Iglesia tiene una misión religiosa sobrenatural, ajena a los problemas políticos y económicos, que la misión de la Iglesia es guiar a cada uno de los cristianos para que se santifique individualmente dentro de su propia clase social; que el cambio de estructuras o de modelo de sociedad no tiene nada que ver con el evangelio de Jesús, y que todo aquel que habla de cambios de estructuras revela poseer, aunque sea de una manera solamente germinal, el virus marxista y ha de ser puesto en cuarentena».

La privatización de la fe de los capitalistas es una actitud errónea fruto de algunos prejuicios sociológicos y teológicos:

a) En el campo sociológico es un mecanismo de defensa de unos intereses de grupo y de clase. Se identifica economía de mercado con economía capitalista liberal y se enfrenta la ciencia económica con la valoración ética.

b) En el terreno teológico se acepta como una verdad ética indiscutible la concepción maniquea que considera el comunismo como el mal social absoluto y la raíz de todos los conflictos sociales concretos.

3.º *La privatización de la fe de los cristianos progresistas*¹⁵. Hoy nos encontramos, después de quince años de gobierno pseudo-socialista, con estilos capitalistas y con una forma de vida pseudo-progresista. El progresismo es un movimiento que surge en Europa después de la segunda guerra mundial afirmando que el capitalismo es el mal en sí y que todos los desórdenes morales que padece la humanidad y la sociedad se derivan de la difusión a escala mundial de los valores propios de la civilización capitalista.

Por otro lado, afirma que el marxismo posee el sentido científico de la historia profana que hará posible la liberación histórica de la humanidad¹⁶ y, como consecuencia, el cristianismo no tiene palabra alguna sobre la historia de la humanidad. Cuando la revo-

15 Cf. R. Díaz-Salazar, «La privatización del hecho religioso: ¿realidad sociológica o falacia ideológica?», en AA.VV., *Euroizquierda y cristianismo*, Ed. Fundación F- Ebert (Salamanca 1991) 107-146.

16 Id., o. c., 107.

lución triunfe a la Iglesia solamente le queda anunciar la salvación que existe en el más allá, pero aquí, en la vida pública, no le queda nada que hacer¹⁷.

De esta manera, aquí coinciden la actitud capitalista y la progresista: la Iglesia no tiene nada por hacer en la vida pública porque la mano invisible del capitalismo soluciona los problemas o la revolución es la encargada de interpretar los acontecimientos de la historia. Por ello, a lo sumo que la Iglesia se dedique al más allá.

La crítica que hacen al capitalismo es cuestionable. Una cosa es el capitalismo en sí y otra que sea la única fuente de todos los males. Por otra parte, el que el marxismo posea el conocimiento científico de la marcha de la historia es hoy puesto en duda por muchos y grandes científicos incluso marxistas¹⁸.

4.º *Privatización de la fe con apariencia de renovación.* Después del Concilio han surgido varios movimientos que pretenden una renovación eclesial: litúrgica, catecumenal, carismática, espiritual/jerárquica. Es indudable que la colaboración activa y obediente con la jerarquía constituye un progreso cristiano. No cabe duda que muchos movimientos eclesiales para evangelizar a los bautizados tienen mucho de positivo y que han sacado a la luz viejos valores cristianos que habían permanecido en la oscuridad.

Pero el desarrollo de estos movimientos manifiestan una tendencia hacia el espiritualismo puro y exclusivo, hacia el verticalismo y el escapismo de quien tiene toda la verdad y es suyo el camino, lo cual conduce a una mentalidad privativista a pesar de sus lenguajes de participación y de renovación.

Estos grupos se apoyan en una concepción según la cual se absolutiza el que la Iglesia ha de dedicarse a «lo suyo». Hoy nos encontramos en una sociedad democrática donde esto no tiene sentido ya que es el seglar el que debe dedicarse a lo suyo y lo suyo es lo secular como cristiano. Hay, incluso, una tendencia y una tentación a apoyar un clericalismo trasladado al mundo del laicado, manifestado en la tendencia a asumir por parte del laico algunos papeles que le pertenecen exclusivamente al clero.

5.º *Privatización escéptica.* Existe, por último, una forma de privatización de la fe como resultado del desencanto político¹⁹. Hoy

17 Cf. J. M. Mardones, *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Sal Terrae (Santander 1993) 160 ss.

18 D. Schweickart, «Más allá del capitalismo», o. c., 439 ss.

19 J. M. Mardones, o. c., 90.

estamos descubriendo que la actividad política está llena de corrupción, de promesas incumplidas, de verbalismo político, especialmente cuando los políticos quieren monopolizar todo el ruedo político (lo político ha de pertenecer a los ciudadanos y no a los partidos). Como consecuencia existe el peligro de «pasar de la política» y ante los riesgos que provienen de este tipo de política se desemboca en una fe privada y en la búsqueda de refugios fuera de la vida social.

Como conclusión debemos decir que la privatización de la fe es signo de personalidades inmaduras ya que el adulto es aquel que ha integrado el hecho del fracaso dentro de la búsqueda de la utopía. El cristiano adulto tiene que armonizar las esperanzas humanas con la esperanza teologal sin reducir esta a aquellas.

Sociológicamente hemos de reconocer que la Iglesia tal como está en medio de la sociedad es una institución que se ha considerado como poder fáctico. Nuestra cuestión es cómo convertir este poder fáctico en un servicio público, cómo pasar de instrumento de dominio en provecho propio a ser compañero desinteresado del caminar de los pobres y marginados. Cualquier proyecto de privatización de la fe aleja de la realidad este sueño.

Teológicamente la fe tiene una dimensión pública. La fe es lo contrario de la privatización ya que es la aceptación, la acogida gratuita, libre y responsable de Cristo como fuente de liberación integral de la humanidad. La fe cristiana es pública porque la persona del creyente tiene una dimensión pública e impregna toda su vida. Los destinatarios de la liberación traída por Jesús de Nazaret son personas concretas, partes integrantes de asociaciones e instituciones.

La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los que hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esa liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Rechazar la privatización de la fe es afirmar su verdadera identidad.

2. AUTONOMÍA DE LA VIDA PÚBLICA FRENTE AL ABSOLUTISMO ²⁰

En este apartado queremos acercarnos a contemplar la autonomía de la vida pública. Entendemos por «vida pública» el marco

²⁰ M. Hättizh, «Soberanía, poder, violencia» en *Fe cristiana y Sociedad moderna* 14, o. c. 55 ss.; S. Matellán Vara, o. c., 39 ss.

de actuación de todas las entidades sociales, privadas y estatales. No identificamos, por tanto, lo público con lo estatal²¹. La Iglesia realiza una labor pública desde el ámbito de lo privado, frente a los partidos que aspirando a identificarse con el Estado identifican su acción pública con la estatal. Nuestro objetivo se sitúa en el ámbito indicado por el texto siguiente del Concilio Vaticano II:

«Pues por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte», «La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno» (GS 36).

2.1. *Autonomía de las realidades terrenas*²²

Las realidades terrenas (los partidos, la economía, la enseñanza, etc) gozan de una justa autonomía ante la Iglesia y ante la religión cristiana. Nos encontramos aquí en la actitud de aceptación de la relación entre lo sagrado y lo profano, lo natural y lo sobrenatural, la Iglesia y el Estado, la fe y la ciencia²³.

Los colectivos sociales tienen en su fundamentación una determinada concepción de la llamada «autonomía de lo político» y de la «laicidad del Estado». Es preciso recordar esto para comprender muchas de las reacciones e intervenciones de los grupos sociales y eclesiales.

La Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II señala (36 y 76) esta independencia y autonomía²⁴. Ahí se funda el documento de los obispos españoles de 1973 y 1990 sobre este mismo tema: hace referencia a la mutua independencia y a la sana colaboración en el común servicio a los hombres²⁵.

21 Cf. E. Pintacuda, *Breve curso de política*, Ed. Sal Terrae (Santander 1994).

22 J. de la Torre, *Cristianos en la sociedad política*, Ed. Narcea (Madrid 1992) 173.

23 A. Domingo Moratalla, *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*, Ed. PPC (1997); A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Ed. Tecnos (Madrid 1993) 166-177; S. Matellán Vara, o. c., 40.

24 Cf. C. Vela, *Doctrina Social posconciliar* (Madrid 1968).

25 Cf. Conferencia Episcopal Española, «La Iglesia y la Comunidad política», «Católicos en la Vida Pública», «La Verdad os hará Libres»

2.2. *Autonomía si, oposición no*²⁶

Tal autonomía no significa independencia ni oposición con los demás realidades terrestres y humanas, sino más bien significa que una realidad encuentra sentido en sí misma y tiene una consistencia propia que el hombre ha de respetar, ya que «por propia naturaleza de la creación todas las cosas son dotadas de consistencia, verdad y bondad propias» (GS 36).

Esta autonomía, dice el Concilio, exige respeto, se impone ante la posible negación o supresión de los mismos derechos e indica una escala o jerarquía de valores. El punto de partida es la connatural eticidad de toda la vida política (GS 36). La autonomía legítima de lo político no es absoluta²⁷. Se trata de una actividad al servicio del bien común de la sociedad. También la Iglesia se ve obligada a proyectar el Evangelio en la sociedad en defensa de los derechos y libertades de los ciudadanos (PT 60).

2.3. *La Iglesia como institución básica e institución de poder*²⁸

En este sentido la Iglesia, como institución social conectada con la «base», reclama la libertad de ejercicio de su misión con el respeto civil de su realidad institucional y la conveniencia de pactar o convenir en materia de interés común²⁹. De todos modos es complejo conocer cuáles son los derechos de las personas y de las minorías que hacen inexcusable la intervención eclesial.

En medio de estas complejidades permanece la autoconciencia del Magisterio en su derecho y deber de hacer una lectura ética de la realidad. Ante las intervenciones episcopales, estas son interpretadas como el intento de progresistas y conservadores en

26 J. Maritain, *El hombre y el Estado*, Ed. Encuentro (Madrid 1983) 192-196.

27 J. M.ª Cirarda, «Proemio», en *Comentarios a la Constitución «Gaudium et Spes»*, BAC (Madrid 1968) 149-195. B. Mondin, *La teología de nuestro tempo*, Ed. Paoline (Alba, 1976).

28 L. Boff, *La Iglesia, Carisma y poder*, Ed. Sal Terrae (Santander 1982); K. Rahner, «Iglesia y mundo», en *Sacramentum Mundi* 3; M. Duverger, *Introducción a la vida política*, Ed. Ariel (Barcelona 1970); R. Guardini, *El poder*, Ed. Cristiandad (Madrid) 13.

29 Conferencia Episcopal Española, *Los valores morales y religiosos ante la Constitución (26.11.1977)*. Ed. BAC 459 (Madrid 1984) 439-445.

la privatización de la fe frente a la fuerza dinámica de las personas y de la sociedad.

2.4. *Una Iglesia expulsada de la vida pública*

Las nuevas concepciones de la historia, entre las que están las revoluciones sociopolíticas nacidas de la modernidad y de la posmodernidad, obligan día a día a la Iglesia a retirarse de la vida pública y a encerrarse en el interior de los templos.

El laicismo extremo ha intentado recular la sociedad en su raíz controlando en nombre de la racionalidad científica las diversas instituciones escolares, culturales, políticas...³⁰. Debemos reconocer que esta postura del laicismo ha sido exagerada en contra de una Iglesia que en otro tiempo había llevado las riendas del poder.

La expulsión pública de la fe, lograda gracias al apoyo político y protegida por el ordenamiento jurídico, es artificial, antideocrática, antievangélica y más rentable para el Estado que para la Iglesia. En todo caso perjudica a la sociedad y a los ciudadanos. Por parte de la institución cristiana se sabe que la evangelización de una comunidad humana carecen de sentido si se lleva a cabo atropellando la libertad humana y si se somete a los intereses de los poderosos de la tierra y a los poderes económicos y políticos³¹.

Por todo esto, la autonomía de la política preocupa de forma especial a los intelectuales católicos y al mundo popular. Todos reconocen la dimensión ética de todas las actividades humanas, incluida la política³². Pero es importante la manera concreta como actúa la Iglesia en lo que se refiere a su aportación al eje ético de la sociedad.

La cuestión preocupa a los intelectuales católicos de tendencias plurales. Algunos reconocen que el servicio de la Iglesia a la autonomía racional de las ciencias ha de hacerse desde la misión

30 Cf. F. Fernández Buey, «Movimientos sociales. Izquierda alternativa y cuestión cristiana», en AA.VV., *Euroizquierda y cristianismo*, o. c., 147-164; R. Vargas Machuca, «La interpelación de la izquierda española al cristianismo», en AA.VV., *Euroizquierda y cristianismo*, o. c., 91-106.

31 A. Galindo García, «La Iglesia, una comunidad que mira al futuro con esperanza», en AA.VV., *Para ser libres nos libertó Cristo*, Ed. Edicep (Valencia 1990) 117-152.

32 Cf. J. Marías, *Una vida presente. Mis memorias* (Madrid 1988-1989). M. Vidal, *Moral de Actitudes III*, Ed PS (Madrid) 480.

específica religiosa (no sólo espiritual) de la Iglesia. En el fondo hay una preocupación por recuperar a la Iglesia para sus propios fines.

La otra corriente de preocupación, la popular, afirma que una sociedad democrática para ser tal exige ser plural y laica. La sociedad y la misma Iglesia, sin merma de sus preocupaciones éticas, deben reconocer el carácter laico y libre de las opciones políticas para todos los ciudadanos.

Debemos terminar este apartado diciendo que el concepto «laicidad del poder político» no se refiere al laicismo liberal o socialdemócrata³³. La fe tiene unas virtualidades críticas que no le permiten identificarse con algún proyecto político pero tampoco le impiden desentenderse de la realidad. La vivencia de la fe desde la solidaridad con las clases oprimidas provoca una auténtica revolución en los mínimos éticos de una opción política³⁴.

3. FUNDAMENTACIÓN DE LA DIMENSIÓN PÚBLICA DE LA FE

La consideración de la dimensión pública de la fe obliga a poner la mirada tanto en la fundamentación bíblica como en la antropológica. Por ello, ahora ponemos el acento en las diversas maneras en que desde el campo político los hombres se acercan a la dimensión pública y social de la persona según el proyecto liberador de Jesús de Nazaret.

3.1. *La experiencia del Misterio Pascual frente a los acercamientos parciales a Jesús*

Al examinar los fundamentos de la «publicidad de la fe» consideramos la imagen que el hombre tiene del mundo ordenado en tres ejes fundamentales de la experiencia humana: ¿qué significan las cosas?, ¿qué significan los otros?, ¿qué sentido tiene vivir esos dos ejes en el tiempo histórico?

Jesús de Nazaret, el Hijo del Padre, es el punto de referencia religiosa para unos y ética para otros. Algunos se acercan a Jesús

33 Cf. M. Weber, *Le probleme de l'homme* (Paris 1962).

34 K. Rahner, «Sobre el concepto de «*ius divinum*» en su comprensión católica», en *Escritos de Teología V* (Madrid 1970) 247-274; Id., «La autoridad en la Iglesia», en *Escritos de Teología II* (Madrid 1969) 95-114.

de Nazaret valorando únicamente el eje de la relación con la trascendencia. Es la perspectiva política sobrenaturalista de la vida social. Otros, al acercarse a Jesús de Nazaret, lo hacen iluminando el mundo de las relaciones con las cosas. Es el mundo de los que consideran a Jesús como un líder revolucionario. Frente a esto, es preciso encontrar una tercera vía en la que la iluminación de las cosas y de la trascendencia pase por el Misterio Pascual de Cristo ³⁵.

A veces la Iglesia ha reaccionado sin lucidez ante los ataques del laicismo moderno. Ella también sabe someterse a una humilde y profunda autocrítica. Desde el Concilio Vaticano II podemos descubrir en los signos de los tiempos acontecimientos que expresan las aspiraciones legítimas de la liberación de la humanidad en esta etapa concreta de la historia ³⁶. El anhelo de libertad y de fraternidad expresado en movimientos como el de liberación de la mujer, la liberación juvenil, en la búsqueda de nuevos modelos socioeconómicos que hagan posible la participación real y efectiva de los ciudadanos en las decisiones básicas, el deseo de los pueblos colonizados de alcanzar su plena emancipación son signos que definen la modernidad que la Iglesia ha de saber reconocer ³⁷.

Hay ideologías modernas que acusan a la Iglesia de ser hostil al desarrollo de la razón, de ser defensora de ordenes políticos contrarios a la Libertad y a la Igualdad, de ser portadora de una ética que condena el ansia de goce. Esta crítica y acusación impulsa a algunos grupos a demostrar que la fe cristiana no frena sino que impulsa a participar en la revolución, en los cambios de costumbres y en la conversión de estructuras ³⁸.

Pero este compromiso revolucionario ha de ir acompañado de una auténtica autocrítica ética y un cultivo de la propia fe ³⁹. Junto a la Iglesia institucional surge con fuerza pero lentamente la Nueva Iglesia que es la fraternidad de los oprimidos, cuyo vínculo es la fe en Cristo Salvador de la Humanidad. La eucaristía es el centro del compromiso y la comunión hace que sea el horizonte

35 A. Galindo García, *Moral socioeconómica*, Ed. BAC (Madrid 1996) 29.

36 R. Coste, *Las comunidades políticas*, Ed. Sígueme (Salamanca 1971) 237; Cf. L. González-Carvajal, *Evangelizar en un mundo poscristiano*, Ed. Sal Terrae (Santander 1993).

37 A. Galindo García, *La Iglesia, una comunidad que mira al futuro con esperanza*, o. c., 147.

38 L. González-Carvajal, «Entre la utopía», o. c., 218-222.

39 F. Sebastián, *Nueva evangelización*, Ed. Encuentro (Madrid 1991) 214.

de la búsqueda de una auténtica eclesialidad definida por la experiencia de pueblo de Dios ⁴⁰.

3.2. *Dimensión pública de la persona y la liberación*

En la Sagrada Escritura estamos ante una concepción unitaria de la persona. El hombre se entiende como una unidad indisoluble corpórea y espiritual. Por eso entendemos que la liberación de Jesús es integral ⁴¹. Dado que las personas tienen una dimensión pública y cívica, la salvación también ha de entenderse en su aspecto cívico. La polis y el entorno público son una dimensión del ser de la persona.

Pero la vida humana no es una simple suma de relaciones interpersonales. Las estructuras y las instituciones públicas tienen una realidad específica que no es independiente de las personas. Las dimensiones privada y pública de la persona humana están recíprocamente soldadas. La persona se realiza o se malogra en el pueblo ⁴².

La vida pública tiene su origen en la acción laical del creyente dentro de la sociedad. En la Sagrada escritura, en la vida de Cristo y en el nacimiento del cristianismo es clara esta dimensión liberadora cuyo origen está en el pueblo. Igualmente lo atestiguan los grandes cambios habidos en la Iglesia desde el carisma de los santos.

La rebelión de Moisés contra el Faraón y la salida de Egipto supuso la desacralización de lo político o el primer enfrentamiento desde lo secular. Estamos ante un auténtico caso de desobediencia civil de un grupo frente al Faraón, cuya lectura nos puede ayudar a entender la teología de la liberación del momento actual. La primera teología liberadora que encontramos en la Sagrada escritura es la lectura secular que se hace del paso de la esclavitud a la liberación del pueblo.

Según algunos autores, el hecho de la salida de Egipto es revolucionario y origen de la liberación. La decisión tomada por Yahvé y comunicada a Moisés de liberar a su pueblo de la esclavitud suponía que había que revelarse contra el poder político del faraón.

40 SRS 40.

41 J. Lois, *Teología de la Liberación*, en DETM (Madrid) 1391 ss.

42 Cf. Pablo VII, *Evangelii Nuntiandi* 29,30,31.

Lo mismo ocurre, tanto en la postura de Jesús de Nazaret como en la de los primeros cristianos frente al Dragón sagrado del imperio romano y en la actitud de los santos que nacen del mundo laico con el afán de desacralizar lo mundano que está en manos de lo sagrado. Jesús de Nazaret conserva una actitud política propia de la época en la que él vive. Él supera el planteamiento teocrático y colaboracionista.

La liberación integral que produce el acontecimiento de Jesús de Nazaret tiene su fundamento en el Misterio Pascual. Jesús de Nazaret asumiendo a la humanidad la ha liberado. Esa liberación inicial ha de ser llevada adelante, dentro de la misma historia humana, a través del compromiso liberador de los creyentes constituidos en nuevo pueblo de Dios.

4. *El compromiso del cristiano, ciudadano en la democracia*⁴³

La Iglesia y los cristianos no están asentados en el vacío⁴⁴. Se encuentran dentro de formas políticas concretas con una historia de lucha y de esfuerzo cristiano por establecer las libertades en el mundo. Por ello, en este apartado nos proponemos, en primer lugar, situar el marco democrático desde donde los cristianos han de ejercer su responsabilidad social y el compromiso político⁴⁵. En otra parte, veremos los caminos de rearme moral.

4.1. *Una democracia limitada, condicionada y determinada*⁴⁶

Todo el mundo habla de democracia hoy en día. Se utiliza con excesiva frecuencia la frase «nosotros los demócratas...». Pero, muchos de los juicios que de la democracia se hacen no coinciden en sus aplicaciones prácticas⁴⁷. Tengamos en cuenta que la demo-

43 L. Boff, *Iglesia, carisma y poder*, Ed. Sal Terrae (Santander 1982); R. Coste, o. c., 246-253.

44 R. Coste, o. c., 370.

45 E. Mounier, *Obras Completas* (Madrid) 708: «El cristiano es plenamente hombre entre los hombres y no hace trampas con las exigencias de la tierra. Pero, al mismo tiempo y con la misma fuerza, se consolida en la tradición y en la vida de la Iglesia para no ser en adelante mitad cristiano y mitad hombre».

46 J. L. López Aranguren, *La democracia establecida, una crítica intelectual*, Ed. Taurus (Madrid 1979); L. González-Carvajal, o. c., 231-262.

47 J. M. Mardones, o. c., 92.

cracia, en su sentido estricto, es aquel régimen político en el que se alcanza la identificación entre gobernantes y gobernados. Cuando quien manda lo hace con el apoyo real de los que reciben órdenes se da una sintonía de voluntades. La democracia es el régimen de armonía social donde las personas y los grupos realizan tareas distintas pero todas con un orden articulado.

Pero esta armonía no es algo dado o establecido. Exige, entre otras cosas, un esfuerzo constante con instituciones adecuadas y un ambiente donde se ejerzan los hábitos democráticos. Las leyes y la Constitución ocupan un lugar importante en la configuración del orden democrático, pero no son suficientes y no lo son todo. Y por último, se exige una educación política y una conciencia democrática.

El ejercicio del poder y la entrega del mismo por parte de los ciudadanos es variado y está sujeto a múltiples mediaciones⁴⁸. Desde estas mediaciones nos damos cuenta que, aunque los dirigentes políticos poseen una función moral importante, sin embargo, según sea el estilo de estas así nos podemos encontrar con una democracia limitada, condicionada e incluso determinada.

Estamos ante el comportamiento que se interpone entre lo autoritario y el «laissez faire», es decir, el comportamiento que se define por el tomar decisiones y ponerlas en práctica después de haber consultado a los demás buscando intereses comunes⁴⁹. Así, hemos llegado a un momento en el que, como afirma K. Lewin, la «figura del dirigente aparece tipológicamente como un problema de confianza de los subordinados frente al poder de quien ocupa un puesto directivo». Así lo plantea también A. Gramsci: «Desconfianza recíproca: el dirigente duda, cree que el dirigido le engaña, exagerando los datos positivos y favorables de la acción... el dirigido duda de la energía y del espíritu de la resolución del dirigente y por eso tiende a exagerar los datos positivos de la acción y a ocultar los negativos»⁵⁰.

Pero la democracia es más amplia que la mera relación entre dirigentes y dirigidos. Lleva consigo el respeto a las condiciones sociológicas del pueblo. Es el pueblo con todas sus organizaciones básicas e instancias de base el que da sentido dinámico a la democracia: «la democracia no equivale a nivelación... sino que debe

48 J. L. López Aranguren, *Ética y política* (Madrid 1968) 48.

49 D. Schweickart, o. c., 138 s y 165 s.

50 Cf. R. Díaz Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Ed. HOAC (Madrid 1991); A. Gramsci, *Scritti (1915-1921)*, (Milán 1976).

ofrecer más bien el marco jurídico y las posibilidades reales para que la libertad de todos sea respetada y efectivamente garantizada, de tal modo que las personas y los grupos puedan vivir según sus propias convicciones y ofrecer a los demás lo mejor de cada uno sin ejercer violencia sobre nadie» (CVP 82 ss.).

La democracia, por tanto, queda limitada por el bien común y por el ejercicio de la libertad de los ciudadanos. Cuando el pueblo no ejerce la democracia dentro de las instancias básicas por falta de algunas fuerzas de control de los dirigentes nos encontramos ante una democracia «determinada». En este caso no existe democracia. Aquí podremos dedicar el adagio latino «senatores boni viri, senatus mala bestia». Estaríamos ante una estructura democrática tratada como «mala bestia» por su carácter determinista e intervencionista de las libertades del hombre⁵¹. Así, los cristianos de final de siglo han de dar respuesta a esta sociedad democrática con sus orientaciones propias y sus peligros⁵².

4.2. *Condiciones para la expresión pública de la fe en esta democracia*

Ante la consideración de que es necesario aspirar a un ideal democrático para enriquecer tanto la realidad social como la eclesial, se impone analizar, por una parte, los valores que el cristiano puede aportar en la participación ciudadana y, por otra, ver la aportación concreta.

a) *Valores cristianos para la participación social.* Los cristianos han insistido en la transformación moral de los individuos como condición para el cambio y la transformación social⁵³. Para ello, es insuficiente el cambio de las estructuras con el objeto de crear un nuevo modelo de sociedad. Es preciso cambiar los corazones⁵⁴. Para transformar la sociedad es necesario un talante ético nuevo con virtudes democráticas como las siguientes:

- participación creativa y desinteresada en los asuntos públicos;

51 H. de Tocqueville, *La democracia en América*, Ed. Fondo de Cultura Económica (México 1978) 258-259.

52 AA.VV., *Vertebración de la sociedad española* (Madrid 1993).

53 Cf. J. R. Flecha, «Pautas éticas para un mundo nuevo», en AA.VV., *Para ser libres nos libertó Cristo*, o. c., 87-116; J. Maritain, *El hombre y el Estado*, Ed. Encuentro (Madrid 1983) 190.

54 J. Lois, *Identidad cristiana y compromiso sociopolítico*, HOAC (Madrid 1989) 85.

- la subordinación del interés particular al general;
- la aceptación del pluralismo ideológico y cultural;
- la convivencia ciudadana basada en el diálogo y no en la coacción.

Pío XII decía en 1944 que «el porvenir ha de pertenecer a la democracia, una parte esencial de su realización debe corresponder a la religión de Cristo. La Iglesia tiene la misión de anunciar al mundo, ansioso de mejores y más perfectas formas de democracia, el mensaje más alto y más necesario que pueda existir, la dignidad del hombre y la vocación a la filiación divina». Desde aquí descubrimos varios valores cristianos que estos pueden y deben aportar:

1. ° *La memoria*: el cristiano siempre mantendrá viva la memoria del pasado recogiendo la fuerza de quienes le han precedido y descubriendo el sentido de su obrar actual a pesar del peligro de que le consideren «conservador». El progreso de las libertades está en peligro si se pierde o se selecciona y secciona la memoria histórica. La pérdida y el olvido de las opresiones y holocaustos pueden impedir el avance de la democracia.

2. ° *El sentido de la vida* ⁵⁵: aunque se haya perdido el camino siempre se puede reencontrar el sentido de la marcha. El cristiano es aquel que mira a la cara del pasado porque es capaz de cambio y de conversión. La democracia se debilita cuando domina culturalmente el pragmatismo. Hoy lo que los cristianos llamamos «pecados estructurales» son tomados como realidades insuperables. El paro, el subdesarrollo infrahumano, el lucro como motor de la actividad económica están ahí. Sin un cambio de mentalidad y de sentido la democracia se paraliza.

3. ° *Valoración del sujeto humano*: El humanismo moderno ha ayudado al cristiano a redescubrir el valor absoluto y la dignidad suprema de la persona humana. La revelación de Jesús impone una fe en el sujeto humano y en el hombre concreto. Sujeto humano es todo hombre y todo el hombre: la dignidad de los hijos de Dios le viene al hombre no sólo por el bautismo sino por su concreta realidad de sujeto humano capaz de pensamiento y de libertad. Hoy asistimos a un debilitamiento del hombre como sujeto ya que es considerado más como objeto y dato que fin en sí mismo. No todos los hombres cuentan lo mismo para esta sociedad.

⁵⁵ A. Galindo García, *La Iglesia, una comunidad que mira al futuro con esperanza*, o. c., 120 s.; J. de la Torre, *Cristianos en la sociedad política*, Ed. Narcea (Madrid 1982) 225.

4. ° *La resistencia ética*: Lo que destruye la democracia no es el autoritarismo o la dictadura sino la capacidad que los individuos tienen de acomodarse pasivamente a la autoridad impuesta. Sin embargo, «cuando tiene uno como autoridad última a Dios relativiza totalmente la autoridad humana»⁵⁶. La verdadera participación exige el fundamento sólido de una ética personal suficientemente difundida.

5. ° *Utopía*: no puede haber democracia sin utopía. Sin utopía no hay crítica válida ni progreso social. La utopía no es lo imposible sino lo posible no realizable aún⁵⁷. El cristianismo funciona dentro de una sociedad como una gran utopía del sentido de la historia.

Es preocupante el descrédito en que ha caído el concepto de utopía. Los utópicos hoy no son fanáticos dirigentes de masas, sino quienes desde la base animan al movimiento ciudadano en los barrios, los que siguen creyendo en la acción y educación liberadoras.

b) *La aportación de los cristianos a la sociedad actual*. En primer lugar, se puede afirmar que la participación social es un estilo de vida, de manera que no existe democracia ni comunidad sin participación⁵⁸. Por otra parte, la Iglesia no está llamada a patrocinar organizaciones confesionales que impliquen una elección partidista, pero puede proporcionar y difundir en la sociedad civil unas verdades y valores que contribuyan a la consolidación y crecimiento de la conciencia moral y del establecimiento de las libertades⁵⁹. Por ello, puede proclamar: la igualdad esencial de todos los seres humanos, la inadmisibilidad de las discriminaciones y la existencia de unos derechos fundamentales.

Además los cristianos pueden aportar diversos caminos para crear los rasgos del verdadero demócrata: la vida centrada en el compartir en vez del poseer, la vida centrada en el servir más que en el dominar, una vida centrada en el acoger más que en el rechazar y una vida centrada en el desinterés y no en el lucro.

Pero, por otro lado, el ideal democrático, a su vez, puede enriquecer la realidad eclesial (GS 44). La Iglesia en cuanto comunidad humana puede perfeccionarse incorporando aquellos elemen-

56 Stamley Milgram, *Obediencia a la autoridad*, DDB (1980).

57 X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios* (Madrid 1978).

58 A. Galindo García, *La iglesia, o. c.*, 120. J. García Roca, *Solidaridad y voluntariado*, Ed. Sal Terrae (Santander 1994); J. M. Mardones, o. c., 157-180.

59 H. Kung, *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad (Madrid 1977) 758.

tos que promueven el respeto y el crecimiento de la dignidad de sus miembros. La conciencia eclesial, individual y colectiva, está condicionada por la cultura y el desarrollo social de cada época. Podemos enumerar algunos aspectos de la influencia de la sociedad democrática en la Iglesia: la acentuación del principio de corresponsabilidad, la participación de los miembros del pueblo de Dios en la elección de responsables, la existencia de una opinión pública en la Iglesia, el reconocimiento jurídico de los derechos humanos y la supresión del clasismo intraeclesial.

*La participación de los cristianos puede ser doble: los llamados «cristianos de presencia» y los «cristianos de mediación»*⁶⁰. Los primeros son aquellos que aceptan la constitución democrática pero insisten en que la contribución humana más importante que puede hacer la democracia es hacer presente en la sociedad el hecho visible de la comunidad cristiana. Hacerse presente en instituciones sociales a través del compromiso y de los signos.

Los segundos son los que se sienten interpelados por la sociedad secular para convertirse, abandonan los ídolos para alcanzar la desnudez de la fe. La sociedad es un medio para ir al Dios presente en la historia⁶¹.

4.3. *El estilo de presencia cristiana*

La presencia del cristiano en la vida pública tiene un talante y un estilo. La señal de la Cruz identifica al cristiano en todo su quehacer. Por ello, será el encuentro con Cristo, la racionalidad y la caridad política los pilares fundamentales de este estilo.

a) *Hacer posible el encuentro con Jesucristo*. Es éste uno de los objetivos que los obispos marcan en el documento «La Verdad os hará libres». Se trata de vivir con gozo la capacidad renovadora y liberadora del evangelio. Son numerosas las ocasiones en las que los obispos invitan a los cristianos a intervenir en la vida pública en los últimos documentos⁶². En ellos podemos encontrar las siguientes sugerencias:

60 L. González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad*, o. c., 218-227. J. Lois, *Identidad cristiana y compromiso sociopolítico*, HOAC (Madrid 1989) 81 ss.

61 L. González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Ed. Sal Terrae (Santander 1998) 226 ss.; O. González de Cardedal, «Reflexiones sobre realidades y problemas latentes», en AA.VV., *Para ser libres nos libértó Cristo*, o. c., 195-272.

62 L. González-Carvajal, o. c., 220.

1. ^a En todas las citas se combinan continuamente la acción de la Iglesia como Iglesia, la intervención de los seculares como ciudadanos, como asociaciones de base y como respuesta en fidelidad a una profesión. El centralismo de Cristo es quien da sentido a la acción de los seculares, los cuales siempre lucharán por actuar siendo conscientes de su situación de pecadores dentro de una sociedad con estructuras de pecado.

2. ^a El hombre, considerado como obra de Dios, es capaz de perfeccionar su propio ser, de desarrollar el dominio del mundo y de profundizar en las relaciones interpersonales (CVP 10; GS 34). Con estas capacidades, los seculares con pericia y responsabilidad propias buscan en todo y en todas partes la justicia del Reino de Dios (CVP 50; AA 7) intentando que el secular como persona y como miembro de una sociedad concreta viva en perfecta coherencia (CVP 54; GS 25). Por ello, el secular buscará la ordenación de todo al bien integral del hombre (CVP 64; AA 7).

3. ^a Pero el hombre es consciente de su situación de pecado y de sus limitaciones al participar en la vida pública. El pecado obscurece y desfigura el desarrollo y la convivencia entre los hombres (CVP 11; GS 13 y 37). El rechazo de Dios quiebra interiormente el verdadero sentido de las aspiraciones del hombre y altera en su raíz la interpretación de la vida humana y del mundo (GS 20).

4. ^a Este hombre pecador pertenece a una Iglesia, la cual se manifiesta en defensa de la libertad social (CVP 31; GS 59). La cultura y la religión son ante todo asunto de las personas y de las instituciones sociales y no del poder político. Pero la Iglesia es consciente de que no puede imponer sus normas morales a la vida social (CVP 40; GS 36, 75-76; DH 7). Desde esta conciencia,

— Toda la Iglesia está llamada a contribuir al perfeccionamiento del orden social y al compromiso en favor de la justicia (CVP 95; AA 57). Pero son los seculares quienes además de participar en las actividades internas de la comunidad eclesial (CVP 107; AA 10) están llamados como Iglesia y como ciudadanos a construir la sociedad con otros sin renunciar a su identidad (CVP 137; GS 42-43).

— En este sentido, la Iglesia es consciente de que la aspiración cristiana de la actividad política es peculiar (CVP 168; GS 75-76), siendo conscientes de la necesidad de mantener los vínculos de comunión eclesial dentro de la legítima pluralidad de opciones temporales compatibles con la doctrina católica (CVP 180; GS 75). Y así, la Iglesia sólo en casos extremos puede señalar a través de su autoridad a los cristianos determinados comportamientos sociales o políticos (CVP 76; GS 43).

El seglar sabe que Cristo es la clave y el centro y fin de la creación y de la historia donde él está implicado con su tarea social y política (CVP 44; GS 10 y 45). El señorío de Cristo no es subordinación del mundo a la Iglesia y, además, se realiza bajo el signo de la Cruz (CVP 49; AA 7). Por ello, la vivificación y la iluminación de las realidades temporales desde Cristo ha de estar presente en la intención de los seglares católicos (CVP 50; LG 36).

b) *Racionalidad como estilo de presencia.* «Convertidos a Jesucristo y fieles a su evangelio, los cristianos debemos hacer presente en nuestras vidas, proclamar con palabras y defender con decisión el valor absoluto de la persona humana, sin el que no cabe una sociedad éticamente configurada» (VhL 52). El estilo de presencia del cristiano está asentado en unas razones teológicas y en otras antropológicas:

1.ª Ningún seglar cristiano ha de imponer las normas morales de la Iglesia para la vida social (CVP 40); más bien ha de llegar a un diálogo con las fuerzas éticas de la vida social en pro de la construcción de una ética universal. El laico ha de eliminar las intervenciones absolutas de los católicos en la vida pública. La razón teológica fundamental está en la consideración de la unidad del designio de Dios en Cristo donde la vocación del hombre a la plenitud de vida en Dios incluye la llamada del hombre a cuidar del mundo de cualquier cultura, religión o ideología a que pertenezca.

2.ª Por otra parte, el señorío de Cristo respeta la autonomía de lo temporal de manera que esto quede dentro del designio divino (CVP 49-50). Los obispos cuando hablan sobre cuestiones que pertenecen al campo de las realidades temporales, con autonomía propia, no intentan dar soluciones técnicas sino presentar orientaciones morales (CVP 32) y evocar «los imperativos morales que se derivan de la fe y de la moral cristiana» (TDV 64).

3.ª Una de las características del hombre es su esencia social. La sociedad y la persona están íntimamente relacionados en la vida social⁶³. Los documentos tienen en este sentido como fundamento la dignidad de la persona humana: el hombre, considerado como imagen y obra de Dios es el centro de interés social de los obispos (CVP 10). El hombre está concebido en su dimensión personal y comunitaria con capacidad de crecimiento en el mundo de las relaciones interpersonales (CVP 54-71) y, por ello, ha de ser el centro de las realidades socioeconómicas. No lo será en un país

63 A. Tornos, *Antropología del amor, desde su radicalización social y psicológica*, en *Sal Terrae* 64 (1976) 83 ss.

en el que el gasto público en el sector de la vivienda busque intereses artísticos o electoralistas por encima de los personales y familiares.

4. ^a Hay un interés preferencial en el fondo de los documentos de los obispos: se trata de un interés por ir hacia los más pobres. Una fe personalizada tiene el semblante y el perfil de preocuparse por servir a los pobres (TDV 30). Se trata de una llamada concreta a servir con Cristo a los pobres. No consiste tanto en ir a los pobres cuanto de servir a los pobres, es decir, de ser pobre con los pobres: se trata de estar con los pobres, de compartir su vida y de mejorar su situación (TDV 59).

c) *La caridad política* ⁶⁴. Hasta ahora se hablaba de «caridad social» como aquella que incluye la vida de caridad en el campo de la sociedad ⁶⁵. Este concepto ha ido adquiriendo los siguientes elementos nuevos:

Hay un tema de interés que llama la atención en la reflexión de los obispos en CVP: se trata de la reflexión acerca de la «caridad política» (CVP 60-63). No estamos propiamente ante la caridad social, término frecuente en la Doctrina Social de la Iglesia. El término «política» tiene aquí un sentido amplio, definido como compromiso operante, como generosidad, interés personal, dignidad y nobleza en el compromiso. Encontramos en la caridad política las siguientes características:

En primer lugar, la caridad tiene un sentido pleno si, naciendo del ámbito teológico que le es propio, se encarna en las virtudes cristianas, es decir, en el dinamismo entero de la vida cristiana (CVP 60). El amor de Dios al prójimo, al hombre, es el amor entre Dios y los hombres. Jesús viene a servir como Dios y como hombre el drama del diálogo entre Dios y los hombres.

En segundo lugar, es preciso situar bien la caridad en relación con las virtudes cristianas, especialmente respecto a la justicia superando las dicotomías tradicionales entre ambas. No se trata de suplir la eficiencia de la justicia.

Según esto, la actuación pública de los cristianos necesita de unas mediaciones seculares (CVP 75-77) atendiendo a la situación y presencia de las estructuras y de las ideologías (CVP 880-81). El cristiano tendrá que estar presente respetando la pluralidad de

64 A. Galindo García, *Moral Socioeconómica*, Ed. BAC (Madrid 1996) 184-185. L. González-Carvajal, o. c., 216-218.

65 J. M. Madones, o. c., 64-65.

opciones y procedimientos de actuación, siendo consciente de que ningún proyecto social puede traducir o agotar toda la capacidad creadora de la fe cristiana ⁶⁶.

Por ello, es preciso ahora recordar algunas sugerencias que nacen del interés que el laico ha de prestar con un estilo de presencia eminentemente cristiano. La «caridad política» se hace presente en los frentes siguientes: distribuyendo las cargas de las crisis económicas promoviendo medidas extraordinarias y concertadas que activan la vida económica ⁶⁷. Esta dinamicidad dada por la caridad a la economía y a la vida social ha de ir, por una parte, a desarrollar los sectores más deprimidos como es el mundo agrícola y la economía rural (CVP 33) y, por otra, ha de estar encaminada hacia el fomento del ahorro y de la inversión.

— la caridad política dará sentido al desarrollo de la solidaridad, si la distribución de los costes de la crisis social es equitativa: «no sería justo que algún sector, aprovechándose de su fuerza e influencia tratase de descargar las consecuencias de la crisis sobre otros sectores más débiles de la sociedad» (CVP 34).

— Es la caridad política la virtud que logrará la equidad promoviendo el movimiento de la responsabilidad, la laboriosidad y la solidaridad. Estas virtudes definen la caridad política y se orientan hacia el compromiso social y político. Por ello, en el campo de la economía es necesario hacer un esfuerzo por desprivatizar la caridad, ya que la privatización de la caridad es una de las falsificaciones de la misma que obedece quizás a un cierto romanticismo. La caridad necesita de una corporeidad concreta como afirmaban los clásicos españoles al hablar de la limosna.

— En el campo de la educación y de la cultura, la Iglesia defiende el ejercicio de la libertad de enseñanza. Para que esta actividad pueda realizarse adecuadamente en una sociedad democrática han de contar con una base organizada y con la colaboración asociada de padres de alumnos y de profesores católicos.

En el campo de la familia, el bien de esta tiene que ser una de las preocupaciones de la actuación de los católicos en la vida pública. En el campo de la política, la inspiración cristiana de la política no puede reducirse a cuestiones secundarias, sino que ha de formar parte esencial de la misma.

⁶⁶ Cf. M. D. Chenu, *Los cristianos y la acción temporal*, Ed. Estela (Barcelona 1968) 125 ss.; F. Duque, *Presencia de los católicos en la vida pública. Caridad política*, en *Corintios XIII* 44 (1987) 155-195.

⁶⁷ M. Cascone, *Il ministero della carità politica*, en *Sg* 8 (1990) 29-36.

4.4. *El compromiso expresado en obras* ⁶⁸

El hombre es un ser complejo antes que incompleto. La naturaleza del hombre no se define como universalidad cerrada en sí misma sino como sujeto activo e histórico. Actividad e historicidad se determinan recíprocamente.

Fuera de la praxis, el hombre es sólo un pensador descomprometido. La praxis es la que instaura la relación moral del hombre con Dios. Al hombre le es absolutamente necesaria la hermenéutica de las obras para ser moralmente un hombre. Solamente en las obras se hace visible un hombre con toda la carga que lleva su libertad.

Solamente las obras forman el elemento de la comunicación humano-social del acuerdo entre los hombres. La sociedad existe «para obrar», de aquí que pueda definirse como «unio plurium ad agendum». Cuando tratamos del hombre, el mundo-sociedad adquiere mayor importancia de manera que el hombre en la medida en que modifica el mundo temporal desvela su propia verdad e interpreta su existencia moral.

La gran cuestión de las obras históricas da la exacta dimensión del compromiso político. Comprometerse políticamente no quiere decir, como escribía Mounier ⁶⁹, abandonar los límites del ciudadano para hacer de la política una religión con sus propios sacerdotes. El creyente comprometido no puede reducir la acción política a la política de élite. La acción política es multidimensional y coincide con la vida entera del hombre.

Teniendo presente este significado de las obras, podemos acercarnos ahora a contemplar los retos que la sociedad está lanzando al creyente actual:

a) *Los retos de nuestro tiempo*. La teología política al ser «praxis» se deja interrogar por la complejidad de la vida ⁷⁰. Para el cristiano comprometido las situaciones históricas son continuos retos:

— el mundo que rodea al creyente es el reto de su fe. Su fe es la garantía última de la salvación del mundo. El indivisible

⁶⁸ Luc Boltanski, *L'Amour et la justice comme competences. Trois essais de sociologie de l'action*, Ed. Métailié (Paris 1990).

⁶⁹ E. Mounier, *La revolution personaliste et comunitaire*, en *Obras Completas*, Ed. zero (1975).

⁷⁰ L. González-Carvajal, «Retos de la sociedad española actual a la Iglesia», en AA.VV., *La Iglesia en la sociedad española*, en *Verbo Divino* (Navarra 1990) 79-114.

«mundo-hombre» toma la forma permanente en la historia de reto-y-respuesta;

— el modo de ser y de participar en la historia por parte del cristiano comprometido le define como un ser «lanzado» al mundo ⁷¹. Este estar «arrojado» al mundo no es un drama sino un reto que significa que todo creyente se ve a sí mismo colocado en el centro de la situación histórica.

— el reto es un lenguaje exigente que se presenta como la irreversibilidad de esa ocasión: o se hace entonces o no se hace nunca: los rostros concretos son llamadas concretas. El reto (la llamada) dice que el hombre necesariamente debe tomar una opción.

El compromiso político tiene delante de sí buen número de retos ⁷². Tiene asimismo una característica: se presenta un sujeto obligado a subjetivizar el reto en la respuesta y un sujeto socializado. Enumeramos algunas perspectivas antropológicas donde se pueden situar los retos de nuestro tiempo:

1. ° En primer lugar, el reto revela la capacidad del hombre de ser cuestionado a causa del mal uso de su libertad.

2. ° El segundo reto está en la «apatía» como algo ajeno al hombre. El hombre apático es un ser enajenado.

3. ° El hombre es, por tanto, capaz de ser estimulado. El hombre como afirma J. Maritain tiene «una de las tendencias más características de la historia: el escapar cada vez más del determinismo» (en *Filosofía de la historia*).

4. ° El hombre comprometido en una situación histórica es siempre una conciencia lacerada y sufriente.

5. ° La teología del compromiso opta por la justicia de las relaciones sociales. A los hombres les ha faltado el sentido de la fortaleza social y la han subordinado a las ideas abstractas y universales.

6. ° La teología política ha aprendido que la seguridad que difunde la verdad abstracta sobre la sociedad política es ambigua y engañosa. Sin embargo, siguiendo a santo Tomás afirmamos que «la fortaleza sólo es laudable subordinada a la justicia» (II-II, q. 123, 1).

7. ° El reto de la moral social: Es hora de que los creyentes adquieran certeza sobre esta verdad: la moral social no sólo no es

71 D. Bonhoeffer, *Resistencia y Sumisión*, Ed. Ariel (Barcelona 1969) 171 ss. Cf. E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Ed. Taurus (Madrid 1972).

72 J. de la Torre, *Cristianos en la sociedad política*, Ed. Narcea (Madrid 1982) 157-190.

reducible a la moral privada sino que es un campo en sí mismo de hermenéutica moral. La moral no se queda en el ámbito de las finalidades particulares o conciencia privada sino que llega al ámbito de las responsabilidades; La autonomía: La conciencia de la autonomía de lo humano es un reto para el creyente (GS 36). La autonomía para el creyente de hoy no es sólo una filosofía, sino que es una aspiración, una «visión desiderativa» como afirma Ernst Bloch que se refleja en todos los momentos.

b) *El compromiso cristianos y los retos internacionales.* Ahora nos acercamos brevemente a contemplar, desde la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, alguno de los retos más universales que impulsan al cristiano al compromiso. Toda la encíclica es una llamada a participar en la vida pública tanto en el nivel internacional como en el local, especialmente en la crítica que el Papa hace de los grupos que usurpan el papel del único guía: «es necesario recalcar que ningún grupo social tiene derecho a usurpar el papel del único guía, porque ello supone la destrucción de la verdadera subjetividad de la sociedad y de los ciudadanos como ocurre con el totalitarismo» (n. 15).

La teología moral ha hecho un gran esfuerzo durante los últimos años en entablar un diálogo con la racionalidad contemporánea. Desde esta constatación del documento «La Verdad os hará libres» (54) observamos también en la SRS que la Doctrina Social de la Iglesia es presentada en relación con la función profética del cristiano como anuncio y como renuncia en el marco tanto nacional como internacional. Entre las acciones concretas el Papa enumera las siguientes: la opción preferencial por los pobres, opción que se concreta en la atención a los mendigos, a los sintecho y a los hambrientos.

Esta opción por los pobres está reclamando que los seculares promuevan reformas sociales concretas y necesarias como la revisión de las estructuras sociales, la justa distribución de los bienes, la participación de las autonomías y grupos de base. En todo esto, se ha de buscar el desarrollo verdadero como aquel que respeta los derechos humanos (SRS. 33 y 34) atendiendo no sólo a lo económico, con una jerarquía de valores, tomando conciencia del valor de los derechos de todos, respetando el ordenamiento interno de los bienes de cada nación, atendiendo al marco de la solidaridad y de la libertad, de la verdad y del bien común y el respeto a todos los seres que constituyen la naturaleza.

Los seculares como toda la Iglesia deben caminar hacia la superación de las estructuras de pecado a través de la solidaridad. El camino es largo y está amenazado por la fragilidad del hombre y

la mutabilidad de las circunstancias. Pero dentro de este camino donde caben creyentes y no creyentes es preciso cambiar las actitudes espirituales que definen las relaciones del hombre consigo mismo, con el prójimo y con las comunidades humanas.

Este camino es el de la solidaridad. La interdependencia entre los hombres y naciones nos abre la conciencia de que los problemas son de todos y también su solución. En la mente del Papa está el espíritu de la *Gaudium et Spes* donde los gozos y esperanzas de la humanidad lo son también de la Iglesia.

El ejercicio de la solidaridad ha de basarse en los siguientes aspectos: en el reconocimiento de los otros como personas, en la afirmación pública de cada uno en el mundo nacional, en la negación de los imperialismos en favor de las hegemonías propias, en las relaciones internacionales considerar que los bienes son de todos los hombres, y en la importancia del despertar religioso en las naciones y sociedades, en definitiva, en una sociedad plural y abierta ⁷³.

ÁNGEL GALINDO GARCÍA

SUMMARY

Working within the framework of anthropology and ecclesiology, the author reflects on the relationship which the Church has with democratic politics. The Church is considered as one reality which continues to develop in the world alongside other religions and cultures, considering the great institutions of Church-State-Society as historical and subject to change.

The author, after looking at the private dimension of faith, goes into one of the fundamental aspects of the public dimension of faith, «the autonomy of public life» and the «foundation of this public dimension». He concludes his contribution with an original proposal for christian commitment in the context of democracy: on the basis of previous conditions, the christian brings a style of presence which is characterised by Christocentrism, rationality and political charity.

⁷³ A.F. UTZ, *La sociedad abierta y sus ideologías*, Ed. Herder (Barcelona 1989).