



CRISTIANISMO Y RELIGIÓN EN UNA CULTURA PLURAL¹

M^a Teresa Compte Grau
Profesora de Pensamiento Social Cristiano
Universidad Pontificia de Salamanca. Campus Madrid

¹ AULA DE PENSAMIENTO Y SOCIEDAD. FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BURGOS. 21 DE NOVIEMBRE DE 2005. BURGOS.

En *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, el Profesor Giovanni Sartori, reciente Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales, nos ha dejado escrito:

Desde hace medio siglo a nuestros días el *novedismo* —la manía de ser nuevos y originales a cualquier precio y cueste lo que cueste— se ha dedicado a desgastar palabras y a desquiciar el lenguaje en que se basa el proceder de las ideas claras y distintas².

El *novedismo* es una enfermedad que padece nuestra cultura y que afecta de manera dramática a buena parte de los términos que se harán presentes a lo largo de estas páginas. El desgaste que sufren las palabras pluralismo y democracia es similar al que padecen los términos libertad y tolerancia, o los términos política y sociedad. El resultado es un lenguaje desquiciado que hace que los conceptos citados acaben sirviendo para todo, o sean usados con un significado ideológico. Sin embargo, escribió Maritain en 1949, nada hay más urgente para el conocimiento de la política que “procurar ordenar (...) las nociones comunes surgidas de las necesidades prácticas contingentes de la historia humana, cargadas de connotaciones sociales culturales e históricas, tan ambiguas como fértiles, y que, sin embargo, encierran un meollo de significación inteligible”³.

En las páginas que siguen intentaremos acercarnos a algunos de esos conceptos clave que aparecen en el título que encabeza este artículo. Para ello, daremos los pasos siguientes:

- La política. Un ensayo de definición⁴.
- Cuando el pluralismo se convierte en una trampa.
- La democracia: continente y contenido.
- La aportación del cristianismo a la cultura política.

1. LA POLÍTICA: UN ENSAYO DE DEFINICIÓN.

La cultura política en la que ha crecido Europa se ha construido en torno a un dato inapelable de la existencia humana. La política es el ámbito de la convivencia que resulta de la tendencia natural de la persona a vivir con sus semejantes. Esta vida junto a otros —la *vida en común* o *vida comunitaria*— se desea ordenada y pacífica y, para hacerlo posible, se piensan instrumentos de organización cuya función primordial es la promoción del Bien Común y la garantía de un orden a escala humana.

² G. SARTORI, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001, 17-18.

³ J. MARITAIN, *El hombre y el estado*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951, 13–14.

⁴ Este título está tomado de una obra coordinada y dirigida por Rafael del Águila con el título *La Política, ensayos de definición*, Sequitur, Madrid, 2000.

Así visto, la vida junto a otros es una necesidad que deriva, tanto de nuestras limitaciones, como de nuestra naturaleza esencialmente sociable. Vivir con otros se convierte en un *escenario*; en un *lugar de encuentro* en el que se ponen de manifiesto capacidades humanas como las de la comunicación, la cooperación, la participación y la responsabilidad⁵. Este encuentro personal demuestra que toda relación humana es siempre una relación recíproca. H. Arendt, lo explica diciendo:

(...) la escena política es la escena donde se encuentran el ser humano y la comunidad. Y ello porque la escena política es un espacio plural del mutuo aparecer de los unos ante los otros [...] un espacio interactivo en el que el exhibirse de los seres humanos es recíproco⁶.

La *vida humana en común* o, dicho de otro modo, la dimensión política de la vida humana, así como las formas que ésta adquiere, reflejan el modo cómo cada persona se relaciona consigo misma, con los demás y con el mundo en el que habita. En esta vida marcada por el *encuentro*, el hombre *histórico, real y concreto*⁷ se revela como un sujeto cultural y hacedor de cultura. J. Maritain lo explica con pocas palabras: la cultura es la “eclosión de la vida *propriadamente* humana sobre la tierra”. Sin embargo, la cultura no es el resultado del simple paso del hombre sobre la tierra. Entre otras cosas porque, como recuerda H. Arendt, “(...) la vida humana requiere un mundo, porque necesita un espacio sobre la tierra mientras dure su estancia en ella”⁸.

La acción del hombre sobre el mundo provoca un desarrollo material, pero también moral, especulativo y práctico que está llamado a humanizar el paso del hombre sobre la tierra. La cultura es, pues, el cultivo del hombre en la medida en que éste es capaz de hacer del mundo un lugar auténticamente humano, mediante estructuras justas y dignas.

Este modo de hacer y concebir la vida política pasa, irremediabilmente, por sostener que el hombre puede conocer la jerarquía de valores relevantes para sus actos, así como las razones que le llevan a actuar. Al mismo tiempo, este proyecto de vida en común requiere de unos medios proporcionados y morales, según un orden jerárquico. Aunque, antes que nada, requiere que aquellos que viven juntos reconozcan que no hay vida comunitaria posible si no se acepta que lo común es lo comúnmente compartido: el mismo mundo y la misma vida humana.

La política y la cultura política se entienden, de este modo, como un proyecto cuyo objetivo no debería ser otro que el de la constitución de una sociedad política que permitiera que el hombre real y concreto se *insertara* en una comunidad de personas

⁵ “El hombre se hace por la cooperación. Afirmarlo no es disminuir en absoluto los dones del Creador. Él ha querido, evidentemente, que el hombre evolucionase y para ello ha dispuesto los medios de los cuales el principal es la sociabilidad, inscrita en nuestra naturaleza”. Cfr. B. DE JOUVENEL, *Soberanía*, Comares, Madrid, 2003, 28.

⁶ Cfr. R. ESPOSITO, *¿Polis o Comunitas?*, en F. BIRULÉS (comp), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, 117; C. EFORT, *Hanna Arendt y la cuestión de los político*, en *Ibid.*, 138–139.

⁷ JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis* (1979), 13.

⁸ Cfr. H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, 221.

con *memoria* y con un *proyecto* común. Este planteamiento nada tiene que ver con las utopías y los entes de razón. Antes al contrario, es algo práctico, sujeto a las condiciones de tiempo y lugar.

2. EL PLURALISMO SE HA CONVERTIDO EN UNA TRAMPA.

La sociabilidad aparece, pues, como el dato primero de la vida política. El hombre se encuentra con otros hombres para llevar a cabo *tareas* comunes. Al tiempo, este mismo hombre comparte con sus semejantes bienes que le vienen dados a modo de *hechos*. Así es como entiende Maritain la distinción entre *sociedad* y *comunidad*⁹. Distinción que es útil cuando se trata de reflexionar sobre los ámbitos en los que se desarrolla la sociabilidad humana, así como sobre las estructuras en las que cobra forma dicha sociabilidad.

De la vida entre hombres surgen múltiples iniciativas sociales y comunitarias que dan contenido al pluralismo de la sociedad, pluralismo orgánico o policentrismo, que nace de la libre iniciativa humana.

De ello habló Alexis de Tocqueville en su obra *La democracia en América*, para decir: “el país más democrático de la tierra es aquel en el que los hombres más han perfeccionado el arte de perseguir conjuntamente el objetivo de sus comunes deseos”. Con ello, Tocqueville no se limitaba a describir un fenómeno, ni siquiera se limitaba a defender al individuo frente al poder político. Lo que Tocqueville pretendía era destacar que la diversidad de iniciativas sociales es el rasgo esencial de la cultura política de los pueblos conscientes de su subjetividad y libertad.

Esta doble dimensión del pluralismo se ve animada, y ésta es la cuestión que nos interesa, por el pluralismo de las ideas y las creencias. Para nosotros, hijos del Occidente europeo, este fenómeno cobra carta pública de naturaleza con la disolución del Imperio en una pluralidad de Estados–nación que, iguales en derechos, pasan a convertirse en los soberanos del nuevo orden político nacional e internacional. A ello se suma el pluralismo religioso derivado de la Reforma, la tensión inicial entre tolerancia e intolerancia religiosa, resuelta a favor de la primera, y la necesaria constitución de un poder político fuerte capaz de neutralizar las tensiones y afirmarse sobre las diferencias.

El paso de la *unanimidad política y religiosa* a la *diversidad* fue entendida, entonces, como un riesgo para la unidad del Estado y como un germen de discordia. Las guerras que ocupan Europa desde la Reforma hasta la firma de la Paz de Westfalia (1648), así como el proceso posterior de afianzamiento del Estado absoluto y la idea de Soberanía regia ponen de manifiesto cómo, en la mente de numerosos teóricos de la política, se hace necesario encontrar y justificar la existencia de un poder fuerte que se afirme por encima de las diferencias religiosas sin posibilidad de *resistencia* alguna. Ésta es la tesis

⁹ “La comunidad es un producto del instinto y la herencia en circunstancias dadas y armazones históricos determinados; la sociedad es una resultante de la razón y de la fuerza moral, lo que los antiguos llamaban virtud”, en J. MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, 16.

del Leviatán de Hobbes y de la Soberanía regia de Bodino. Y antes que ellos, es la tesis de Maquiavelo sobre la gramática del poder para el mantenimiento de la unanimidad como condición de éxito de los Estados.

La diversidad, a veces desconcertante, y no menos problemática, a la que Maquiavelo, Hobbes y Bodino se enfrentaron, sigue siendo en nuestros días un problema práctico. Nadie puede negar que el pluralismo ideológico, religioso y axiológico genera tensiones. Sin embargo, y pese a las tensiones, el pluralismo, que en ningún caso es sinónimo de *dispersión*, ni tampoco de *fragmentación*, no se opone a la *unidad*, sino a la uniformidad.

Europa acabó aceptando, por la fuerza de los hechos, que la vida en común no requería la unidad de fe, de religión y de doctrina. Para ello, se hizo imprescindible convertir la tolerancia en el sustrato sobre el cual arraigara el pluralismo de las ideas y las creencias. Aunque, al mismo tiempo, en la mente de algunos europeos siguiera en pie la necesaria reconstrucción de la *unidad de fe perdida*. Esto es lo pretendió el absolutismo, el racionalismo y el idealismo, y más tarde los totalitarismos.

(...) obsesionados por el recuerdo de la unidad medieval los filósofos (...) pedían a la razón que suministrase a la civilización temporal aquel principio supertemporal de perfecta unidad que ya no hallaban en la fe. Su fracaso fue fulminante.

La lección de esta experiencia es clara: nada hay más vano que tratar de unir a los hombres por un *mínimum* filosófico. Por pequeño, por modesto, por tímido que éste sea dará siempre lugar a discusiones y divisiones. Y aquella búsqueda de un común denominador para convicciones en contraste no puede ser más que una carrera hacia la mediocridad y la cobardía intelectuales, que debilita los espíritus y traiciona los derechos de la verdad¹⁰.

A día de hoy, la reconstrucción de la *unidad de fe perdida* sigue estando en la mente de algunos hombres de pensamiento y de acción. Todos ellos, los que lo intentaron ayer, y lo siguen intentando hoy, han reducido el pluralismo a la secularización y a la expulsión de Dios de la vida pública. Otros, los que han dejado de creer que el pluralismo engendra una cultura de verdad, se limitan a identificar el pluralismo con lo plural o, simplemente, con lo diverso. Así es cómo el pluralismo se ha convertido hoy en el germen de la indiferencia, cuando no del nihilismo. En uno y otro caso, subraya Sartori, el pluralismo ha dejado de ser una *creencia de valor*. Y ello, sigue diciendo el profesor italiano, porque lo que hoy denominamos cultura pluralista ha dejado de afianzarse en sus antecedentes históricos, ha dejado de creer en la tolerancia para creer en el relativismo y ha dejado de creer que la discrepancia “sea cosa buena”. No debería olvidársele a Sartori citar, también, el escaso aprecio que las sociedades europeas muestran hoy por la Libertad Religiosa y de la Conciencia.

Dicho esto, no se nos escapa que el pluralismo genera tensiones. La tolerancia es tolerancia “porque no presupone una visión relativista. Quien tolera tiene creencias y principios propios, los considera verdaderos, y, sin embargo, concede que los otros tengan el derecho a cultivar “creencias equivocadas”. En una sociedad pluralista reconocemos el derecho de los otros a actuar según sus convicciones, pero no a hacerlo

¹⁰ J. MARITAIN *Humanismo integral*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966, 133.

a cualquier precio. El maquiavelismo político, en este sentido, es contrario al pluralismo. Este límite, que tiene que ver con las reglas de actuación en el seno de las sociedades pluralistas, se suma a otros límites más complejos. Notemos que el término pluralismo, sumado a los términos tensión y conflicto, que ya hemos citado, suele ir acompañado de los términos *acuerdo* y *consenso*. Aquí es donde debemos a hablar de nuevo de la vida en común o de lo *comúnmente compartido* por todos los que viven juntos. Aquí es donde aparece el término *comunidad* y donde reaparece la idea de aquellos bienes dados, con los que los hombres nos encontramos, y que nos sirven de subsuelo en el que arraigarnos. Todo ello, precisamente en un momento histórico en el que el Estado-nación está en crisis y en el que, pese al *cosmopolitismo* teórico y práctico¹¹, está reverdeciendo la idea de la comunidad.

Las sociedades europeas nos enfrentamos, pues, a un problema práctico. Somos sociedades viejas, en el mejor de los sentidos, sociedades con historia y con tradición, pero sociedades fragmentadas y sin capacidad de llevar adelante una tarea común porque no sabemos qué es lo *comúnmente compartido*.

H. Arendt lo comenta al recordar el aforismo que dice: “nuestra herencia no proviene de ningún testamento”. A lo que la pensadora añade:

El testamento, cuando dice al heredero lo que le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado a un futuro. Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición –que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor –, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven¹².

En definitiva, como afirma Castoriadis, sólo nos queda el dogma de la provisionalidad. Y así, denuncia Weiler, no es posible ni la construcción de una comunidad política libre, ni la de una comunidad moral¹³.

3. LA DEMOCRACIA: CONTINENTE Y CONTENIDO

La contradicción expuesta adquiere más relevancia, si cabe, dado que el proyecto político comunitario del occidente europeo se ha empleado a fondo en la construcción de una comunidad política libre basada en una serie de preceptos morales ligados a la vida humana, su libertad y su seguridad. Nos cuesta aceptar que este proyecto esté fracasando porque la democracia esté perdiendo su esencia, su sentido y su significado. Nuestras democracias occidentales están dejando de ser, entre otras cosas, formas de gobierno para convertirse en un haz de procedimientos estructurados como

¹¹ J. HELD, *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 1992, ID., *La democracia y el orden global: del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 1997.

¹² H. ARENDT *Entre el pasado y el futuro Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 11.

¹³ J. WEILER, *Una Europa cristiana. Un ensayo exploratorio*, Encuentro, Madrid, 2002; G. WEILER, *Política sin Dios. Europa y América, el cubo y la catedral*, Ediciones Cristiandad, 2055, 79–81.

consecuencia de la racionalización técnica de la vida política. Un buen ejemplo de ello nos lo dio el jurista checo, Hans Kelsen, quien en su obra *¿Qué es la justicia?* sentenció:

Porque no sabía qué es verdad, Pilato llamó al pueblo y le pidió que decidiera; y, así, en una sociedad democrática, es al pueblo a quien corresponde decidir, y reina la tolerancia mutua, porque nadie sabe qué es verdad.

La cita debería horrorizar al más optimista. Sin embargo, sucede todo lo contrario. Buena parte de los defensores de la democracia creen que este sistema de gobierno se define según una regla o procedimiento de toma de decisiones. Esta visión abre las puertas a lo que Tocqueville, Jouvenel y Maritain han denominado la *democracia totalitaria*. La racionalidad de los medios, la eficacia y la razón técnica han ocupado el discurso político y han usurpado el lugar de los fines. Los medios se han hecho tan sofisticados que, como escribió Maritain, hemos sucumbido a ellos.

La democracia es una forma política, ciertamente, y las reglas y los procedimientos son necesarios para que el sistema funcione. Sin embargo, el sistema, el continente, no es el contenido. La regla de la mayoría, conviene purificar también el significado de los medios, es un método de resolución de conflictos. Un método pacífico de toma de decisiones. El problema aparece cuando la idea de mayoría se entiende como *el conjunto de los más*, cuando la forma de gobierno democrática se explica como gobierno de la mayoría y cuando el principio de legitimidad democrática se entiende en términos de legitimación por mayoría.

Esta visión de la democracia nos ha hecho olvidar que la Ley que ordena nuestra vida comunitaria debe hacer posible la Libertad. Hemos olvidado que el orden constitucional que requiere la vida de nuestras democracias debe mantener viva la división del poder político, puesto que se trata de evitar su concentración y monopolio, así como facilitar su control y fiscalización. Pero sobre todo, hemos olvidado que el sustrato sobre el que se asientan nuestras democracias es la Libertad, lo que Maritain denominaba el *credo de la Libertad*¹⁴.

La democracia burguesa del siglo XIX fue neutral incluso con respecto a la libertad. Así como no tenía un bien común, tampoco tenía un pensamiento común auténtico; nada de cerebro propio, sino un cráneo vacío y revestido de espejos. No es de maravillarse, pues, que con anterioridad a la segunda guerra mundial, especialmente en aquellos países que perturbaba y corrompía la propaganda fascista, racista o comunista, se hubiera convertido en una sociedad sin la menor idea de sí misma y sin fe en ella, sin ninguna fe común que le permitiera resistirse a la desintegración¹⁵.

Este credo no es de orden filosófico, ni religioso, sino práctico. El objeto de lo que Maritain llama la *fe secular* es un principio práctico que, en palabras del jurista Carl J. Friedrich, se traduce en una *forma de vida*¹⁶. El objeto de ese credo secular es la verdad

¹⁴ J. MARITAIN *El Hombre y el Estado*, 130-131.

¹⁵ *Ibid*, 131.

¹⁶ C. J. FRIEDRICH, *La democracia como forma política y como forma de vida*, Tecnos, Madrid, 1966.

y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraterno y el valor absoluto del bien moral¹⁷.

Hoy son muchas las voces que niegan la posibilidad de existencia de este credo democrático. Y, sin embargo, como escribió Friedrich, el acuerdo sobre *verdades fundamentales* es posible en democracia porque ésta consagra, mejor que cualquier otra forma de gobierno, la *reciprocidad* y la *unión cooperativa* entre *hombres comunes* —ocupados de los problemas del bien común¹⁸— u *hombres de la humanidad común* —hombres que dan vida a los pueblos—. Este hombre, explica Maritain, es:

(...) la gran multitud de los que empeñados en las estructuras morales y sociales, por humildes que sean, de la existencia civilizada, y de los grupos en que se despierta la conciencia colectiva, cumplen tareas comunes, la gran obra elemental y anónima de la vida humana, y no están tentados de creerse de raza superior, porque su trabajo no está señalado y porque son los hombres del pueblo mismo del que acabo de hablar, el común del pueblo¹⁹.

El pueblo del que hablan Maritain y Friedrich está tan lejos de ser el soberano independiente y absoluto de los teóricos de la soberanía, como el hombre masa. En democracia no hay soberano, porque no hay amo. El pueblo no es, como el fervor romántico nos ha hecho creer, un dios. “El pueblo no tiene una razón infalible ni virtudes ni defectos; la voluntad del pueblo o el espíritu del pueblo no es la regla de lo justo o de lo injusto”²⁰. Tampoco el hombre de la humanidad común es el hombre masa. Éste es hijo de la revolución industrial, pero no de la democracia. El hombre masa es un hombre desprendido y sin comunidad. Es un hombre víctima de una industrialización acelerada, una urbanización incontrolada y una secularización inducida. Es más, allí donde el protagonismo político corresponde a las masas —hombres aislados y desarraigados, partículas colectivas y cantidades anónimas— arraigan los totalitarismos.

La democracia es pues una *forma de vida*. Es un *credo democrático*. Son actitudes. Y de entre éstas destacamos: la *participación*, la *responsabilidad* y la *cooperación*. Estas actitudes deben ser fomentadas y la educación es importante para ello, pero no para engendrar ciudadanos, sino personas. Porque, no lo olvidemos, la persona es la que habita la ciudad. Nuestras democracias, a diferencia de la democracia de los antiguos, se construyeron sobre la tesis de que la persona es un valor en sí y un sujeto de derechos, no un órgano del Estado o de las instancias políticas.

4. LA APORTACIÓN DEL CRISTIANISMO A LA CULTURA POLÍTICA.

Hasta aquí hemos intentado pensar en voz alta acerca de algunas de las cuestiones que nos acechan a día de hoy y que tienen que ver con la ordenación política y jurídica de la

¹⁷ J MARITAIN *El Hombre y el Estado*, 132.

¹⁸ C. J. FRIEDRICH, *La democracia como forma política y como forma de vida*, 22–23.

¹⁹ J MARITAIN., *Cristianismo y Democracia*, 87

²⁰ *Ibid*, 57.

vida humana en común. Ahora nos toca recoger esas cuestiones y ver cómo las enfrentamos en clave cristiana.

PERSONA Y SOCIEDAD

Lo primero que observamos es que en la vida política que protagonizamos se ha difuminado el concepto y el significado de persona. Hablamos de estructuras, de instituciones, de procedimientos y de reglas. Sin embargo ¿dónde está el hombre? Decía Montesquieu en *El espíritu de las Leyes* que “El hombre, ser flexible que en la sociedad se amolda a los pensamientos y las impresiones de los demás, es capaz de conocer su propia naturaleza cuando alguien se la muestra; pero también es capaz de perder el sentimiento de ella cuando se la ocultan”²¹.

El olvido del hombre y su dignidad ha marcado la evolución del siglo XX. El desastre causado por la I Guerra Mundial, la escalada de violencia y radicalización de la vida social alimentada por los totalitarismos de entreguerras y el exterminio humano programado y materializado durante la II Guerra Mundial llevó al pensamiento jurídico y político a reformular la pregunta por el fundamento del orden humano. Tras la guerra, se experimentó un *giro humano* o el florecer de un *panhumanismo*, como lo llama Friedrich, que quedó plasmado, aunque no sin contradicciones, en la universalización de la democracia, la necesidad de proteger la dignidad humana mediante declaraciones de derechos y la constitucionalización democrática de los mismos, así como en la transformación de la Comunidad Internacional y las normas que la regulan²². Ello ha contribuido a que la segunda mitad del siglo XX haya sido testigo de una creciente conciencia de la dignidad humana y de la necesidad de su protección²³. Pese a ello, siguen siendo válidas, como criterios de juicio, las dos condiciones que desde Pío XII hasta nuestros días se han esgrimido como pruebas de fuego de la democracia.

1. Ésta, dada su trascendencia universal, escribió en reiteradas ocasiones el Papa Pío XII; demostrará su solidez en tanto que contribuya a la constitución de un orden nacional e internacional pacífico²⁴.

²¹ MONTESQUIEU, *El espíritu de las Leyes* (prefacio), Tecnos, Madrid, 1985, 4. Cfr H. ARENDT, *De la Historia a la Acción*, Paidós, Barcelona, 1999, 38ss.

²² A. TRUYOL Y SERRA, *Fundamentos del Derecho Internacional Público*, Tecnos, Madrid, 1977, 9, 11; J. A. CARRILLO SALCEDO, *Dignidad frente a barbarie*, Trotta, Madrid, 1999, 135, ID., *El derecho internacional en perspectiva histórica*, Tecnos, Madrid, 1991, 100-129; J. A. PASTOR RIDRUEJO, *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones internacionales*, Tecnos, Madrid, 1999, 34, 37.

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

²⁴ PÍO XII, *La Constitución, ley fundamental del Estado* (19-10-1945), *Benignitas et Humanitas* 7, 14,. M^a TERESA COMPTE, *El nacionalismo en la Doctrina Social de la Iglesia*, en AA. VV., *Valoración moral del terrorismo, de sus causas y consecuencias*, BAC, Madrid, 2005, 401-404.

2. Ello dependerá, como ha recordado Benedicto XVI, de la capacidad de los pueblos para asumir su protagonismo político y construir una democracia en la que los derechos humanos limiten el poder del Estado²⁵.

Como bien expresó el Concilio, el *giro humano* al que hemos aludido se materializó en la convicción universalmente aceptada de que todos los hombres pertenecemos a una misma comunidad de origen y participamos de una naturaleza humana común. Esto es, precisamente, lo que la Iglesia proclama cuando enseña que la comunidad de origen, de redención cristiana y fin sobrenatural (PT 121) es el principio último en el que se sustenta la igualdad radical de todos los hombres²⁶. Es, pues, la unidad en torno al hombre, reflejo del orden maravilloso de Dios, y de la unidad de la Iglesia en torno a Jesucristo, la que debería articular el orden de la vida comunitaria (PT 38). Para ello, la Iglesia ofrece la verdad en la que cree: El Dios verdadero, único fundamento del orden moral estable (MM 207-210), del que emana la verdad cristiana sobre el hombre (PT 9-10)²⁷. Esta verdad puede explicarse de acuerdo a dos principios:

1. *Principio de dignidad*: La teología y la antropología cristiana enseñan que todo hombre es Persona, naturaleza dotada de inteligencia y libertad, cuya dignidad adquiere su pleno sentido a la luz de la radical opción de Dios por el hombre. Así mismo, ambas enseñan que el hombre es un ser libre e irrepetible, valor absoluto y sagrado, que trasciende el orden de lo creado, a quien Dios ama por sí y a quien ha confiado el cuidado y el perfeccionamiento de la Creación. Este hombre es sujeto de derechos y deberes universales e inviolables, origen, centro y fin de las relaciones de convivencia²⁸.
2. *Principio de sociabilidad*: El hombre, concreto y real, vive entre iguales. De este modo asegura su existencia personal, responde a su propio proceso de personalización y asume que es capaz de ordenar el mundo que habita,

²⁵ Cfr. PÍO XII, *Summi Pontificatus* (20-10-1939) 53; RH 17, CA 46-47; J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca, 2005, 115.

²⁶ PÍO XII, *Gravi* (24-12-1949), 20. Cfr. GS 24, PT 85, Cap. V, Parte II.

²⁷ Cfr. LEÓN XIII, *Praeclara Gratulationis* (20-6-1894); AB 6, 12; UA 5, 9; PÍO XII, *Negli Ultimi* (24-12-1945) 25-32, *Paz, Condiciones, Guerra Fría* (13-9-1953) 10-11; JUAN XXIII, *Mater et Magistra* (14-5-1961) 212ss; PT 35-38, 80ss; PABLO VI, *Ecclesiam Suam* (6-8-1964) 4, 39, PABLO VI, *Jornada Mundial de la Paz* (1971, 1972, 1975, 1977); V. POSSENTI, *Entrevista a Karol Wojtyła sobre la DSI* (1978), en VITTORIO POSSENTI, *Oltre l' iluminismo. "Il messaggio sociale cristiano"*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1992, 239-262. Traducción española a cargo de Juan Manuel Díaz Sánchez, Instituto Social "León XIII", Madrid, 1999, en *Sociedad y Utopía* 17 (mayo 2001) 371-387; A. FRIDLIN UTZ, *La Encíclica de Juan XXIII Pacem in Terris*, Herder, Barcelona, 1965, 102. Cfr. C. SORIA (O.P.), CARLOS SORIA, O.P., *Relaciones de los seres humanos y de las comunidades políticas con la comunidad mundial*, Seminarium I (1983), 79; A. TRUYOL Y SERRA, *La Sociedad Internacional*, Alianza Universidad, Madrid, 1998, 92.

²⁸ LEÓN XIII, *Quod Apostolici Muneris* (28-11-1878) 2, *Diuturnum Illud* (29-6-1881) 5, *Immortale Dei* (1-11-1885) 19, *Aeterni Patris* (8-4-1897) 7, *Libertas* (29-6-1888) 1, 19; PÍO XI, *Ubi Arcano* (23-21-1922) 4, 5, 10; PÍO XII, *In questo giorno* (24-12-1939), SP 20, 28-38, *Grazie* (24-12-1940), *Nell'Alba* (24-12-1941); J. XXIII, *Domino Plebem Perfectam* (23-12-1959), MM 203-206; ES 13, PP 6, 21, 54, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1973, 1974, 1976, 1977); GS 24; JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia* (30-11-1980) 10-11, 15, *Dominum et vivificantem* (18-5-1986) 52, *Redemptoris Mater* (25-3-1987) 6, 14, 28, 48-49, 52, *Redemptoris Missio* (RMi) (7-12-1990) 23, 32, 37, 66, 82, *Ut Unum Sint* (25-5-1995) 5, 53-54, 94. Cfr. J. MARITAIN, *Humanismo Integral*, 31-35.

mientras descubre que él también es *creador*²⁹. Somos pues, seres trascendentes y de diálogo (GS 25). Y no concebimos la vida junto a otros como un simple *hecho*, sino como una *exigencia* de nuestra naturaleza humana. Así es, porque la vida en comunidad es una realidad de orden espiritual basada en el reconocimiento del otro como *prójimo* y en la *comunicación* o *participación* como fuente de enriquecimiento en las relaciones personales.

La convivencia o la vida en comunidad no es, desde esta perspectiva, fruto de un pacto para la resolución de intereses yuxtapuestos, sino la asunción de intereses comunes según un orden de relaciones de reciprocidad que se asienta en una convicción esencial: la unidad del género humano en torno a Jesucristo nos hace herederos de una misma Tierra. Se trata de buscar la armonía en las relaciones sociales “para que nadie sea extranjero”³⁰. Así se consigue que el orden social “no sea una mera yuxtaposición extrínseca de partes numéricamente distintas” (*Con Sempre* 6).

El término *yuxtaposición*³¹ —coexistencia, que no convivencia— es de una gran elocuencia. Aplicado al orden social se refiere a la suma de diversos componentes, cada uno de los cuales sostiene intereses distintos. La Doctrina Social de la Iglesia y la antropología cristiana prefieren hablar de *integración*. Ésta, entendida como *unidad dentro de la complejidad*, se refiere a la dimensión comunitaria de todos los actos humanos y a la reciprocidad que se establece en toda relación humana (GS 35). Así se entiende, además, el principio de solidaridad como ejercicio práctico del derecho-deber de vivir vinculados a los demás³².

Es una evidencia, que muchos de los que con nosotros viven arrugan el ceño al escuchar lo que acabo de plantearles. Quizás también les haya podido pasar a algunos de ustedes. Quizás, en este sentido, hayan pensado, como piensan muchos de nuestros conciudadanos, que no es posible compartir esta visión de la vida comunitaria, del hombre y de la sociabilidad porque Dios lo impide. Hablar de Dios invalida, para algunos, toda posibilidad de acuerdo. Dios se convierte en el problema por lo que, como la historia demuestra, es preciso expulsarle de la vida pública, excomulgarle tras los muros de la ciudad y con Él a quienes osen esgrimir su nombre como fundamento de sus convicciones.

Si recuerdan, hace unos minutos les decía que la democracia como forma de vida requiere un credo y que este credo es *práctico*. Así lo escribió Maritain. Así lo enseñaron

²⁹ GS Cap. II, Parte I; JUAN PABLO II *Laborem Exercens* (14-9-1981) 4, 6-7, 9-10, 25, SRS 38-49.

³⁰ BENEDICTO XV, *Pacem Dei Munus* (23-5-1920) 15.

³¹ Cfr. PASTOR RIDRUEJO, *Curso de Derecho Internacional y Organizaciones Internacionales*, 35, 57.

³² *Rerum Novarum* (15-5-1891) 6; PDM 1, BENEDICTO XV, *Ad Beatissimi* (1-11-1914) 15;15; SP 28-38; PT 35-36, 100, 130-131; ES 31, GS 3, 39, 57, 69; PABLO VI, *Octogesima Adveniens* (14-5-1971) 46, *Jornada Mundial de la Paz* 1977; LE 14, CA P. IV, *Jornada Mundial de la Paz* 1986-1987, 2001, 2005. Cfr. JUAN PABLO II: *Amor y Responsabilidad*, Fe y Razón, Madrid, 1977, *Persona y Acción*, BAC, Madrid, 1982; JOSÉ M^º SUÁREZ COLLIA, *Naturaleza humana y Fundamentación del conocimiento ético en el pensamiento contemporáneo: Una introducción al iusnaturalismo católico*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1989.

Juan XXIII y Pablo VI en *Pacem in Terris* y en *Octogesima Adveniens* (15-5-1971). A ello había ayudado, sin lugar a dudas, la concepción práctica de la vida política que desarrolló el Papa León XIII. La fórmula del *accidentalismo* en las formas de gobierno, útil para resolver el estéril debate entre la Monarquía y la República; así como la fórmula del *acuerdo práctico de voluntades*, aplicada para resolver posibles alianzas electorales de carácter circunstancial con partidos liberales, contribuyeron a agudizar esta visión práctica de la política. Para el caso español, extremadamente útiles han sido algunas formulaciones similares alentadas por el Cardenal Herrera Oria.

A FAVOR DE UN ACUERDO PRÁCTICO DE VOLUNTADES

El pluralismo de las ideas y las creencias demuestra que es imposible, como hemos intentado exponer, que nos pongamos de acuerdo en el terreno de las convicciones. Precisamente porque el pluralismo engendra una cultura de la verdad, que no de la indiferencia, ningún ser humano está dispuesto a renunciar a la verdad en la que cree. A día de hoy, para algunos, éste es un problema irresoluble. Maritain intentó contribuir a la solución del problema.

Fue en 1947, en un célebre Discurso pronunciado ante la sede de la UNESCO, cuando el filósofo francés sostuvo la siguiente tesis: “Los hombres mutuamente opuestos en sus concepciones teóricas pueden llegar a un acuerdo práctico sobre una lista de derechos humanos”³³.

Maritain, dirigiéndose a la segunda sesión de la Conferencia General de la UNESCO, recordó que esta institución “implicaba un acuerdo de pensamiento entre hombres cuyas concepciones del mundo, de la cultura y del conocimiento son diferentes e incluso opuestas”. No se podía “establecer un conformismo artificial de espíritus”, puesto que no se puede encontrar ningún denominador doctrinal común a todos sus miembros. La tarea de la UNESCO y de la ONU era *práctica*, de modo que el acuerdo entre sus miembros debía moverse en el terreno de los *principios de acción*, aceptando que sistemas teóricos antagónicos pueden estar de acuerdo en conclusiones prácticas³⁴. Este argumento, basado en la distinción entre *principios de acción* y *fundamentos de razón*³⁵, guarda una estrecha relación con la distinción que el Cardenal Ángel Herrera Oria establecía entre *principios* y *circunstancias*³⁶. Así mismo, esta diferenciación contribuye a la distinción práctica entre *ideologías* y *movimientos históricos*, acentúa el *circunstancialismo* como criterio de juicio y recuerda que la política, para un cristiano, es acción y no ideología³⁷.

³³ J. MARITAIN, *El hombre y el Estado*, 93-102.

³⁴ Cfr. M. AGI, *René Cassin, père de la Déclaration Universelle des droits de l’homme*, Perrin, Paris, 1998.

³⁵ J. MARITAIN, *Humanismo integral*, 134-136.

³⁶ A. HERRERA ORIA, *El Magisterio político de la Pacem in Terris*, en INSTITUTO SOCIAL LEON XIII., *Comentarios a la Pacem in Terris*, BAC, Madrid, 1963, 653-654.

³⁷ GS 43 y OA 3-4, 24-26, 50

Tras la II Guerra Mundial la tarea de reconstrucción y de reordenación de la convivencia política sobre bases humanas exigía llegar a un acuerdo práctico para el que las diferencias y controversias ideológicas se convertían en un freno. Así mismo, la oposición ideológica se revelaba como la más grave amenaza para la consecución de una paz mundial³⁸. Se hacía imprescindible un acuerdo y un lenguaje que facilitara el entendimiento entre los hombres. No se trataba de fomentar un consenso universal en torno a los fundamentos últimos sobre los que asentar las relaciones de convivencia, sino de presentar unos *principios de acción* que pudieran ser compartidos por todos, sin velar, antes al contrario, los *fundamentos de orden teológico y moral* que sustentan la verdad cristiana³⁹. La ordenación de la vida en comunidad o vida política se convertía en una tarea práctica y en un proyecto de colaboración sustentado, eso sí, sobre tres verdades fundamentales:

1. el hombre y su dignidad,
2. los derechos humanos como expresión de naturaleza humana, y
3. el sometimiento de la voluntad a los fines que le son necesarios al hombre⁴⁰.

La propuesta sigue siendo válida a día de hoy. Sólo deben darse dos condiciones:

1. Aceptar que el pluralismo de las ideas y las creencias es un valor.
2. Aceptar que la Libertad Religiosa y de la Conciencia tienen dimensión pública.

EN DEFENSA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA Y DE LA CONCIENCIA

El día 8 de diciembre de este año la Iglesia católica celebrará el 40 aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II. El día 8 de diciembre de 1965 el mundo conoció el texto del Decreto Conciliar *Dignitatis Humanae*. En él podemos leer:

Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil.

Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y enriquecidos por tanto con una responsabilidad personal, están impulsados por su misma naturaleza y están obligados además moralmente a buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a aceptar la verdad co-

³⁸ Cfr. M^a TERESA COMPTE, *Una lectura de Pacem in Terris a propósito de las minorías étnicas*, Estudios Eclesiásticos, Vol. 80, nº 312, 99.

³⁹ Cfr. A.-FRIDOLIN UTZ, *La Encíclica de Juan XXIII Pacem in Terris*, Herder, Barcelona, 1965, 102.

⁴⁰ Cfr. J. MARITAIN, *Los derechos humanos y la ley natural*, Palabra, Madrid, 53-57, 60-62.

nocida y a disponer toda su vida según sus exigencias. Pero los hombres no pueden satisfacer esta obligación de forma adecuada a su propia naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa. Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza. Por lo cual, el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella, y su ejercicio, con tal de que se guarde el justo orden público, no puede ser impedido (2).

Esta concepción de la Libertad Religiosa y de la Conciencia choca con uno de los datos que mejor definen la cultura de nuestras sociedades y que no es otro que “la falta de adhesión interna a ninguna verdad conocida”⁴¹. Donde impera esta convicción se hace complicado moverse en la escena pública sosteniendo la adhesión a una verdad conocida.

Hemos anotado, en páginas anteriores, que el pluralismo engendra una cultura de verdad que sostiene, por convicción, que el derecho a buscar la verdad es una potestad humana. El problema, sin embargo, no es la búsqueda de la verdad, sino la adhesión a la verdad conocida. Querer vivir así genera problemas. Los genera al interior de las sociedades en las que vivimos y los genera de manera especial con el poder político.

Para abordar esta cuestión deberíamos comenzar recordando que la función del Estado es la protección del pluralismo de las convicciones. Para que así sea, el Estado debe asumir que existen dominios reservados de la conciencia y que éstos, en Occidente, se han establecido por el cristianismo, el iusnaturalismo y una ética de los derechos humanos⁴². Por lo tanto, que el Estado quiera penetrar los muros de la conciencia es una aberración⁴³. Así mismo, es una aberración que el Estado se atreva a sostener que Dios y los juicios morales no caben en el espacio público. Ello sucede cuando el Estado reclama para sí todo el territorio o espacio de la vida pública, mientras olvida que él sólo es una parte de la sociedad que se organiza políticamente o sociedad política⁴⁴.

El estado moderno quiere convencernos de su inocencia e irresponsabilidad. Es lo que algunos llaman la *invasión del poder inocente* y que lleva adelante aquél poder político que “se pone más allá del bien y del mal y que reivindica una inocencia permanente”. Donde triunfa el mito del poder inocente acaba triunfando “el mito del Estado moralmente neutral y de la racionalidad política impersonal”⁴⁵. Ello sucede cuando se logra expulsar de la vida pública las convicciones morales y religiosas para reducirlas a asuntos privados o, cuando, por el contrario, el Estado se dota de un plus de moralidad que le permite unificar las convicciones morales de los ciudadanos en un proyecto ideológico.

⁴¹ J. MARITAIN, *El filósofo en la Sociedad*, Conferencia en el Foro de la Escuela de Graduados de la Universidad de Princeton, 1961.

⁴² G. SARTORI, *¿Qué es la democracia?*, Taurus, Madrid, , , .

⁴³ Pío XI, *Non abbiamo bisogno* (29-6-1931) 50, *Dignitatis Humanae* 6, OA 25.

⁴⁴ Cfr. M^a TERESA COMPTE GRAU, *El nacionalismo totalitario*, en AA. VV., *Terrorismo y nacionalismo*, 228-230.

⁴⁵ V BELOHRADSKY *La vida como problema político*, Encuentro, Madrid, 1988, 47 ss.

En un caso u otro la conciencia personal se ve amenazada como instancia independiente del poder político y capaz, por lo tanto, de juzgar y fiscalizar el poder. Por ello podemos sostener que la máxima expresión de la libertad de la conciencia frente al poder político es la conciencia religiosa. Recordemos si no qué significa para los cristianos leer en el Evangelio de Jesucristo afirmaciones como las siguientes: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”. “Al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios”. Para acabar leyendo, como rezan los Hechos de los Apóstoles: “Hay que obedecer a Dios antes que a los Hombres”.

Quienes nos adherimos a esta verdad somos creyentes, pero no fanáticos. Maritain escribió sobre ello en 1934 para subrayar algo que a nosotros pudiera servirnos de aliciente. Dice así:

Es bastante curioso –notémoslo de pasada– comprobar que cuando se ha obtenido un progreso en el desarrollo de la historia (como por ejemplo, la tolerancia civil) después de haber servido de máscara y de pretexto a las energías de error que alzan contra el cristianismo verdades cautivas, es el cristianismo quien se aplica a mantener este progreso que se pretende ganado contra él, mientras las energías de error, cambiando repentinamente de camino, tratan apresuradamente de destruir este mismo progreso del cual anteriormente se habían glorificado⁴⁶.

⁴⁶ J. MARITAIN, *Humanismo integral*, 132.