Rocco D'Ambrosio

ENSAYO DE ÉTICA POLÍTICA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2005

Título de la edición original: *La vigna di Nabot. Saggio di etica politica.* La traducción del italiano ha sido realizada por PEDRO MIGUEL GARCÍA FRAILE.

Ilustración de cubierta: *Alegoría del Buen Gobierno* (detalle), fresco de Ambrogio Lorenzetti (s. XIV).

Diseño: BAC

© 2001 Cacucci Editore. Via Nicolai, 17 - 70122 Bari
© de esta edición: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005
Don Ramón de la Cruz, 57. 28001 Madrid
Depósito legal: M. 26.161-2005
ISBN: 84-7914-793-8
Impreso en España. Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda prohibida, total o parcialmente, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y manipulación de esta obra sin previa autorización del editor, de acuerdo con lo establecido en el Código Penal en materia de derechos de la propiedad intelectual.

ÍNDICE GENERAL

Págs.

INTRODUCCIÓN VII
AGRADECIMIENTOS XI
BIBLIOGRAFÍA XIII
SIGLAS Y ABREVIATURAS XXI

1. Políticos por naturaleza 3
2. «Homo homini lupus?» 7
3. «One-dimensional man?» 9
4. ¿Qué ética política? 13
   a) La reflexión ética carente de una base antropológica 13
   b) La herencia maquiavélica 14
5. Ciudadano se llega a ser: el papel de la educación 17
6. Dios, fuente de poder 21
7. Secularización y re-divinización del poder 25
8. El poder totalitario 27
9. ¿Han acabado realmente las ideologías? 35
10. El poder democrático 37
11. El bien común como fin 43
12. La justicia como regla 53
13. El amor como estilo 59
14. La paz como clima 63
15. Lo demoníaco y la política 71
16. La vocación a la política 77
17. La competencia en la actividad política 81
18. La colaboración: con quién y para qué fin 83
   a) Iglesia y comunidad política 83
   b) La comunidad cristiana sujeto del discernimiento 84
   c) El desafío del diálogo con el mundo 85
   d) La variedad de opciones personales y de partido 86
   e) Los sujetos con los que colaborar 87
   f) El testimonio específico de los creyentes comprometidos en política 88
19. La participación en la vida de la *polis* 91

Págs.

20. La vigilancia sobre el que gobierna 95
a) La respuesta educativa 97
b) La respuesta legislativa 99
CONCLUSIONES 101

INTRODUCCIÓN

«Después de esto, Nabot, de Jezrael, tenía en Jezrael una viña junto al palacio de Acab, rey de Samaria; y Acab dijo a Nabot: "Cédeme tu viña para hacer un huerto de hortalizas, pues está muy cerca de mi casa. Yo te daré otra viña mejor, o, si te parece bien, te daré en dinero su valor". Pero Nabot le respondió: "Guárdeme Yahvé de cederte la heredad de mis padres". Volvióse Acab a su casa entristecido e irritado por la respuesta que le había dado Nabot de Jezrael: "No te cederé la heredad de mis padres". Acostase en su lecho, vuelto el rostro, y no quiso comer. Jezabel, su mujer, vino a él y le dijo: "¿Por qué estás triste y no quieres comer?" Él le respondió: "He hablado a Nabot de Jezrael y le he dicho: Cédeme tu viña en venta, y si no quieres, yo te daré otra viña en su lugar. Pero él me ha contestado: No te daré mi viña". Entonces Jezabel, su mujer, le dijo: "¿Y eres tú el rey de Israel? Levántate, come, y que se alegre tu corazón. Yo te haré con la viña de Nabot de Jezrael".

Escribió ella unas cartas en nombre de Acab, sellólas con el sello de éste y se las mandó a los ancianos y a los magistrados que habitaban con Nabot en su ciudad. He aquí lo que escribió en las cartas: "Promulgad un ayuno y haced sentar a Nabot a la cabeza del pueblo, y poned ante él a dos malvados que depongan contra él, diciendo: Tú has maldecido a Dios y al rey; y sacadle luego y lapidadle hasta que muera".

Las gentes de la ciudad de Nabot, ancianos y magistrados que habitaban en la ciudad, hicieron como Jezabel les decía, según las cartas que les mandó. Promulgaron un ayuno, trajeron a Nabot ante el pueblo, y dos malvados vinieron a ponerse ante él y depusieron así contra Nabot delante del pueblo: "Nabot ha maldecido a Dios y al rey". Luego le sacaron fuera de la ciudad y le lapidaron, y murió. Mandaron decir a Jezabel: "Nabot ha sido lapidado y muerto". Cuando Jezabel supo que Nabot había sido lapidado y muerto, dijo a Acab: "Levántate y ve a posesionarte de la viña de Nabot de Jezrael, que se negó a cedértela por su precio, porque Nabot no vive ya, ha muerto". Acab, al oír que Nabot había muerto, se levantó para bajar a la viña de Nabot de Jezrael y tomar posesión de ella.

Entonces fue la palabra de Yahvé a Elías, tesbita, diciendo: "Levántate y baja al encuentro de Acab, rey de Israel, a Samaria. Está en la viña de Nabot, adonde ha bajado para posesionarse de ella. Dile: 'Así habla Yahvé: ¿No eres tú un asesino y un ladrón?' Y le dirás: 'Así habla Yahvé: En el lugar mismo donde han lamido los perros la sangre de Nabot, lamerán los perros tu propia sangre'". Acab dijo a Elías: "¿Me has hallado, enemigo mío?" Y Elías le respondió: "Te he hallado. Porque tú te

has vendido para hacer el mal a los ojos de Yahvé, yo haré venir el mal sobre ti, yo te barreré, yo exterminaré a cuantos pertenecen a Acab, esclavo y libre en Israel, y haré tu casa semejante a la de Jeroboam, hijo de Nabat, y a la casa de Basa, hijo de Ajiya, porque tú me has provocado y has hecho pecar a Israel. Así habla Yahvé de Jezabel: 'Los perros comerán a Jezabel cerca del muro de Jezrael. El que de la casa de Acab muera en la ciudad será comido por los perros, y el que muera en el campo será comido por las aves del cielo'".

Nadie hubo que como Acab se vendiera para hacer el mal a los ojos de Yahvé. Jezabel, su mujer, le incitaba a ello. Obró de manera enteramente abominable, yéndose tras los ídolos, como lo hacían los amorreos, que arrojó Yahvé de delante de los hijos de Israel.

Cuando hubo oído Acab las palabras de Elías, rasgó sus vestiduras, se vistió de saco y ayunó; dormía con saco y caminaba humillado, y Yahvé diri-gió a Elías, tesbita, su palabra, diciendo: "¿Has visto cómo se humilla Acab ante mí? Porque se ha humillado ante mí, yo no haré venir el mal durante su vida; durante la vida de su hijo haré yo venir el mal sobre su casa"» (1 Re 21).

Se trata de una historia conocida, «tan antigua como el tiempo, como la práctica de todos los días», comenta Ambrosio de Milán[1]. Un gobernante, Acab de Samaria; su mujer, Jezabel; un pobre súbdito, Nabot de Yezrael; y un profeta, Elías el tesbita, son los protagonistas de una historia de avaricia, vanidad, abusos, corrupción administrativa, mentiras y homicidios, pero también de pobreza, rectitud, fidelidad a la tradición, profecías, reclamos divinos, pasión por la verdad y la justicia.

Es la historia siempre actual de las teorías y de las praxis del poder. Con los interrogantes de siempre: ¿Puede la ética primar en la política? ¿Se puede poner límite a los abusos de poder? ¿Qué papel juegan las opiniones y las pasiones personales en la administración de la *polis?* ¿Cuáles son los ídolos de los gobernantes? ¿Qué importancia tiene la educación en todo esto? ¿Cómo puede transformarse una institución *vendida al mal* en otra orientada al bien común?

El presente ensayo pretende responder a estos interrogantes presentando los contenidos fundamentales de la ética política católica, tal y como ha sido elaborada por el Magisterio Social de la Iglesia[2]. La historia eclesial ha conocido a muchos Nabot, Acab, Jezabel y Elías. Especialmente a ellos, y después a todos los creyentes y a las mujeres y hombres de buena

[1] SAN AMBROSIO, *De Nabuthe Israelita,* 1,1 (PL 14,731).

[2] Cf. los textos del magisterio social en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (BAC, Madrid 2004); F. GUERRERO (dir.), *El magisterio pontificio contemporáneo,* o.c.

voluntad, el Magisterio Social ha ofrecido y sigue ofreciendo unos «principios de reflexión, criterios de justicia y directrices de acción» (OA 4), no sólo relativos a la vida de la *polis,* sino también al mundo del trabajo y de la economía, de la cultura y de la familia. Pretendiendo una lectura sistemática de la ética política católica, el ensayo se desarrolla en cuatro referencias teóricas fundamentales: la persona humana y la comunidad política (cap.1 al 5); el origen del poder (del 6 al 10); los fundamentos de la comunidad política (11 al 15) y su praxis (16 al 20).

La primacía de la ética en política ha sido la inspiración constante y profunda de todo el ensayo. En muchos aspectos, el discurso, en sus diferentes desarrollos disciplinares, no ha hecho otra cosa que responder a este desafío: la ética *puede y debe ser* el aspecto primordial de la política. De aquí se derivan, por un lado, la atención a todos aquellos presupuestos teóricos y prácticos que niegan este primado, y, por otro, la recuperación de la centralidad de la educación en la vida de la *polis.*

Los fundamentos éticos presentados también han sido comparados con algunas líneas emergentes de la cultura laica contemporánea. Esta aproximación específica nace de la profunda convicción de que la *polis* pertenece a todos y de que puede construirse en un sano y maduro pluralismo, donde también los católicos, como los demás ciudadanos, están llamados a dar su propia aportación teórica y práctica. El Vaticano II, de hecho, en su *Constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo contemporáneo,* invita a todos los creyentes a ocuparse de la construcción de la ciudad humana en un espíritu de «real e íntima solidaridad con el género humano y su historia», conscientes de la «legítima multiplicidad y diversidad» de las teorías y de las opciones políticas, y dispuestos a ofrecer su propia «cooperación para salvar la persona humana y edificar la sociedad humana» (GS 1-3).

En la redacción del ensayo ha influido mi experiencia de docente de Ética filosófica, en el Instituto Teológico Pugliese de Molfetta y en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, a lo que se añade mi dedicación en el campo de la formación social y política, en colaboración con estructuras eclesiales a nivel local y nacional. En particular, han sido valiosas y clarificadoras las experiencias de aquellos, especialmente jóvenes y con responsabilidades políticas directas, que continúan apostando por un modo de hacer política éticamente sano, constructivo y fecundo. Es decir, de cuantos están en sintonía con el testimonio de Luigi Sturzo:

«Toda mi vida ha sido una continua batalla por la *primauté* (como dicen los franceses) de la moral en la vida pública. He encontrado católicos indulgentes en la violación de la moral en la vida pública. Muchas veces, sin darse cuenta, ceden a la tentación de aprobar el uso de medios ilícitos para obtener el éxito. Las palabras patria, monarquía o república se utilizan como ideales a los que hay que sacrificar a los adversarios sin mirar hasta qué límites la justicia (y también la caridad) nos permite llegar»[3].

[3] G. DE ROSA, *Luigi Sturzo* (Utet, Turín 1977) 338.

AGRADECIMIENTOS

Doy las gracias a Dios y a todos aquellos que, de diferentes modos y en distintos tiempos, me han ayudado a terminar este ensayo, especialmente a compañeros y estudiantes. Por las valiosas sugerencias y observaciones al texto, expreso mi particular gratitud a Lino Larocca, Alejandro Angulo, Clelia Nuzzaco, Ignazio Fraccalvieri, Ignazio Grattagliano, Rosina y Jay Kettle-Williams, Giovanni Ancona, Cecilia y Rosella Surace.

Para la edición española expreso mi agradecimiento al Rev. profesor Fernando García Cardinanos, de la Pontificia Facultad de Teología de Burgos; al Rev. profesor Sergio Bernal Restrepo, decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma; a la Rev. Hna. Adriana Bock, de las Religiosas de la Caridad de la Inmaculada Concepción de Ivrea.

Con gozo comparto el texto con todos ellos y con cuantos me honrarán prestándole un poco de atención.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., «Corruzione e politica in Europa»: *MicroMega* 2 (1993) 67-142.

— «Dei delitti e delle pene»: *MicroMega* 1 (2000).

AGNELLI, A., *Le mani dei ricchi. Giudizio cristologico sul neoliberismo* (La Meridiana, Molfetta 1998).

AGUSTÍN, SAN, «La ciudad de Dios», en *Obras completas,* XVI-XVII (BAC, Madrid [5]2004).

AMBROSIO, SAN, «De Nabuthae», en F. GORI (ed.), *Opere esegetiche,* VI: *Elia e il digiuno, Nabot, Tobia* (Città Nuova, Roma 1985) 129-195.

AMOROSO, B., *Della globalizzazione* (La Meridiana, Molfetta 1996).

ANGULO, A., «La solidarietà: una necessità per la mondializzazione»: *La Civiltà Cattolica* III (1997) 130-141.

ANNAS, J., *The Morality of Happiness* (Oxford University Press, 1993); trad. it.: *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica* (Vita e Pensiero, Milán 1998).

ARENDT, H., *Ebraismo e Modernità.* Selección de ensayos (Feltrinelli, Milán 1986).

— *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Viking Press, Nueva York 1963); trad. it.: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (Feltrinelli, Milán 1992); trad. esp.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio de la banalidad del mal* (Lumen, Barcelona 2001).

— *The Origins of Totalitarianism* (Harcourt Brace, Nueva York 1951); trad. it.: *Le origini del totalitarismo* (Comunità, Milán 1967); trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo* (Alianza, Madrid 2002).

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (Alianza, Madrid 2003).

— *La Política* (Alianza, Madrid 1997).

ARON, R., *Paix et guerre entre les nations* (Calmann-Lévy, París 1962); trad. esp.: *Paz y guerra entre las naciones* (Alianza, Madrid 1985).

BARNES, B., *The Nature of Power* (Polity Press, Cambridge 1988); trad. it.: *La natura del potere* (Il Mulino, Bolonia 1995); trad. esp.: *La naturaleza del poder* (Pomares, Massanet 1990).

BECK, U., *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung* (Shuh. Verlag, Fráncfort 1999); trad. it.: *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria* (Carocci, Roma 1999); trad. esp.: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas de la globalización* (Paidós-Ibérica, Barcelona 1998).

BELL, D., *The End of Ideology: on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Free Press & Macmillan, Nueva York 1960).

BERTI, E. - CAMPANINI, G., *Dizionario delle idee politiche* (AVE, Roma 1993).

BOBBIO, N., *Destra e Sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica* (Donzelli, Roma 1994); trad. esp.: *Derecha e izquierda* (Taurus, Madrid 1998).

BOBBIO, N. - MATTEUCCI, N. - PASQUINO, G., *Dizionario di Politica* (TEA, Turín 1990); trad. esp.: *Diccionario de política* (Siglo XXI, Madrid 1999).

BRECHT, A., *Political Theory. The Foundations of Twentieth-Century Political Thought* (Princenton University Press, Princenton 1959).
CAMACHO, I., *Creyentes en la vida pública. Iniciación a la Doctrina Social de la Iglesia* (San Pablo, Madrid 1995).
— *Doctrina Social de la Iglesia: una aproximación histórica* (San Pablo, Madrid 1991).
CAMACHO, I. - RINCÓN, R. - HIGUER, G., *Praxis cristiana,* III: *Opción por la justicia y la libertad* (San Pablo, Madrid 1986).
CAMERA DEI DEPUTATI, *La lotta alla corruzione* (Laterza, Bari 1998).
CAMPS, V., *Introducción a la Filosofía política* (Crítica, Barcelona 2001).
CHEVALLIER, J.-J., *Histoire de la pensée politique* (Payot, París 1979); trad. it.: *Storia del pensiero politico,* 3 vols (Il Mulino, Bolonia 1981).
COLOM, C., *Curso de Doctrina Social de la Iglesia* (Palabra, Madrid 2001).
CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre la Masonería* (26-11-1983).
— *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones sobre el compromiso y el comportamiento de los católicos en la vida política* (Roma 2002).
CORTINA, A., *Filosofía política* (Verbo Divino, Estella 1998).
CROCE, B., *Etica e politica* (Adelphi, Milán 1994).
CUADRÓN, A. (dir.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia* (BAC-Fundación Pablo VI, Madrid 1993).
D'ADDIO, M., *Storia delle dottrine politiche,* 2 vols. (ECIG, Génova 1992).
D'AGOSTINI, F., *Breve storia della filosofia del Novecento* (Einaudi, Turín 1999).
D'AMBROSIO, R., «"On readiness to rational discussion". "Episteme" e "amathia" nella ricerca filosofica di Eric Voegelin», en G. F. LAMI - G. FRANCHI (eds.), *La scienza dell'ordine. Saggi su Eric Voegelin* (Pellicani, Roma 1997) 15-23.
— *Ordine, Umanità e Politica. Saggio su Eric Voegelin* (Cacucci, Bari 1995).
— «La ri-teorizzazione della scienza politica in Eric Voegelin»: *Democrazia e Diritto* 4 (1996) 315-336.
— «Per un'etica della globalizzazione»: *Quaderni della Conferenza Episcopale Italiana* 1 (1998) 52-62.
— *Padre Serafino Germinario e il Partito Popolare in terra di Bari* (Ecumenica Editrice, Bari 1993).
— (ed.), *Il Masgistero Sociale. Guida per gruppi* (Ecumenica Editrice, Bari 1991).
DAHL, R. A., *A Preface to Democratic Theory* (University of Chicago Press, Chicago 1956); trad. it.: *Prefazione alla teoria democratica* (Comunità, Milán 1994); trad. esp.: *La democracia económica: una aproximación* (Hacer, Barcelona 2002).
— *On Democracy* (University of Yale Press, New Haven 1998); trad. esp.: *La democracia: una guía para los ciudadanos* (Taurus, Madrid 1998).
DAHRENDORF, R., *Economic Opportunity, Civil Society and Political Liberty* (United Nations Research Institute for Social Development, Ginebra 1995); trad. it.: *Quadrate il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica* (Laterza, Roma-Bari 1990).
DE GRAZIA, S., *Machiavelli to Hell* (Princeton University Press 1988); trad. it.: *Machiavelli all'inferno* (Laterza, Bari 1990); trad. esp.: *Maquiavelo en el infierno* (Grupo Editorial Norma, Santafé de Bogotá 1994).
DE LUBAC, H., *Le drame de l'humanisme athée* (Editions Spes, París 1945); trad. esp.: *El drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 1997).
DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época* (PP 47) (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2000).

DIETERICH, H. (ed.), *Globalización, exclusión y democracia en América Latina* (J. Mortiz, México 1997).
DOUGLAS, M., *How Institutions Think* (Syracuse University Press, Nueva York 1986); trad. esp.: *Cómo piensan las instituciones* (Alianza, Madrid 1996).
EDITORIAL, «Cattolicesimo e massoneria: due sfere concentriche?»: *La Civiltà Cattolica* II (1999) 531-543.
— «La Chiesa e la Massoneria oggi»: *La Civiltà Cattolica* IV (1991) 217-227.
— «Socialismo di ieri e socialismo di oggi»: *La Civiltà Cattolica* II (2000) 323-336.
FUNDACIÓN PABLO VI, *Doctrina Social de la Iglesia* (BAC, Madrid 2002).
GIDDENS, A., *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita* (Il Mulino, Bolonia 2000).
GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social* (Sal Terrae, Santander 1998).
GOODIN, R. E. - PETTIT, PH., *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell, Oxford 1993).
GUERRERO, F. (dir.), *El magisterio pontificio contemporáneo. Colección de encíclicas y documentos desde León XIII a Juan Pablo II* (BAC, Madrid 1992).
HABERMAS, J., *Legitimations Probleme im Späkapitalismus* (Suhrkamp, Fráncfort 1973); trad. it.: *La crisi della razionalita nel capitalismo maturo* (Laterza, Bari 1979).
HAYEK, F. A., *Individualism: True and False* (Routledge & Kegan Paul, Londres 1949); trad. esp.: *Individualismo: verdadero y falso* (Centro de Estudios sobre la Libertad, Buenos Aires 1968).
HOBBES, TH., *Leviathan* (1651); trad. esp.: *Leviatán* (Alianza, Madrid 1996).
HÖFFE, O., *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer Kritischen Philosophie von Recht und Staat* (Suhrkamp, Fráncfort 1987); trad. esp.: *Justicia política: fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado* (Paidós, Barcelona 2003).
HÖFFNER, J., *Doctrina social cristiana* (Herder, Barcelona 2001).
ISTITUTO DEL TERCER MUNDO, *Social Watch* (Istituto del Tercer Mundo, Montevideo 2002).
KELSEN, H., *General Theory of State and Law* (Harward University Press, Cambridge 1945); trad. it.: *Teoria generale del diritto e dello Stato* (Edizioni di Comunità, Milán 1952).
KLAIBER, J., *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina* (Universidad Católica del Perú, Lima 1997).
KYMLICKA, W., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (Clarendon Press, Oxford 1990).
LA PIRA, G., *Premesse della Politica e Architettura di uno Stato democratico* (LEF, Florencia 1945).
LASSWELL, H. D., *Power and Personality* (Norton, Nueva York 1948).
LAZZATI, G., *Pensare politicamente,* 2 vols. (AVE, Roma 1988).
LESSNOFF, M. H., *Political Philosophers of the Twentieth Century* (Blackwell, Oxford 1999).
LUKES, S. (ed.), *Power* (Blackwell, Oxford 1992); trad. esp.: *El poder: un enfoque radical* (Siglo XXI, Madrid 1985).
MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics* (Routledge, Londres 1998); trad. esp.: *Historia de la ética* (Paidós, Barcelona 1994).
— *After Virtue. A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press, Indiana

1984); trad. it.: *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (Feltrinelli, Milán 1988); trad. esp.: *Tras la virtud* (Crítica, Barcelona 2001).
MANNHEIM, K., *Ideology and Utopia* (Harcourt Brace, Londres-Nueva York 1936); trad. esp.: *Ideología y Utopía: introducción a la sociología del conocimiento* (Fondo de Cultura Económica, Madrid 1997).
MAQUIAVELO, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Alianza, Madrid 1996).
— *El Príncipe* (Espasa-Calpe, Madrid 1998).
MARCUSE, H., *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Beacon Press, Boston 1964); trad. esp.: *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (Ariel, Barcelona 2002).
MARDONES, J. M., *Fe y política* (Sal Terrae, Santander 1993).
MARITAIN, J., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (Aubier, París 1936); trad. esp.: *Humanismo integral* (Palabra, Madrid 1999).
MARTINI, C. M., *Sulla giustizia* (Mondadori, Milán 1999).
MASTELLONE, S., *Storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen* (UTET, Turín 1986); trad. esp.: *Historia de la democracia en Europa. De Montesquieu a Kelsen* (Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid 1990).
MCLUHAN, M., *Understanding Media* (Routledge & Kegan Paul, Londres 1964); trad. esp.: *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano* (Paidós, Barcelona 1996).
MILL, J. S., *Bentham* (1838); trad. esp.: *Bentham* (Tecnos, Madrid 1993).
— *On Liberty* (Electric Book Co., Londres 2001).
— *Utilitarianism* (1863); trad. esp.: *El utilitarismo* (Alianza, Madrid 1999).
MONZEL, N., *Doctrina Social,* 2 vols. (Herder, Barcelona 1969).
MORO, T., *Utopia* (1516); trad. esp.: *Utopía* (Altaya, Barcelona 1994).
MOUNIER, E., *De la propiété capitaliste a la propiété humaine* (Seuil, París 1936); trad. esp.: en *Obras completas* (Sígueme, Salamanca 1988).
— *Le personnalisme* (Univ. de France, París 1949); trad. esp.: ibíd.
— *Révolution personnaliste et communautaire* (Montaigne, París 1935); trad. esp.: en ibíd.
MUCCI, G., «La postmodernità buona»: *La Civiltà Cattolica* I (1997) 435-443.
— «Quando il laicismo è in crisi»: *La Civiltà Cattolica* II (1999) 224-235.
— «Religione, laicismo e postmodernità»: *La Civiltà Cattolica* I (1993) 131-139.
— «La rinascita dell'illuminismo dopo il 1989»: *La Civiltà Cattolica* I (1993) 535-546.
MUTTI, A., *Capitale sociale e sviluppo: la fiducia come risorsa* (Il Mulino, Bolonia 1998)
OLSON, M., *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Group* (Harvard University Press, Cambridge-Mass. 1965); trad. it.: *La logica dell'azione collettiva. I beni pubblici e la teoria dei gruppi* (Feltrinelli, Milán 1983)
PALERMO, C., *Il quarto livello. Integralismo islamico, massoneria e mafia. Dalla rete nera del crimine agli attentati al Papa nel nome di Fatima* (Riuniti, Roma 2002).
PIAIA, G. (ed.), *Etica e politica: la prassi e i valori* (Gregoriana, Padua 1990).
PLATÓN, *Apología de Sócrates* (Espasa-Calpe, Madrid 2003).
— *Las leyes* (Alianza, Madrid 2002).
— *La República* (Alianza, Madrid 1998).
POPPER, K. R., *The Open Society and its Enemies,* 2 vols. (Routledge, Londres 1945-

1966); trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos* (Planeta-Agostini, Barcelona 2002).
PORTINARO, P., *Il realismo politico* (Laterza, Roma-Bari 1999).
QUESADA, F., *Filosofía Política,* I: *Ideas políticas y movimientos sociales;* II: *Teoría del Estado* (Trotta, Madrid 1997).
RAWLS, J., *A Theory of Justice* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Mass. 1971); trad. esp.: *Teoría de la justicia* (Fondo de Cultura Económica, Madrid 1997).
— *Justice as Fairness: a Restatement* (Harvard University Press, Cambridge-Londres 2001); trad. esp.: *La justicia como equidad: una reformulación* (Paidós, Barcelona 2002).
— *The Law of Peoples* (Harvard University Press, Cambridge 2000); trad. esp.: *El Derecho de Gentes* (Paidós, Barcelona 2001).
— *Political Liberalism* (Columbia University Press, Nueva York 1993); trad. esp.: *Política liberal* (Crítica, Barcelona 1996).
RAZ, J. (ed.), *Authority* (Blackwell, Oxford 1990).
RENAU, J., *Desafiados por la realidad. Enseñanza social de la Iglesia* (Sal Terrae, Santander 1994).
RIEDEL, M., *Metaphysik und Metapolitik: Studien zu Aristoteles und zur Politischen Sprache der Neuzeitlichen Philosophie* (Suhrkamp Verlag, Fráncfort 1975); trad. it.: *Metafisica e metapolitica: studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna* (Il Mulino, Bolonia 1990).
— (ed.), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie,* 2 vols. (Rombach, Friburgo 1972-1974).
RITTER, G., *Die Dämonie der Macht* (Oldenbourg, Múnich 1948); trad. it.: *Il volto demoniaco del potere* (Il Mulino, Bolonia 1997).
ROMMEN, H., *Der Staat in der Katholislischen Gedankenwelte* (Padernborn, 1935-1956).
RUSCONI, G. E., *Possiamo fare a meno di una religione civile?* (Laterza, Roma-Bari 1999).
RUSSEL, B., *Human Society in Ethics and Politics* (G. Allen & Unwin, Londres 1958).
SABINE, G. H., *A History of Political Theory* (Holt, Rinehart and Winston, Inc., Londres 1937); trad. esp.: *Historia de la teoría política* (Fondo de Cultura Económica, Madrid 2000).
SARTORI, G., *Democrazia cosa è* (Rizzoli, Milán 1993); trad. esp.: *¿Qué es la democracia?* (Taurus, Madrid 2003).
— *Elementi di teoria politica* (Il Mulino, Bolonia 1987).
— *Homo videns: televisione e post-pensiero* (Laterza, Roma 1997); trad. esp.: *Homo videns: la sociedad teledirigida* (Taurus, Madrid 1998).
— *The Theory of Democracy Revisited* (Chatham House, Chatham 1987); trad. it.: *Democrazia e Definizioni* (Il Mulino, Bolonia 1957); trad. esp.: *Teoría de la democracia* (Alianza, Madrid 1999).
SAVONA, U. E. - MEZZANOTTE, L., *La corruzione in Europa* (Carocci, Roma 1998).
SCHMITT, C., «Der Begriff des Politischen»: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 58 (1927) 1-33; trad. it.: «Il concetto di "politico"», en G. MIGLIO - P. SCHIERA (eds.), *Le categorie del «politico»* (Il Mulino, Bolonia 1972) 89-205.
— *Politische Theologie,* I: *Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Duncker & Humblot, Múnich-Leipzig 1922); trad. it.: «Teologia politica: quattro capitoli

sulla dottrina della sovranità», en G. MIGLIO - P. SCHIERA (eds.), *Le categorie del «politico»* (Il Mulino, Bolonia 1972) 29-88.
— *Verfassungslehre* (Duncker & Humblot, Múnich 1928); trad. esp.: *Teoría de la constitución* (Alianza, Madrid 1982).
SEN, A., *Development as Freedom* (A. Knopf, Nueva York 1999); trad. esp.: *Desarrollo y libertad* (Planeta, Barcelona 2000).
— *On Ethics and Economics* (Blackwell, Oxford 1987); trad. esp.: *Sobre ética y economía* (Alianza, Madrid 2003).
— *Resources, Values and Development* (Blackwell, Oxford 1984); trad. it.: *Risorse, valori e sviluppo* (Bollati Boringhieri, Turín 1992).
SILLS, D. L. (ed.), *International Encyclopaedia of the Social Sciences,* 18 vols. (McMillan Company, Nueva York-Londres 1968).
SINCLAIR, TH. A., *A History of Greek Political Thought* (Routledge and Kegan Paul Ltd., Londres 1951).
SINGER, P., *A Companion to Ethics* (Blackwell, Oxford 1993); trad. esp.: *Compendio de ética* (Alianza, Madrid 1995).
SMITH, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776); trad. esp.: *Investigación de la naturaleza y causas de las riquezas de las naciones* (Planeta-Agostini, Barcelona 199).
SORGE, B., *La propuesta social de la Iglesia* (BAC, Madrid 1999).
SOUTO COELHO, J., *Iniciación a la Doctrina Social de la Iglesia* (San Pablo, Madrid 1995).
STRAUSS, L. - CROPSEY, J. (dirs.), *History of Political Philosophy* (University of Chicago Press, Chicago-Londres 1987).
STRONG, T. B., *The self and the Political Order* (Blackwell, Oxford 1990).
STURZO, L., *L'Église et l'État* (Les Éditions Internationales, París 1937).
TOUCHARD, J., *Histoire des idées politiques* (Presses Universitaires de France, París 1959); trad. esp.: *Historia de las ideas políticas* (Tecnos, Madrid 2001).
TOYNBEE, A., *A Study of History* (Oxford University Press, Londres 1934-1954); trad. esp.: *Estudio de la historia* (Altaya, Barcelona 1995).
TRANIELLO, F. - CAMPANINI, G., *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia,* 3 vols. (Marietti, Casale Monferrato 1981-1984).
VALENTINI, F., *Il pensiero politico contemporaneo* (Laterza, Roma-Bari 1990).
VECA, S., *Etica e Politica* (Garzanti, Milán 1989).
— *La filosofia politica* (Laterza, Roma 1998).
VICO, G., *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura della nazioni, secondo la terza impressione del 1744* (Stamperia de' Classici Latini, Nápoles 1859).
VIDAL, M., *Moral social* (PS, Madrid 1995).
— *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia* (Verbo Divino, Estella 1992).
VOEGELIN, E., *The New Science of Politics. An Introduction* (The University of Chicago Press, Chicago 1952); trad. esp.: *Nueva ciencia de la política* (Rialp, Madrid 1968).
— *Wissenschaft, Politik und Gnosi* (Kösel, Múnich 1959); trad. ingl.: *Science, Politics and Gnosi* (Regnery, Chicago 1968); trad. it.: *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo* (Rusconi, Milán 1990); trad. esp.: *Ciencia, política y gnosticisno* (Rialp, Madrid 1973).
WAXMAN, C. I. (ed.), *The End of Ideology Debat* (Funk & Wagnalls, Nueva York 1968).
WEBER, M., *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Westdeutscher Verlag, Opladen 1971); trad. esp.: *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* (Alianza, Madrid 2003).

— *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Mohr, Tubinga 1951).
— *Politik als Beruf* (Dunker & Humblot, Berlín 1919); trad. esp.: *La política como profesión* (Espasa Calpe, Madrid 1992).
— *Wirtshaft und Gesellshaft* (Mohr, Tubinga 1922); trad. esp.: *Economía y sociedad* (Fondo de Cultura Económica, Madrid 2002).
— *Wissenschaft als Beruf* (Dunker & Humblot, Berlín 1918); trad. esp.: *La ciencia como profesión* (Espasa Calpe, Madrid 1992).
WOLFF, J., *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford University Press, Oxford 1996); trad. esp.: *Filosofía política: una introducción* (Ariel, Barcelona 2001).
ZAGREBELSKY, G., *Il «Crucifige» e la democrazia* (Einaudi, Turín 1995); trad. esp.: *La crucifixión y la democracia* (Ariel, Barcelona 1996).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AA	CONCILIO VATICANO II, decreto *Apostolicam actuositatem* (1965).
CA	JUAN PABLO II, carta encíclica *Centesimus annus* (1991).
CIC	*Catecismo de la Iglesia católica* (1992).
De civ. Dei	SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios.*
DH	CONCILIO VATICANO II, declaración *Dignitatis humanae* (1965).
DM	JUAN PABLO II, carta encíclica *Dives in misercordia* (1980).
DR	PÍO XI, carta encíclica *Divini Redemptoris* (1937).
ES	PABLO VI, carta encíclica *Ecclesiam suam* (1964).
GS	CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965).
IM	CONCILIO VATICANO II, decreto *Inter mirifica* (1963).
MD	JUAN PABLO II, carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988).
MM	JUAN XIII, carta encíclica *Mater et Magistra* (1961).
OA	PABLO VI, carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971).
PL	J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus.* Series Latina (París 1844-1864).
PP	PABLO VI, carta encíclica *Populorum progressio* (1967).
PT	JUAN XXIII, carta encíclica *Pacem in terris* (1963).
QA	PÍO XI, carta encíclica *Quadragesimo anno* (1931).
SRS	JUAN PABLO II, carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987).
STh	SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 5 vols. (BAC, Madrid ^{3}1998s).

ENSAYO DE ÉTICA POLÍTICA

1

POLÍTICOS POR NATURALEZA

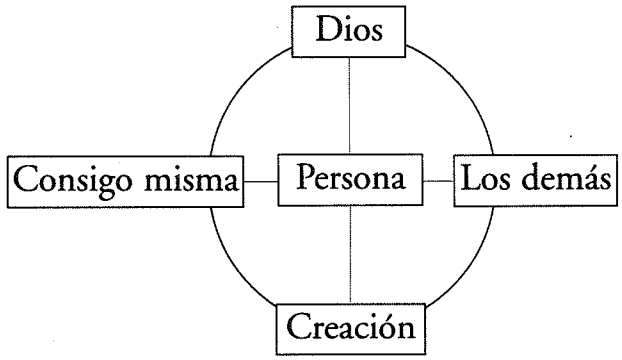
«Vivir en una sociedad civil es inherente a la naturaleza misma del hombre», declaraba León XIII [1], el papa de la *Rerum novarum.* La expresión evoca la afirmación aristotélica: «el hombre por naturaleza es una ser social» *(zòon politikòn)»* [2]. Es sabido que el patrimonio aristotélico pervivía en la cultura católica de finales del siglo XIX, tanto a través de la elaboración realizada por Agustín —«la raza humana es precisamente la [...] más social por naturaleza *(sociale natura)»* [3]— como a través de la tomista: «el hombre es por naturaleza un animal social *(animal sociale),* como explica Aristóteles» [4]. La naturaleza social (en términos clásicos: *política* [5]) de la persona humana constituye el primer punto cardinal de la ética política católica, y ello será reafirmado constantemente en las diferentes intervenciones magisteriales. El ejemplo más autorizado está representado por la declaración del Vaticano II, que, comentando la página del Génesis, afirma:

> «Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio *los hizo hombre y mujer* (Gén 1,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social *(ex intima sua natura ens sociale est),* y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS 12).

La descripción de la persona humana no sería completa si se analizase sólo su naturaleza política, descuidando una dimensión de relación con Dios, consigo mismo y con todas las cosas creadas. Surge una visión de la persona humana, una Weltanschauung, con estructura en

[1] LEÓN XIII, *Immortale Dei* (1885) 2.
[2] ARISTÓTELES, *Política,* 1253 a 3; cf. *Ética a Nicómaco,* 1169 b 18.
[3] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei,* XII,27.
[4] *STh* I-II q.95 a.4; allí se cita ARISTÓTELES, *Política.*
[5] Se debe a la contaminación ideológica del lenguaje haber opuesto, y a menudo distinguido netamente, los términos social y político. Para profundizar véase la voz de E. BERTI, «Società civile-Società politica», en E. BERTI - G. CAMPANINI (dirs.), *Dizionario delle idee politiche,* o.c., 813-824.

forma de cuadrilátero, como fue definida por La Pira[6] y concretada por el Vaticano II (cf. GS 12-13), tal y como aparece gráficamente:



Se es persona humana, en sentido pleno, en la medida en el que se ponen en práctica estas cuatro relaciones fundamentales, cuando se armonizan entre sí, en un dinámico proceso de desarrollo de las propias potencialidades según un proyecto muy concreto. Es lo que encontramos sintéticamente expresado en los dos relatos de la creación del libro del Génesis:

1. «Dios dijo: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las fieras campestres y los reptiles de la tierra". Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó. Dios los bendijo y les dijo: "Sed fecundos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y cuantos animales se mueven sobre la tierra". Y añadió: "Yo os doy toda planta sementífera que hay sobre la superficie de la tierra y todo árbol que da fruto conteniendo simiente en sí. Ello será vuestra comida. A todos los animales del campo, a las aves del cielo y a todos los reptiles de la tierra, a todo ser viviente, yo doy para comida todo herbaje verde". Y así fue. Vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que todo estaba muy bien. Hubo tarde y mañana: día sexto» (Gén 1,26-31).

[6] G. La Pira, *Premesse della Politica...*, o.c., 32.

2. «El Señor Dios dijo: "No es bueno que el hombre esté solo; le daré una ayuda apropiada". El Señor Dios formó de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, ya que el nombre que él les diera, ése sería su nombre. El hombre impuso nombre a todos los ganados, a todas las aves del cielo y a todas las bestias del campo; pero para sí mismo no encontró una ayuda apropiada. Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un sueño profundo, y mientras dormía le quitó una de sus costillas, poniendo carne en su lugar. De la costilla tomada del hombre, el Señor Dios formó a la mujer y se la presentó al hombre, el cual exclamó: "Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada hembra porque ha sido tomada del hombre". Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y son los dos una sola carne. Los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse uno del otro» (Gén 2,18-24).

En los párrafos citados, evidentemente, no encontramos un planteamiento sistemático sobre la relación con Dios, consigo mismo, con los demás y con la creación. El fragmento se centra en los mandamientos *fundamentales* de trabajar y amar que, como proyecto y mandamientos, son *ontológicamente fundantes* de una relacionalidad con *estructura en forma de cuadrilátero.* La persona humana *es* y *llega a ser ella misma,* en el plan de Dios, ya que es capaz de trabajar y de amar en diálogo fecundo y constante con su Creador, consigo misma, con los demás y con la creación.

Este planteamiento también vuelve en las consecuencias (las llamadas *maldiciones)* de la caída original. El pecado invalida tanto la realidad relacional como la laboral:

> «A la mujer le dijo: "Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Con dolor parirás a tus hijos; tu deseo te arrastrará hacia tu marido, que te dominará". Al hombre le dijo: "Por haber hecho caso a tu mujer y por haber comido del árbol prohibido, maldita sea la tierra por tu culpa. Con trabajo sacarás de ella tu alimento todo el tiempo de tu vida. Ella te dará espinas y cardos, y comerás la hierba de los campos. Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado; porque polvo eres y en polvo te has de convertir"» (cf. Gén 3,16-19).

Dejando las demás dimensiones fundamentales, aquí interesa decir que tanto subrayar como negar la naturaleza política significa negar la naturaleza de la persona que, como enseña la Escritura, desde su concepción, es *fruto* de relaciones, vive y se realiza *en función* también de su relacionalidad con los demás.

La voluntad del sujeto humano individualmente considerado es indispensable para que esta naturaleza política se realice, como para las demás dimensiones constitutivas. Desde el momento en que hemos decidido ser nosotros mismos, en una lograda autonomía y responsabilidad, no hemos hecho otra cosa que *elegir* poner en práctica las dimensiones fundamentales. Entonces, la dimensión política para ser viva y fecunda exige un acto concreto de voluntad; en otras palabras, una elección. La comunidad humana no es un organismo independiente de los demás hombres o mujeres, sino un ser compuesto, que debe parte de su existencia a la voluntad de los seres humanos que la componen.

> «El crecimiento de la *polis* —afirma Eric Voegelin— no es un inevitable proceso biológico; los hombres no están obligados a formar parte de la *polis* por una llamada o por instinto. El hombre no es un animal gregario *(agelàion zòon);* es un *politikòn zòon,* es decir, que el fin, el *tèlos,* de la comunidad está situado en el reino del consciente, de una voluntad capaz de operar la distinción entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto»[7].

La persona humana posee en sí aquella «orientación hacia los demás», aquel «ser social por íntima naturaleza» (cf. GS 12-13), aquel impulso *(ormè,* diría Aristóteles[8]); su «existir es en relación» (MD 7). Pero esta dimensión fundamental de su naturaleza debe convertirse en una *elección,* hecho de conciencia, es decir, entrar en el ámbito de aquella ley por la que siempre está llamado «a amar y a hacer el bien y evitar el mal»[9]. La naturaleza política comporta la libertad de la persona humana y su capacidad para distinguir el bien del mal. La *polis* es el lugar en el que esta elección se pone en práctica diariamente o por el contrario es negada.

[7] E. VOEGELIN, *Plato e Aristotle,* II (Lousiana University Press, Baton Rouge-Londres 1957); trad. it.: *Ordine e Storia. La filosofia politica di Aristotele* (Pellicani, Roma 1999) 115. Sobre Voegelin véase R. D'AMBROSIO, *Ordine, umanità e politica...,* o.c.

[8] Cf. ARISTÓTELES, *Política,* 1253 a 30.

[9] GS 16. En términos aristotélicos «es precisamente el hombre, respecto a los demás seres vivientes, quien tiene, él solo, la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto»: *Política,* 1253 a 7-18.

2

«HOMO HOMINI LUPUS?»

HOMBRE DE MI TIEMPO

Todavía eres aquel de la piedra y de la honda,
hombre de mi tiempo. Estabas en la carlinga,
con las alas malignas, las meridianas de muerte,
—te he visto— dentro del carro de fuego, en las horcas,
en las ruedas de la tortura. Te he visto: eras tú,
con tu ciencia exacta persuadida al exterminio,
sin amor, sin Cristo. Has seguido matando,
como siempre, como mataron los padres, como mataron
los animales que te vieron por primera vez.
Y esta sangre huele como en el día
cuando el hermano dijo al otro hermano:
«Vayamos a los campos». Y aquel eco frío, tenaz,
llegó hasta mí, dentro de tu jornada.
Olvidad, oh hijos, las nubes de sangre,
salid de la tierra, olvidad a los padres:
sus tumbas se hunden en las cenizas,
los pájaros negros, el viento, cubren su corazón[1].

Todo lo que Salvador Quasimodo expresa poéticamente no es otra cosa que fruto del rechazo de la dimensión política en todas sus formas, hasta aquellas extremas del carro de fuego, de la horca, de las ruedas de tortura. La poesía nos plantea antiguas preguntas. ¿Es verdad que *homo homini lupus,* como decía Plauto[2]? ¿Por qué razones el impulso que nos lleva hacia la comunidad a menudo degenera? ¿Por qué el odio, el rechazo, la violencia, la guerra? ¿Cuál es el *error antropológico* (cf. CA 13) de aquellas ideologías que han negado la dimensión política de la persona humana? ¿Dónde está la raíz de esa ética individualista[3] de la que habla el Vaticano II?

[1] S. QUASIMODO, *Poesie e discorsi sulla poesia* (Mondadori, Milán 1996) 144; trad. esp.: A. COLINAS (ed.), *Poesía completa. Salvatore Quasimodo* (Linteo, Orense 2004), edición bilingüe.

[2] PLAUTO, *Asinaria,* acto II.

[3] GS 30. Sobre el individualismo es útil una referencia al clásico de F. A. HAYEK, *Individualism...,* o.c.

En la doctrina católica la respuesta a todas estas preguntas es sólo una: el pecado. La Iglesia interpreta la naturaleza humana a la luz de la Revelación: «Para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, hay que conocer a Dios», decía Pablo VI[4]. Convertirse uno en lobo del otro tiene su origen en aquel día en el que «la mujer comió del fruto y después le dio también al hombre» (cf. Gén 3). Aquel acto puso las relaciones interpersonales bajo el signo del pecado, llevó a la persona humana a ofuscar su relacionalidad, a hacer arduos la acogida y el amor al otro/a. La historia de la socialización humana está marcada por el pecado: del *vayamos a los campos* de Caín al último delito cometido contra la persona, *todavía eres aquel hombre de mi tiempo.* En la medida en que los hombres y las mujeres están *sin amor, sin Cristo,* todo está condenado irremediablemente a repetirse. Sin la referencia a la *locura* del pecado original, la historia se hace incomprensible para los creyentes y quizás no sólo para ellos[5].

Sin embargo el pecado original daña la socialización humana, pero no la elimina del todo *(non deleat extrema vestigia,* enseñaba San Agustín[6]). Siempre existe la posibilidad de una recuperación, de un itinerario educativo, de fe y humano, que restaure cuanto ha sido ofuscado o seriamente dañado.

[4] PABLO VI, «Omelia alla chiusura del Concilio Vaticano II», en *Insegamenti di Paolo VI,* III (Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1996) 718.
[5] Cf. B. PASCAL, *Pensées* (1669); ed. esp.: X. ZUBIRI (ed.), *Pensamientos* (Alianza, Madrid 2004).
[6] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei,* XIX,12.

3

«ONE-DIMENSIONAL MAN?»

Desde el punto de vista teórico, la historia del pecado original enseña cómo negar la relación con Dios ha tenido un efecto negativo e inmediato sobre las relaciones con los demás, consigo mismo y con la creación (véanse las *maldiciones* como consecuencia del pecado original). La *estructura en cuadrilátero* sólo tiene sentido si se basa sobre todos y cada uno de los cuatro puntos de referencia, sin excluir ninguno. El *One-Dimensional Man* (por usar la famosa fórmula de Marcuse[1]), como otras posibles visiones de la persona humana que niegan una o más dimensiones, siempre provocará, en último término, un daño a la dignidad humana.

La discusión o negación de la relación con Dios, que es definida por el Magisterio como «la solución *atea,* que priva al hombre de uno de los elementos fundamentales, como el espiritual» (CA 55), puede hacer surgir perplejidades e interrogantes. Es aquí donde la lectura teológica se pone como desafío a aquel pensamiento moderno[2], que a menudo elabora antropologías filosóficas, sin quererse interrogar sobre el rechazo de la dimensión trascendente de la persona humana, que es fuente directa e indirecta de la negación de la socialización, como se concretará más adelante en el capítulo de las ideologías.

Así presentado el cuadro podría llevar a una oposición integral entre la concepción religiosa *(en cuadrilátero)* y la laica *(tridíaca),* que provocaría daños no sólo al diálogo y al encuentro entre las dos culturas, sino también a la sociedad y a su pluralismo cultural, religioso y de representación política. Por otra parte, no es posible silenciar el problema, fingiendo ignorarlo.

Una posibilidad de encuentro se intentó en el mundo clásico. Cuando Sócrates, Platón y Aristóteles pusieron de manifiesto la naturaleza

[1] H. MARCUSE, *One-Dimensional Man...,* o.c.
[2] Cf. G. MUCCI, «Il postmoderno e la compagnia della cultura cristiana»: *La Civiltà Cattolica* II (1997) 236-244, y, del mismo autor, una serie de artículos sobre el tema en los últimos números de la revista.

política de la persona humana lo hicieron en un contexto más amplio de búsqueda del concepto de *orden,* estudiado en su relación con la sociedad, la historia y lo trascendente[3].

La ciencia política nació, en el contexto griego clásico, como reflexión sobre el orden de la persona y de la *polis,* en un momento en el que esta última atravesaba un período de grave crisis. Sócrates, con su insistencia en la educación *(paidéia);* Platón, con su concepción de la *polis* entendida como un *hombre escrito en grande (macroànthropos);* Aristóteles, como defensor de una antropología concreta y de una clara ciencia política, son los pensadores de referencia para comprender un estudio sobre el orden y su función heurística en toda reflexión filosófica.

Su proceso cognoscitivo fue un intento de resistir al orden del tiempo, que sirvió de causa externa de la toma de conciencia del valor de la psique humana *(nous)* y de su fuerza de resistencia al desorden. En síntesis, la interpretación del orden nace en el momento en el que la conciencia busca comprender su naturaleza, superando la ignorancia inicial y moviéndose hacia una conciencia de su fundamento trascendente.

Y descubriendo poder resistir al desorden, la razón también toma conciencia de poseer una *tensión existencial hacia el orden,* entendido como el orden del alma, de la sociedad y de la realidad trascendente.

¿No podría ser éste el *terreno común* en el que las filosofías de inspiración religiosa y laica podrían encontrarse para un diálogo fecundo sobre la persona humana, sobre la ética y sobre las consecuencias políticas de este pensamiento? Digo *terreno común* en cuanto:

— el pensamiento de Sócrates, Platón y Aristóteles conserva una riqueza y una actualidad tal como para fecundar las antropologías y las éticas modernas;

— el discurso de la *tensión existencial hacia el orden,* en cuanto que continúa la búsqueda y comprobación, no es la admisión, ni mucho menos imposición, de una revelación religiosa; es sólo el reconocimiento de una estructura fundamental en la persona humana, entendida como «ser espiritual totalmente abierto al ser en general»[4];

[3] Cf. E. VOEGELIN, *Order and History,* 5 vols. (Louisiana Universtiy Press, Baton Rouge-Londres 1956-1987).

[4] K. RANHER, *Hörer des Wortes* (Kösel Verlag, Múnich 1937); trad. esp.: *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión* (Herder, Barcelona 1967).

— alargar el horizonte, en el debate político, es condición necesaria y previa para que la política no se reduzca a pura técnica de gestión del poder y la ética política conserve aquel anhelo por un *quid* más justo y más verdadero, que supera la contingencia humana;

— el *orden* es una realidad que se construye en la contingencia histórica de una determinada *polis;* es decir, las diferentes tradiciones culturales participan en el proceso de elaboración y actuación sin imponer el propio patrimonio, sino *dando* a todos y *recibiendo* de todos, porque la *polis* es de todos.

4

¿QUÉ ÉTICA POLÍTICA?

Además, la estructura en forma de cuadrilátero de la persona humana es de fundamental importancia cuando se considera *el lugar* que ocupa una reflexión ética en las relaciones humanas, desde las familiares a las internacionales, pasando por la vida política de nuestras ciudades y comunidades nacionales.

Son muchos los que consideran la ética política una reflexión limitada, incapaz de dar respuestas serias y eficaces al curso de los acontecimientos históricos. En muchos casos, la ética política se presenta o se ha presentado *débil* en la reflexión sobre el mundo político moderno. ¿Por qué se ha reducido a ciencia menor, utilizada sólo (y mal) en los momentos de crisis del sistema político? ¿Cuáles son las causas? Encuentro principalmente dos: la reflexión ética carente de una base antropológica, y la herencia maquiavélica.

a) La reflexión ética carente de una base antropológica

La antropología *genera* la ética, es decir, la respuesta filosófica al *¿quién soy yo?* genera la respuesta filosófica al *¿qué debo hacer?,* en un lugar concreto que es la *polis.* Cuanto La Pira afirma para la sociología también vale para le ética: «ésta siempre pende de una determinada antropología, de la cual imita la solidez y la debilidad»[1]. No es posible, diremos en términos modernos, escribir un código ético para la política si no existe una clara concepción de persona humana. Cualquier visión ética debe fundamentarse siempre en una antropología con *estructura de cuadrilátero.*

La ética política no es el conjunto de las *recetas* morales para que los gobernantes roben menos, la sociedad sea más justa, la solidaridad y la

[1] G. LA PIRA, *Premesse della Politica...,* o.c., 7. Sobre el aspecto antropológico de las instituciones cf. M. DOUGLAS, *How Institutions Think,* o.c.

paz sean garantizadas, etc. Se trata de una reflexión sobre la naturaleza humana, considerada en su relación con los demás. La ética política, antes de nada, no comienza en los procesos políticos e institucionales, sino en la capacidad relacional de la persona humana, en la comunidad de los hombres, desde la más pequeña, la familia, hasta la más grande, los organismos internacionales, en la que cada *zòon politikòn* encuentra a los demás, se relaciona y se realiza con ella y no sin ellos porque sin las relaciones sociales no puede vivir ni desarrollar sus cualidades (cf. GS 12).

Esto tiene valor tanto en el plano teórico como en el plano práctico-personal. En la medida en la que tomo conciencia de la importancia de mi dimensión política, puedo seriamente interrogarme sobre el bien y sobre el mal de ésta, sobre mi responsabilidad para realizar mi bien así como el de los demás.

La escasa consideración de la base antropológica de la ética ha contribuido enormemente a reducir la ciencia política a una mera técnica del poder y de sus procesos institucionales. Maquiavelo constituye la piedra angular de este proyecto teórico.

b) La herencia maquiavélica

> «Hablando *in genere* —escribía Nicolás Maquiavelo en 1513—, puede decirse que los hombres son ingratos, volubles, disimulados, huidores de peligros y ansiosos de ganancias. Mientras les hacemos bien y necesitan de nosotros, nos ofrecen sangre, caudal, vida e hijos, pero se rebelan cuando ya no les somos útiles»[2].

Surge una nueva figura de hombre, extraña a la antigua filosofía política en cuanto que no considera ni la dimensión racional ni espiritual de la persona humana, que casi se reduce al rango de bestia. Dirigiendo la mirada a la realidad tal y como como se presenta, Maquiavelo evita seguir a

> «quienes concibieron repúblicas y principados, que jamás vieron, y que sólo existían en su fantasía acalorada. Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres, y cómo debieran vivir, que el que para gobernarlos aprende el estudio de lo que se hace, para deducir lo que sería más noble y más justo hacer, aprende más a crear su ruina que a reservarse de ella»[3].

[2] N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, o.c., cap. XVII.
[3] Ibíd., cap. XV.

Se evita la ruina si nos atenemos al dato histórico-concreto tal y como como se plantea, distinguiendo todos aquellos medios y estratagemas para que un jefe político pueda conservar el poder que ha conquistado, incluso con dificultades.

Es opinión generalmente compartida considerar *El Príncipe* como la obra que ha inaugurado, en el campo teórico, la autonomía de la política de la ética y de la religión, es decir, «el inicio del pensamiento político moderno»[4]: una elástica y constante reelaboración de los preceptos éticos, cuando el mandamiento de la conservación del poder lo exige o parece exigirlo.

Con tal de conservar el poder, el príncipe debe orientarse a una acción en todos los terrenos que no debe ahorrar nada ni a nadie, como se afirma en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio:*

> «Hacer cada cosa en aquel estado nuevo; como es hacer en las ciudades nuevos gobiernos con nuevos nombres, con nuevas autoridades, con nuevos hombres; hacer a los ricos pobres, como hizo David cuando llegó a ser rey, *qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes,* edificar más allá de esto nuevas ciudades, deshacer las edificadas, mudar a los habitantes de un lugar a otro; y en definitiva no dejar cosa intacta en esa provincia, y que no exista ni grado, ni orden, ni Estado, ni riqueza que, quien la tiene, no la reconozca de ti»[5].

Para conservar el poder, por una parte, para la corrupción de la naturaleza humana, por otra, también debe ser capaz de crueldad, de todo tipo de vicios necesarios, dado que la virtud normalmente no provoca beneficios sino daños[6].

Desaparece completamente la clásica indicación del ejercicio del poder para promover el bien de los individuos y de la *polis;* todo se reduce a la mera técnica de la conservación. La misma virtud de Maquiavelo se convierte en habilidad sofista, conexión natural de fuerza, voluntad y astucia; no es otra cosa que «voluntad de potencia política»[7]. Ésta es necesaria e indispensable para que exista un verdadero Estado, con un príncipe, nuevo ejemplo moral, mitad hombre y mitad bestia, de la que una mitad es zorro y la otra león[8].

[4] G. RITTER, *Die Dämonie der Macht*, o.c.; trad. it.: *Il volto demoniaco del potere*, o.c., 39.
[5] N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, o.c., lib. I, cap. XXVI.
[6] Cf. ÍD., *El Príncipe*, o.c., cap. XV.
[7] G. RITTER, *Die Dämonie der Macht*, o.c.; trad. it.: *Il volto demoniaco del potere*, o.c., 46.
[8] Cf. N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, o.c., cap. XVIII.

Nos podemos preguntar: ¿Maquiavelo es cristiano? Según De Grazia, las ideas maquiavélicas son más bien *convencionales y cristiano-paganizantes,* en cuanto Maquiavelo, aun no habiendo sido nunca irreverente ni con Dios ni con la Iglesia, tiene una práctica religiosa muy particular y una doctrina religiosa que se propaga en muchas, y quizás inesperadas, direcciones, que lo llevan a distanciarse abiertamente del cristianismo[9].

Entonces podemos preguntarnos: ¿Puede un cristiano ser *maquiavélico?* También una limitada profundización de la teoría maquiavélica no deja ninguna duda sobre el carácter irreconciliable con la fe cristiana; es más, pone de manifiesto cómo su teoría fue una de las traiciones más nefastas y peligrosas del mensaje cristiano. Y, sin embargo, ¿por qué muchos creyentes se animan a compartir las tesis maquiavélicas?

> «Ayer como hoy —recuerda Luigi Sturzo— muchos están de acuerdo con Maquiavelo, pero se guardan de confesarlo; al contrario, buscan enmascarar su actitud inmoral bajo velos (a menudo transparentes) de la fatalidad histórica, del mal menor, del bien nacional, y también de la utilidad religiosa. Maquiavelo no escondió su pensamiento detrás de estos velos hipócritas y erigió en teoría el triunfo de la utilidad, concebido como exigencia preponderante del Estado»[10].

¿A qué se debe esta situación? En muchísimos casos, la razón va unida a la difundida carencia formativa en materia de fe, que nos lleva a no saber discernir ideas ni proyectos que vienen de Dios de aquellos que están contra Él. Sin embargo, no hay que olvidar los casos en los que la profesión del credo maquiavélico no es otra cosa que un índice del aspecto demoníaco del poder que ha corrompido a muchos políticos, incluso creyentes. Aspecto del que nos ocuparemos más adelante.

[9] S. DE GRAZIA, *Machiavelli to hell,* o.c.; trad. it.: *Machiavelli all'inferno,* o.c., 104-105; cf. también G. RITTER, *Die Dämonie der Macht,* o.c.; trad. it.: *Il volto demoniaco del potere,* o.c., 31.
[10] L. STURZO, *Morale e politica* (Viglonco, Turín 1946) 27-29; trad. esp.: *La política y la moral* (Losada, Buenos Aires 1940).

5

CIUDADANO SE LLEGA A SER: EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN

> «En cuanto ser social —precisa Pablo VI—, el hombre construye su destino en una serie de reagrupamientos particulares que exigen, para su cumplimiento y como condición necesaria de su desarrollo, una sociedad más vasta, de carácter universal: la sociedad política. Toda actividad particular debe situarse en esta sociedad extensa, y asumir, con ello mismo, la dimensión del bien común. Ello sobreentiende la importancia de la educación a la vida asociada» (OA 24).

Ya que se trata de un proyecto a seguir, de una naturaleza que no se realiza automáticamente por nacimiento o fatalmente por intervención no humana, de una voluntad personal que debe orientarse al bien y evitar el mal en toda su dimensión fundante, es necesario cuidar asiduamente la educación política en un contexto educativo más amplio. Ofrezco algunos puntos de reflexión sobre el argumento:

1. En la medida en la que se cree que la ética política es parte fundamental de la ética general, al mismo tiempo la educación política es parte de una *paidéia* más general, también ella con *estructura en forma de cuadrilátero.* Así planteada, la educación a la dimensión política entra de pleno derecho en todos los itinerarios educativos (primarios, secundarios, para jóvenes y adultos). El debate, como se hace en Italia desde hace diferentes años, sobre la enseñanza de la educación cívica a menudo esconde, por una parte, una confusión teórica y práctica; por otra, una falta de voluntad política para sanar, de una vez para siempre, el déficit formativo.

2. Cualquier proyecto y acción educativa exigen, antes que nada, que se tomen seriamente las distancias de la teoría maquiavélica. Visto que la política no puede reducirse a una pura gestión técnica del poder, la teoría y la acción educativa deberán, siguiendo la estela clásica, partir del *verdadero* contenido de la política que, como

enseña Voegelin [1], no se diferencia radicalmente de los interrogantes de hoy y se refiere a la verdad de las cosas de las cuales todos se ocupan. ¿Qué es la felicidad? ¿Cómo debe vivir un hombre para ser feliz? ¿Qué es la virtud? ¿Qué es, sobre todo, la virtud de la justicia? ¿Cuál es, desde el punto de vista territorial y demográfico, la dimensión óptima de una sociedad? ¿Cuál es el mejor sistema educativo? ¿Cuáles son las mejores profesiones y cuál es la forma óptima de gobierno? Todas estas preguntas nacen de la vida de cada día e interpelan a la persona y a la *polis* con fuerza y determinación.

3. La educación política, según la tradición clásica y el Magisterio social (cf. GS 25), debe transmitir y hacer adquirir las virtudes que fundamentan el orden social y garantizan su bondad intrínseca, en cuanto que perfeccionamiento de la persona humana y desarrollo de la sociedad son interdependientes entre sí. La estrecha relación entre educación para la virtud y estructura política dependen de una visión general, que canoniza la ética como la ciencia de las virtudes y la política como la ciencia de los medios institucionales necesarios para el *conocimiento* y la *práctica* de las virtudes en los ciudadanos [2]. Hoy día, desgraciadamente, se está muy lejos de considerar las virtudes como el bien superior, indispensable tanto para alcanzar la felicidad personal como para edificar la *polis* correcta. La reflexión de Alasdair MacIntyre ha demostrado con claridad cómo la ética moderna, de raíz utilitarista o kantiana, vive en un gran malentendido:

> «Este malentendido es el resultado de una larga historia que desde el final de la Edad Media llega hasta el presente, una historia en el curso de la cual han cambiado los elencos predominantes de las virtudes, ha cambiado la concepción de cada una de las virtudes particulares, y el concepto mismo de virtud se ha transformado en otro de aquello que era» [3].

[1] Cf. E. VOEGELIN, *Wissenschaft...*, o.c.; trad. it.: *Il mito del mondo nuovo...*, o.c., 60.

[2] El elemento cognitivo y el práctico de la educación son puestos de manifiesto, por Aristóteles, con los términos: *máthesis* y *epimélia*, en *Ética a Nicómaco*, 1099 b 28-32; *mantháno, akoúo* y *ethízo*, en *Política*, 1332 b 11.

[3] A. MACINTYRE, *Alter virtue...*, o.c.; trad. it.: *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (Feltrinelli, Milán 1988) 270. Cf. también R. GUARDINI, *Turgenden. Meditationem ubre Gestalten sittlichen Lebens* (M. Grünewald, Maguncia 1967).

Hasta que el malentendido no sea reconocido y profundizado, el diálogo entre la ética laica y la de inspiración católica será muy difícil.

4. Tanto en el empeño educativo como en el político-institucional (como en la redacción de cartas constitucionales y de proyectos políticos), los ejemplos de colaboración entre cultura laica y cristiana han sido posibles porque se reconocía una *base teórica* común a todas las Weltanschauung implicadas [4]. En esta misma línea parece ir un reciente ensayo de Gian Enrico Rusconi, donde se repropone el tema de la *religión civil* [5]. El debate relativo representa una señal positiva de atención al problema. Quedan algunas cuestiones por aclarar. ¿Por *religión civil* se entiende una nueva forma de ideología? ¿Cómo plantear el camino de comparación y elaboración entre los diferentes grupos culturales y religiosos que podrían contribuir a una re-definición de *religión civil?* ¿En qué medida el pacto constitucional es ya *religión civil?*

5. Para que el estudio y la praxis de las virtudes contribuyan a realizar la *polis*, la educación política tiene que referirse a un contexto concreto histórico y geográfico, relativamente pequeño como para poder ser comprendido y vivido por el educando y el educador. En el momento en el que se habla tanto de *aldea global*, hablar de comunidad europea podría sonar extraño. Es necesario hacer una aclaración. La educación política no puede, al menos en su primera fase, relacionarse con las grandes realidades sociales e institucionales. Con motivo del estrecho lazo entre crecimiento personal y crecimiento de la *polis*, tanto individual como público, el estudio y la praxis de la ética política deben partir de dimensiones cercanas y experimentadas. Éstas pueden ser la familia, la escuela, el pequeño grupo, el territorio del propio barrio y/o ciudad; en otros términos, el *territorio*, es decir, «el espacio que existe entre individuos», como diría Arendt [6].

[4] Cf. G. LA PIRA, *Premesse della Politica...*, o.c., 189-237; A. MORO, *Scritti e discorsi*, 5 vols. (Cinque Lune, Roma 1982-1984).

[5] G. E. RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, o.c.; cf. también M. VIROLI, *Repubblicanesimo* (Laterza, Roma-Bari 1999).

[6] Cf. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem...*, o.c.; trad. it.: *La banalità del male...*, 269.

6. La invitación a participar, que caracteriza casi todos los itinerarios de formación política, tendría que ser reformulada y vivida inspirándose en la fórmula agustiniana del *habitare et diluyere* (que gusta tanto a Arendt[7]). Agustín enseña que se habita en un lugar en la medida en que se le ama: *quia per dilectionem inhabitant*[8]. Nuestras ciudades, a menudo, se convierten más en espacios anónimos de *residentes* que en comunidades de *habitantes*. ¿Es posible pensar en itinerarios educativos que ayuden a redescubrir y vivir el placer de ser habitantes de una ciudad?

7. Del compromiso educativo no pueden sustraerse las formaciones políticas, que saben bien cómo su historia ha estado llena de proyectos, integridad y fecundidad política en la medida en que la formación era seria y constante. En esta óptica no estaría fuera de lugar, ni sería inmoral, hacer depender la cuota de financiación pública de los partidos políticos de la actuación de programas formativos para aquellos que ya ocupan cargos públicos y para otros que se preparan para ellos.

8. El compromiso educativo, en sus diferentes recodos teóricos y prácticos, es el medio más poderoso para poner nuestra esperanza en una *polis* justa y madura, proyecto y no ilusión.

Sólo si son claros los presupuestos antropológicos puede abrirse una debate sobre la naturaleza del poder, ya que el «principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, como aquella que de su naturaleza tiene sumamente necesidad de sociabilidad» (GS 25).

Las infamias de Acab y de Jezabel tuvieron origen en su avidez: para ellos Nabot valía mucho menos que su viña. Su interioridad corrupta los cegó, hasta llegar a olvidar la verdadera fuente del poder y su recto ejercicio.

[7] Arendt dedicó a Agustín de Hipona su tesis doctoral: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer Philosophischen Interpretation* (J. Springer, Berlín 1929); trad. esp.: *El concepto de amor en San Agustín* (Encuentro, Madrid 2001).

[8] SAN AGUSTÍN, *In Epistolam ad Parthos Tractatus* IV, 4; trad. esp.: «Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos», en *Obras completas*, XVIII (BAC, Madrid ²2003) 569.

6

DIOS, FUENTE DE PODER

> «Cuando Samuel se hizo viejo, nombró jueces en Israel a sus hijos. Su hijo mayor se llamaba Joel, y el menor, Abías. Eran jueces en Berseba. Pero sus hijos no siguieron sus caminos; se volvieron ambiciosos, se dejaban sobornar y dictaban sentencias injustas. Por eso se reunieron todos los ancianos de Israel, fueron a Ramá a ver a Samuel, y le dijeron: "Tú eres ya viejo, y tus hijos no siguen tus caminos. Danos un rey para que nos gobierne, como tienen todas las naciones". A Samuel le desagradó que le dijesen: "Danos un rey para que nos gobierne", y se puso a invocar al Señor. Pero el Señor dijo a Samuel: "Obedece la voz del pueblo en todo lo que te diga, porque no te han rechazado a ti, sino a mí, para que no reine sobre ellos. Así se han portado conmigo desde el día que los saqué de Egipto hasta hoy, abandonándome para servir a dioses extranjeros, y así se portan ahora contigo. Atiende su petición; pero adviérteles bien y hazles saber los derechos del rey que van a tener"» (1 Sam 8,1-9).

Comienza con esta página la fascinante historia de la realeza en Israel. Lucro, placeres, injusticia y quizás un poco de envidia por los otros pueblos llevaron a los israelitas a pedir un rey. La propuesta entristece a Samuel y ofende a Dios. Sólo Él es el rey, el señor, el patrón. De todas formas, el rey será concedido a condición de que Israel y su rey reconozcan continuamente, en su credo y en su praxis, todo lo que más tarde el rey David rezará:

> «Bendito seas tú, Señor, Dios de Israel, nuestro padre, desde la eternidad y para siempre. Tuya es, Señor, la grandeza, el poder, el honor, la majestad y la gloria, pues todo cuanto hay en el cielo y en la tierra es tuyo. Tuyo, Señor, es el reino, porque te alzas soberanamente sobre todo. La riqueza y la gloria te preceden, tú eres el dueño de todo, en tu mano está la fuerza y el poder, en tu mano encuentran estabilidad y grandeza todas las cosas. Ahora, Dios nuestro, te damos gracias y alabamos tu glorioso nombre» (1 Crón 29,11-14).

Todo el Primer Testamento atestigua a Dios como la única y exclusiva fuente de todo el poder. En la medida en la que Dios lo *compar-*

te, lo *transfiere* a un rey humano, éste está obligado a tenerlo como un don del Altísimo, a ejercerlo en su Nombre y según su Voluntad.

Sobre esta estela el Apóstol ofrece una admirable síntesis sobre la concepción cristiana del poder:

> «Que cada uno se someta a las autoridades constituidas. No hay autoridad que no venga de Dios y los que hay han sido puestos por Dios. Así que el que se opone a la autoridad, se opone al orden puesto por Dios; y los que se oponen recibirán su propia condenación. Los gobernantes no están para amedrentar a los que obran bien, sino a los que obran mal. ¿Quieres vivir sin miedo a la autoridad? Pórtate bien, y tendrás su aprobación; pues la autoridad está al servicio de Dios para ayudarte a portarte bien. Pero si te portas mal, échate a temblar, porque no en vano la autoridad lleva la espada y está al servicio de Dios para castigar al delincuente. Por lo cual es necesario que os sometáis no solamente por temor al castigo, sino más bien por un deber de conciencia. También por esta razón pagáis los impuestos, porque los gobernantes están al servicio de Dios y se dedican a ese oficio. Pagad a cada uno lo que le corresponda: contribuciones, impuestos, respeto, honores, lo que haya que darle» (Rom 13,1-7).

Siguiendo la argumentación de Pablo, se expresa una síntesis sobre los ejes teológicos relativos al poder [1]:

1. La fuente de todo poder es Dios, que establece toda autoridad; la referencia implícita es la Creación: Dios es el principio y fin de cada cosa, sumo poder que crea *ex nihilo sui et subiecti* y pone al hombre como cabeza de la creación para que pueda subyugarla y dominarla (cf. Gén 1,28).

2. El poder político proviene *de Dios* pero *no es dios.* Aquí está implícita la lección evangélica de la distinción de poderes, de su diversidad y autonomía: «Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César» (Mt 22,21). Una de las páginas más claras e iluminantes sobre la distinción de poderes es la del Vaticano II. En ella se concreta que Iglesia y Estado no tienen que confundirse, sino distinguirse en su

[1] Cf. PT parte II; GS parte, II cap. IV. Para el comentario a Romanos, cf. H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (Verlag Herder, Friburgo 1977). Sobre el concepto de poder véase B. BARNES, *The Nature of Power,* o.c.

autonomía e independencia. Ambas están, por diferente título, al servicio de la *vocación personal y social* de todos [2].

3. El poder político es necesario. Los comentaristas de Pablo concuerdan en que la ocasión que llevó al apóstol a pronunciarse sobre la autoridad fue la actitud de rechazo de la autoridad civil por parte de algunos cristianos que no se consideraban vinculados a leyes humanas, olvidando que personas y grupos tienen necesidad de una comunidad para realizar el bien común y que de esta necesidad nace la comunidad política (cf. GS 74).

4. Los poseedores del poder, en su ejercicio, son funcionarios de Dios, sus diáconos *(Theou diákonos);* su autoridad es reconocida como voluntad de Dios, es decir, significa que el poder político no es diabólico, sino que es un servicio a Dios.

5. La referencia a la diaconía remite al fragmento evangélico sobre el poder como servicio: «Los jefes de las naciones dominan sobre ellas y los grandes ejercen sobre ellas el poder. Que no sea así entre vosotros; quien quiera ser grande entre vosotros, se convierta en vuestro siervo *[diákonos]*» (Mt 20,20-28).

6. La autoridad del Estado ha sido sustraída del maquiavelismo, pero también ha sido arrancada de la mano de los dioses; es decir, ha sido privada de su divinidad. El cristianismo opera una de las más incisivas desacralizaciones del poder en la historia.

7. La misión específica de la autoridad es por tu bien *(soì eis tò agathòn)* [3]. En la carta a los Romanos, Pablo no precisa cuál es este bien; en la Primera a Timoteo, por el contrario, el papel de quien gobierna está dirigido «a una vida pacífica y tranquila, con toda piedad y dignidad» (1 Tim 2,2). En el lenguaje conciliar se afirma que «la autoridad política existe precisamente en función de aquel bien común, en el cual ella encuentra significado y plena justificación, y por el cual obtiene su ordenamiento jurídico, originario y propio» (GS 74).

[2] Cf. GS parte I, cap. IV; DH 11; CA 25.
[3] La afirmación es parecida a la aristotélica de *Ética a Nicómaco,* 1094 b 8, y *Política,* 1252 b 28.

8. Los que ostentan el poder alaban a aquel que civilmente actúa bien y castigan *(llevan la espada)* a los que, en sentido cívico, son malos.

9. Los cristianos están invitados a no temer a aquellos que detentan el poder en la medida en la que obran el bien. También están obligados a obedecerlos, no sólo por miedo al castigo, sino también por *motivos de conciencia,* en cuanto que implican a Dios y su Ley (cf. Tit 3,1-2; 1 Pe 2,13-14). En esta óptica, *pagar impuestos y tasas,* sentir *temor y respeto* se fundan en reconocer a los gobernantes como *diáconos de Dios (Theou diákonos),* al servicio del bien.

10. La relación con el poder político está basado en *razones de conciencia;* por tanto prevé, incluso aunque no se cite en el fragmento, la objeción de conciencia, cuyo canon está recogido en Hch 5,29: «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres»[4]. Se debe obedecer en la medida en que el mandamiento no contradiga la voluntad de Dios. El mismo poder, de hecho, puede convertirse en diabólico (aspecto sobre el que volveremos más adelante).

11. El cristiano, aun comprometiéndose a vivir correctamente su relación con la autoridad, no puede olvidar cuanto Jesús declaró ante Pilato: «Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuese de este mundo, mis servidores habrían combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí abajo» (Jn 18,36). De ahí se deriva que «somos ciudadanos del cielo» (Flp 3,20), de donde esperamos el regreso de Cristo, que instaurará, de manera definitiva, su Reino de justicia y de paz[5]. Es uno de los temas de la *Carta a Diogneto*[6] y es cuanto desarrollará completamente Agustín en su *De civitate Dei.*

[4] Interesante es el paralelo con el mundo clásico. En *Edipo Rey* (628-629) se lee: «—EDIPO: De todas formas, debes obedecer. —CREONTE: Pero no a quien reina mal».
[5] Cf. Heb 11,9-13; 13,14; 1 Pe 1,17; 2,11; 1 Cor 7,29-32; Tit 2,11-15.
[6] «Discurso a Diogneto», en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos (s.II)* (BAC, Madrid 2002).

7

SECULARIZACIÓN Y RE-DIVINIZACIÓN DEL PODER

El cristianismo, introduciendo en la teoría y praxis de la política una verdad de naturaleza soteriológica, ha contribuido considerablemente a una *divinización radical del poder*[1]. Sin embargo, tal proceso no se puso en marcha sin dificultades: notables fueron los intentos de re-divinización de las instituciones. La misma praxis cristiana contenía gérmenes, posteriormente declarados heréticos, que la llevaban hacia una concepción del poder político como único referente de sí mismo: nos referimos a aquel complejo fenómeno cultural y religioso que lleva el nombre de *gnosticismo.*

Podemos afirmar que todos aquellos que niegan la *parousía* de Cristo y profesan una escatología del *reino en la historia* tienen que considerarse, por diferentes razones y por diferentes presupuestos teóricos, gnósticos. De hecho, el gnosticismo es un movimiento milenario, que ahonda sus raíces en la antigua cristiandad y que sufrió profundas transformaciones después de la Edad Media y se convirtió en la última y más poderosa fuente de desorden por su influencia en las ideologías. Ciertamente, el gnosticismo moderno es diferente de aquel antiguo: las teorías gnóstico-ideológicas de nuestro tiempo se basan en una particular concepción de la persona humana, de la historia y del mundo, negando, continuamente y de diferentes modos, la tensión existencial entre el tiempo y la eternidad (la *metaxy* platónica) y divinizando lo temporal y el poder relativo.

Todas las corrientes gnósticas han realizado un *descarrilamiento (derailment* es el término voegelianiano[2]), saltando de una concepción de una existencia bajo la guía de Dios a otra sin Dios. En términos maritainianos, podría decirse que las corrientes gnósticas representan

[1] E. VOEGELIN, *The New Science of Politics...,* o.c.
[2] Cf. ibíd. Son varios los autores que Voegelin afronta en su requisitoria anti-gnóstica: Joaquín de Fiore; Scoto Eriugena; H. Knollys; T. Moro; R. Hooker; G. W. Hegel; A. Comte, F. Nietzsche; K. Mark; M. Heidegger. Sobre la ideología cf. también K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia,* o.c.

el intento de «*definir* el humanismo con la exclusión de toda ordenación a lo sobrehumano y con la abjuración de toda trascendencia»[3]. El núcleo de doctrina común a todas estas corrientes es la inmanentización del sentido de la vida humana. Mientras el cristianismo está llamado a buscar continuamente, con la dificultad del discernimiento, en la *voluntas Dei* el sentido de la existencia, del mundo y de la historia, y a esperar el pleno cumplimiento de todo en el Reino que tiene que venir, el pensamiento gnóstico está profundamente inmerso en este mundo y se engaña, como ha afirmado Juan Pablo II, *al construir el paraíso* en él (CA 25). Realiza una dilatación del alma tanto como para incluir a Dios y presumir de poseer completamente su querer y sus pensamientos, como para comprender en profundidad su proyecto sobre todo y sobre todos, convirtiéndose en su indiscutible intérprete y representante.

En la síntesis de una fiel interpretación del Magisterio, se pone de manifiesto el tipo de comunidad política que procede de un proceso de inmanentización del significado de la vida y de divinización del poder:

> «El Estado moderno, nacido con el Renacimiento y madurado con la Reforma, reivindicó sus títulos de origen y, aun queriendo en el fondo la separación, proclamó su *autonomía* en nombre del derecho natural, autonomía que se convierte en *distanciamiento* en nombre de la libertad, *oposición* en nombre de la democracia, *laicidad* en nombre de los radicalismos burgueses y obreros, *totalidad* en nombre de los nacionalismos y racismos y dictaduras de cada secta. Cada uno de dichos principios negaba el cristianismo bajo aspectos particulares»[4].

[3] J. MARITAIN, *Humanismo integral...*, o.c.
[4] L. STURZO, *L'Église et l'État*, o.c.

8

EL PODER TOTALITARIO

Desde el mismo momento en que la ideología, en su núcleo fundamental, es una negación de la trascendencia, un *inmanentismo de naturaleza mística*[1], el movimiento político generado por ella lleva a una divinización del poder con actitudes injuriosas para la dignidad y la libertad personales. Nace de ella una visión del Estado como *realidad de la idea ética,* como diría Hegel[2], de la que los totalitarismos han sido la encarnación más evidente y dañina, auténtica *ciencia exacta orientada al exterminio,* como diría Quasimodo[3].

Sus presupuestos de partida pueden ser sintetizados de la siguiente forma:

1. insatisfacción por el *statu quo;*
2. la convicción de que las dificultades presentes deben atribuirse a la estructura intrínsecamente deficiente de este mundo;
3. la convicción de que es posible salvarse del mal de este mundo;
4. el resurgimiento, en el proceso histórico, de un mundo bueno a partir de otro malo;
5. el cambio del orden del mundo como prerrogativa de la acción humana;
6. el deber gnóstico de buscar soluciones para determinar tal cambio.

[1] H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée* (Éditions Spes, París 1945); trad. esp.: *El drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 1997).
[2] G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Nicolaische Buchhandlung, Berlín 1821); trad. esp.: *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Libertarias-Prodhufi, Madrid 1993).
[3] S. QUASIMODO, «Uomo del mio tempo», en *Poesie e discorsi sulla poesia,* o.c., 144; trad. esp.: A. COLINAS (ed.), *Poesía completa,* o.c.

En el *background* cultural de estas convicciones están las modificaciones de la idea cristiana de perfección. Y del cristianismo no sólo cambian algunos presupuestos teóricos, sino también elementos claves del simbolismo de fe. Ejemplos de símbolos son:

— La *nueva era.* Ésta es la última y definitiva fase, el cumplimiento de un largo camino histórico expresado a menudo con el símbolo del *Tercer Reino.* Piénsese en la ley de las tres fases (teológica, metafísica y científica) de Turgot y Comte; en la dialéctica de los tres estados de la libertad y de la completa explicación del espíritu autoconsciente de Hegel; en la dialéctica de los tres estados del comunismo de Marx y Engels; en las tres grandes fases del cristianismo de Schelling; en el III *Reich* nazi.

— El *jefe.* Es consagrado como el *dux,* el *homo novus* al final de la Edad Media, en el Renacimiento, en la Reforma y en *El Príncipe* de Maquiavelo; como *superhombre,* expresión acuñada por Goethe en *Fausto* y después utilizada, desde una perspectiva diferente, por Condorcet («superhombre progresista»), Comte («superhombre positivista»), Marx («superhombre comunista»), Nietzsche («superhombre dionisíaco»); como *profeta* y/o *precursor* (Comte fue considerado tanto jefe como intelectual-precursor; lo mismo sucedió con Marx y Engels, que, además, con la distancia de una generación, fueron considerados *precursores* respecto a Stalin y Lenin).

— El *libro sagrado.* Ejemplos históricos pueden ser las obras de Scoto-Eriugena, de Dionisio Areopagita, los textos de Joaquín de Fiore, de Diderot y de D'Alambert, las obras de Comte, las de Marx, los escritos de Hitler y de Stalin; cuyo intento era alimentar espiritual e intelectualmente al seguidor, por una parte, y, por otra, la de defenderlo, por medio de la práctica de la prohibición de las doctrinas contrarias a la propia.

— La *causa.* Es un símbolo puritano: todo ideólogo se esfuerza en el triunfo de la propia ideología, la siente como una *misión,* a la que consagrarse con todo su ser.

Ya que son una negación radical de la teología cristiana y de su simbolismo, las ideologías siempre han interesado al Magisterio Social de la Iglesia. Ya con la encíclica *Libertas* de 1888, mucho antes de que el

mundo viviese las atrocidades de los sistemas totalitarios soviético y nazi, la Iglesia había puesto de manifiesto que desvincular la autoridad civil de cualquier dependencia de Dios llevaba al Estado a atribuirse una facultad ilimitada de acción y a crear una tiranía cruel[4]. A la luz de las barbaries cometidas por estos regímenes políticos, el Vaticano II no dudó en expresar su anatema: se condenan todas aquellas formas de régimen político que *impiden la libertad civil o religiosa,* multiplican *víctimas y crímenes políticos,* prefieren el *interés de una facción o de los mismos gobernantes antes que el bien común* (cf. GS 73-75).

La firmeza de la condena, ampliamente compartida por otras religiones y culturas, la repitió Juan Pablo II celebrando el L aniversario del fin de la II Guerra Mundial:

> «El totalitarismo destruye las libertades fundamentales del hombre y conculca sus derechos. Manipulando a la opinión pública con el martilleo incesante de la propaganda, empuja fácilmente a ceder a la llamada de la violencia y de las armas y termina por demoler el sentido de la responsabilidad del ser humano. Entonces, por desgracia, no nos damos cuenta de que cuando llegamos a pisotear la libertad, se ponen las premisas de un peligroso deslizamiento hacia la violencia y el odio, antesala de la "cultura de la guerra". Justo esto tuvo lugar: no fue difícil a los jefes inducir a las masas a la decisión fatal, mediante la afirmación del mito del hombre superior, la aplicación de políticas racistas o antisemitas, el desprecio de la vida de cuantos eran considerados enfermos o asociales, la persecución religiosa o la discriminación política, la asfixia progresiva de toda libertad a través del control policial y condicionamiento psicológico derivado del uso unilateral de los medios de comunicación. Precisamente a dichas tramas se refería el papa Pío XI cuando, en la carta encíclica *Mit brennender Sorge* de 14 de marzo de 1937, hablaba de "tétricos planes" que aparecían en el horizonte»[5].

Con estos regímenes, escribía Pablo VI, el diálogo se hace «bastante difícil, por no decir imposible», el «diálogo calla» y habla el sufrimiento de tantos mártires cristianos, hombres y mujeres de buena voluntad, que han combatido pacíficamente contra los regímenes totalitarios, obedeciendo a Dios, o a la propia conciencia para los no creyentes, más que a los hombres (cf. ES III parte; Hch 5,29).

[4] Cf. LEÓN XIII, *Libertas praestantissimun* (1888) 20, texto posteriormente retomado por PÍO XII, *Summi pontificatus* (1939) 20.
[5] JUAN PABLO II, *Carta sobre el L aniversario del final de la II Guerra Mundial* (1995) 7

El Magisterio Social también ha contemplado la posibilidad de una resistencia armada. Es cuanto dice con claridad Pablo VI:

> «[...] es grande la tentación de rechazar con la violencia semejantes injurias contra la dignidad humana. Y aun así lo sabemos: la insurrección revolucionaria —salvo en el caso de una tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y dañase de manera peligrosa el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas desgracias. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor» (PP 31).

Así planteada, la posibilidad de que los creyentes abracen las armas para combatir a los responsables de semejantes injurias debe ser sometida al discernimiento personal y comunitario para comprobar si aquí se entra en el *salvo en el caso de* y limitada a determinados y concretos ambientes. Los ejemplos de las Iglesias locales que han combatido pacíficamente contra las instituciones injustas y violentas, sangre de sus mártires (Dietrich Bonhoeffer, Edith Stein, Maximilian Maria Kolbe, las víctimas en la Resistencia italiana y en la española, Vilmos Apor, Jerzy Popieluszko, Ceferino Jiménez Malta, Óscar Romero, los mártires argelinos de 1996, por citar sólo algunos nombres[6]) deben de ser el punto de referencia de creyentes y comunidades que han testimoniado aquella *resistencia interior*[7], fruto de fortaleza, justicia y paz.

Es precisamente la reflexión de quien ha sufrido en su propia carne las consecuencias de los regímenes totalitarios la que nos lleva, además de la debida condena, a la pregunta sobre el porqué de tanta violencia. Hay que reconocerle a Hannah Arendt el mérito de haber realizado uno de los estudios más profundos sobre el totalitarismo[8]. Omitiendo su profundo análisis histórico, queremos referirnos a la respuesta que la estudiosa alemana da, en su *The Origins of Totalitarianism,* a nuestra pregunta. El régimen totalitario, profundamente marcado por su matriz hegeliana, destruye la libertad y la identidad de la persona, tratando de construir un *único individuo,* anula la originalidad de los individuos e impone una nueva escala de valores. Cada uno es incitado contra el otro, se destruye el *espacio* entre las personas, es decir, la libertad, y cada uno pasa de un estado de *islamiento* político a otro de *enajenamiento* total de los demás y del mundo.

[6] Véanse los «nuevos martirologios», como L. ACCATTOLI, *Nuovi martiri* (San Paolo, Cinisello B. 2000).

[7] D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung* (Verlag, Múnich 1970); trad. esp.: *Resistencia y sumisión* (Ariel, Madrid 1969).

[8] H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism,* o.c. Cf. también ÍD., *Eichmann en Jerusalén...,* o.c.; ÍD., *Ebraismo e Modernità...,* o.c.

> «Lo que prepara a los hombres modernos —escribe Arendt— al dominio totalitario es la enajenación que da la experiencia límite, normalmente padecida en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, ya que se ha convertido en una experiencia cotidiana de las masas crecientes de nuestro siglo. El inexorable proceso en el que el totalitarismo influye en las masas por él organizadas aparece como una evasión suicida de esta realidad»[9].

La persona enajenada no es la persona que vive en soledad, sino la que *ha perdido su yo,* vive *desenraizada, no reconocida, no perteneciente al mundo;* en una palabra, *no es nada* y tiene necesidad del sistema, que es todo. Es precisamente esta visión antropológica la que nos permite, evitando todos los *revisionismos,* expresar una condena universal del totalitarismo, en cuanto máxima negación de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos,* que se basa en la tutela absoluta de la dignidad y de la libertad de todos los seres humanos.

Sin embargo, otra pregunta ética hay que plantearla sobre aquellos que han participado como protagonistas de las violencias perpetradas por los regímenes totalitarios: ¿Cómo puede una persona humana llegar a tanta maldad, quizás sin un mínimo replanteamiento o un posterior arrepentimiento?

En 1961 Hannah Arendt fue enviada a Jerusalén, como corresponsal del *The New Yorker,* para cubrir el proceso contra el nazi Adolf Eichmann; las crónicas fueron publicadas posteriormente en su *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil.* La experiencia del proceso permitió a Arendt formular la tesis según la cual para hacer el mal no es necesario ser malvado. Una persona normal, *banal,* también puede ser malvada si está dentro de un sistema en el cual obedece y hace el mal que el sistema ordena, sin pensar. Es lo que encontramos, con diferentes presupuestos, en un texto de 1942 de Bonhoeffer:

> «Parece que se trata de una ley socio-psicológica. La potencia de uno exige la estupidez de los demás. El proceso según el cual esto puede llegar no es tanto el de la atrofia o el de la pérdida repentina de determinadas facultades humanas —por ejemplo intelectuales—, sino más

[9] ÍD., *The Origins of Totalitarianism,* o.c.; trad. it.: *Le origini del totalitarismo,* o.c., 654-655.

bien aquello por lo que, bajo la aplastante impresión producida por la ostentación de potencia, el hombre es despojado de su independencia interior y, de este modo, renuncia más o menos inconscientemente, a asumir una actitud personal ante las situaciones que se le presentan»[10].

La *estupidez,* la ausencia de pensamiento son el hecho trágico de nuestros tiempos, llevando a la pérdida de la capacidad de juicio. En este contexto afirma Arendt:

> «El mal, en el III *Reich,* había perdido la propiedad que permite a la mayoría reconocerlo por aquello que es —la propiedad de la tentación—. Muchos alemanes y muchos nazis, probablemente la gran mayoría, tendrían que haberse sentido tentados de *no* matar, *no* robar, *no* enviar a morir a sus vecinos de casa (que naturalmente, aunque no conociesen los horrores particulares, ellos *sabían* que los judíos eran conducidos a la muerte); y tendrían que haberse visto tentados a *no* sacar de estos crímenes ventajas ni convertirse en cómplices suyos. Pero Dios sabe cuánto bien habrían aprendido al resistir a estas tentaciones»[11].

Arendt piensa haber extraído del proceso Eichmann la lección de la espantosa e *inimaginable banalidad del mal*[12]. Existe una estrecha relación entre *ausencia* o *carencia* de pensamiento e implicación en sistemas violentos. Una persona *banal,* como Eichmann u otros ciudadanos normales, se hacen funcionales a un sistema totalitario porque se les borra la autonomía del pensamiento.

Desde el punto de vista ético es doble la responsabilidad. Son culpables los defensores del poder totalitario porque han hecho estúpidas a las personas con el fin de manifestar e imponer mejor su poderío. Son culpables, además, todos los individuos y las instituciones (piénsese en el papel de las comunidades cristianas) que han permitido o favorecido, de diferente forma, el *hurto de la independencia interior*[13] o la *enajenación*[14]. A los sistemas totalitarios sólo se puede resistir en la medida en la que se reacciona *pensando* y *actuando,* es decir, educándose, para no sucumbir al mal invasor. Aquellos que han padecido la

[10] D. BOHOEFFER, *Resistenza e Resa* (Paoline, Cinisello MI) 65.
[11] H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén...*, o.c.; trad. it.: *La banalità del male,* o.c., 156-157.
[12] Ibíd., 259. La reciente publicación de los *Diarios de Eichmann* podrá aportar luz a este discutida, pero fascinante, tesis de Arendt.
[13] D. BOHOEFFER, *Resistenza e Resa,* o.c., 65.
[14] H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism,* o.c.; trad. it.: *Le origini del totalitarismo,* o.c., 654-655.

la dureza de la cárcel —tómese a modo de ejemplo a Dietrich Bonhoeffer y Antonio Gramsci— han *resistido* con su pensamiento, su búsqueda intelectual y la elaboración escrita para no ser absorbidos completamente por el sistema totalitario.

Pero eso no vale sólo para la experiencia límite de la detención o de los campos de concentración, sino que sirve como indicador ético general: *pensamiento* y *praxis,* inspirados en la virtud, son el mejor remedio, no sólo en los sistemas totalitarios, sino en todo sistema político que corra el riesgo de, aunque sea en pequeñas dosis, ofender o dañar la dignidad de la persona humana; dado que las antiguas formas de totalitarismo o de autoritarismo «aún no han sido debeladas y, por tanto, existe el peligro de que se recobren con vigor» (CA 29). Queden como advertencia perenne, contra todas las formas de totalitarismo, las palabras de Primo Levi:

> «Si esto es un hombre
> Vosotros que vivís seguros
> En vuestras tibias casas,
> Vosotros que encontráis volviendo a la noche
> La cena caliente y rostros amigos:
> Considerad si esto es un hombre
> Que trabaja en el barro
> Que no conoce paz
> Que lucha por un trozo de pan
> Que muere por un sí o por un no.
> Considerad si ésta es una mujer,
> Sin cabellos y sin nombre
> Sin más fuerza para recordar
> Vacíos los ojos y frío el regazo
> Como una rana de invierno.
> Meditad que esto ha sucedido:
> Os ordeno estas palabras.
> Esculpidlas en vuestro corazón
> Estando en casa y yendo por la calle,
> Acurrucándoos o levantándoos;
> Repetidlas a vuestros hijos.
> Aunque se os caiga la casa,
> O la enfermedad os lo impida,
> Vuestros hijos vuelven a vosotros sus rostros[15].

[15] P. LEVI, *Se questo è un uomo* (Einaudi, Turín 1976) 9; trad. esp.: *Si esto es un hombre* (El Aleph, Barcelona 2002).

9

¿HAN ACABADO REALMENTE LAS IDEOLOGÍAS?

El nuevo orden europeo nacido tras 1989 a menudo ha llevado a dar por terminados los saberes ideológicos. Sobre este argumento ya se inició, en los años 50, un debate que tomaba el nombre de *fin de las ideologías.* La caída del Muro de Berlín, por un lado, y algunas señales de crisis de liberalismo capitalista, por otra, a menudo han hecho pensar erróneamente en la muerte de todas las ideologías[1].

La tentación ideológica, no sólo en sus formas totalitarias, recorre toda la historia del pensamiento y de la praxis humana, se presenta y se asienta como una *explicación última y suficiente de todo* (OA 28) y como tal nunca puede agotarse. En esta óptica no sorprende que la doctrina católica haya tomado distancia no sólo de los diferentes totalitarismos, sino también de todas las ideologías, ya que las ha considerado movimientos anticristianos. Clarísima es la posición de Pablo VI, que llega a una síntesis centenaria sobre el problema:

> «El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política concebida como servicio no puede adherirse, sin contradecirse a sí mismo, a sistemas ideológicos que se oponen, radicalmente o en puntos sustanciales, a su fe y a su concepción del hombre. No es lícito, por tanto, favorecer la ideología marxista, su materialismo ateo, su dialéctica de violencia y la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva. Tampoco apoya el cristiano la ideología liberal, que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencia más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como fin y motivo primario del valor de la organización social» (OA 26).

[1] Cf. D. BELL, *The End of Ideology...*, o.c., o incluso una síntesis del debate en C. J. WAXMAN (ed.), *The End of Ideology Debat,* o.c. Un eco de este debate se encuentra en OA 29

Sólo un sano discernimiento personal y comunitario puede hacernos evitar la trampa ideológica:

> «¿Es necesario subrayar las posibles ambigüedades de toda ideología social? Unas veces reduce la acción política o social a ser simplemente la aplicación de una idea abstracta, puramente teórica; otras, es el pensamiento el que se convierte en puro instrumento al servicio de la acción, como simple medio para una estrategia. En ambos casos, ¿no es el hombre quien corre el riesgo de verse enajenado? La fe cristiana es muy superior a estas ideologías y queda situada a veces en posición totalmente contraria a ellas, en la medida en que reconoce a Dios, trascendente y creador, que interpela, a través de todos los niveles de lo creado, al hombre como libertad responsable» (OA 27).

Las ideologías son auténticas *religiones seculares,* dice Juan Pablo II (cf. CA 25). La combinación entre religión y proceso de secularización remite inmediatamente a la conocida tesis de Carl Schimtt, de la *Politische Theologie:* «Todos los conceptos más fundamentales de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados» [2]. El Estado moderno siempre ha sentido, desde Hobbes en adelante, la necesidad de una *teología civil.* El Magisterio Social siempre ha entrevisto en las ideologías no una aceptable y sana *teoría del Estado,* fundada en la *recta razón,* sino una *religión secular,* fundada en la negación de la verdad trascendente. Sin embargo, en la construcción de la ciudad terrena, los católicos no pueden encerrarse de forma integrista en su *ortus conclusus,* sino que deben colaborar con los representantes de las diferentes ideologías para realizar el bien común; como afrontaremos en los últimos capítulos.

[2] C. SCHMITT, *Politische Theologie,* o.c., I. Véase también ÍD., «Der Begriff des Politischen», a.c. Sobre el argumento véase también E. VOEGELIN, *Die Politischen Religionen* (Bermann-Fischer, Estocolmo 1939) 67

10
EL PODER DEMOCRÁTICO

El juicio ético del Magisterio Social sobre la democracia se inspira considerablemente en el relativo camino histórico que hunde sus raíces en la historia de don Romolo Murri, precursor de la *democracia cristiana.* Interlocutor privilegiado del movimiento murriano fue León XIII. El pontífice de la *Rerum novarum,* ya en 1888, en la encíclica *Libertas,* había mencionado tímidamente el problema de la democracia: igualmente no está prohibido «preferir gobiernos moderados de tipo democrático, salvada siempre la doctrina católica acerca del origen y el ejercicio del poder político» [1]. Once años después, recibiendo a algunos peregrinos franceses, León XIII utilizaba por primera vez el término *democracia cristiana:* con muchas dificultades, la reflexión sobre la forma democrática de gobierno comenzaba a conquistar un espacio autónomo dentro del magisterio pontificio, a menudo unido a concepciones medievales y conservadoras. Al movimiento de Murri hay que reconocerle el mérito de haber sido el estímulo para la reflexión de León XIII.

En 1901 fue publicada la encíclica *Graves de communi,* en la que León XIII afrontaba con máxima claridad el problema de la *democracia cristiana.* El primer aspecto tratado es el terminológico, y a través de éste el Papa llega a la definición de una *democracia cristiana* entendida como un movimiento

> «que debe estar necesariamente fundamentado en los principios de la fe y proveer ventajosamente a las clases humildes, pero siempre de forma que se busque el perfeccionamiento moral, en consonancia con los bienes eternos para los que han sido creados. Por tanto, para ella nada puede violar la justicia: el derecho de adquisición y de propiedad debe conservarlo íntegro y tutelar la diversidad de clases, propia de toda sociedad bien construida; exige, en una palabra, que el colectivo humano se comporte de aquella forma y con aquel carácter que le dio su autor Dios» [2].

[1] LEÓN XIII, *Libertas praestantissimun* (1888) 32.
[2] ÍD., *Graves de communi* (1901) 5.

León XIII, aun reconociendo la validez de tal movimiento, lo vaciaba de todo valor político. Él fue consciente de esta operación y puede considerarse que representó un intento de mediación entre la posición de Murri y la de los intransigentes. En esta perspectiva, la *democracia cristiana* se convierte en una *actio benefica in populo,* es decir, en una acción que dirige su mirada, según la ley natural y la divina, a aliviar los sufrimientos de los más pobres[3].

Ciertamente, la doctrina leoniana sobre la democracia no era completa, se resentía de las laceraciones del Movimiento Católico italiano, temía fuertemente avalar un compromiso político muy similar al iniciado por los socialistas (no olvidemos que, en estos años, mientras Murri hablaba de *democracia cristiana,* Labriola propugnaba su *democracia social).* Por este motivo, la encíclica tomaba posiciones extremadamente equilibradas y en sus conclusiones retomaba todo el discurso, también en sus aspectos políticos, en el ámbito moral y religioso:

> «En opinión de algunos, la llamada cuestión social solamente es de carácter económico; por el contrario, con certeza, ésta es principalmente moral y religiosa, y por ello es necesario resolverla según las leyes morales y religiosas»[4].

La reflexión pontificia de los años siguientes estuvo fuertemente influenciada, una vez más, por el Movimiento Católico italiano y europeo. Se produjo la publicación de las instrucciones pontificias que privaban a la *democracia cristiana* de cualquier autonomía (1902), la disolución de la Obra de los Congresos (1904), la fundación de la *Liga Democrática Nacional,* la suspensión de Murri (1907), la I Guerra Mundial y después la experiencia del Partido Popular Italiano. Fueron años en los que la contribución de Murri, la reflexión de León XIII y la experiencia democrática de los católicos italianos se enriquecieron de nuevos elementos que llevaron a la experiencia del partido fundado por Sturzo y, después, a la completa reflexión elaborada por Pío XII, de la que derivaron las experiencias democráticas tras la II Guerra Mundial[5].

[3] Ibíd., 6.
[4] Ibíd., 10.
[5] Cf. F. TRANIELLO - G. CAMPANINI, *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia,* o.c.

En su *Radiomensaje navideño sobre el problema de la democracia* (1944) Pío XII presenta la verdadera democracia que se opone al absolutismo del Estado, ya que está fundada en un derecho positivo humano, en sintonía con el derecho divino. Citando la encíclica *Libertas,* afirma que no está prohibido preferir gobiernos democráticos, siempre que se salve la doctrina sobre el origen divino del poder y el deber moral de estos gobiernos de promover el bien común y fijar aquellas normas que hacen sana a la democracia[6].

Gradualmente, a través del Magisterio de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II, se pasará de una genérica y motivada tolerancia por la democracia a la valoración de ésta y, como creyentes, a la «obligación de promover la democracia» (OA 24; cf. CA 46).

La atención de la Iglesia no se centra en la estructura exterior de la democracia, sino en el hombre como sujeto, fin y fundamento de ésta (cf. CA 46). En síntesis, la democracia debe:

— ser sana, equilibrada, fundada sobre los valores;

— basarse en un Estado de derecho;

— asegurar la participación de los ciudadanos en sus procesos;

— promover y favorecer la reafirmación de los derechos humanos;

— gobernar los procesos económicos;

— inspirar su praxis de relaciones internas en el principio de subsidiariedad.

En los procesos de elaboración y de construcción de la democracia, tienen que evitarse todos los *dogmatismos* religiosos o los *oportunismos* sin valores.

A los primeros se refieren todas las praxis políticas que cambian los principios democráticos por visiones religiosas o laicas monolíticas e integristas: según sus representantes, los principios éticos no deben inspirar dinámicamente las opciones políticas, sino determinar mecánicamente normas y praxis (piénsese en algunas democracias desarrolladas en contextos de integrismo religioso). En este caso la democracia se transforma en régimen teocrático.

[6] Sobre la relación entre origen divino del poder y democracia cf. PT 31.

A los segundos se refieren aquellas praxis donde los principios éticos, en nombre de la libertad más desenfrenada, ya no tienen una función determinante de la *polis,* o la conservan en casos límites. En este caso la democracia se transforma en régimen populista.

En otros términos, dogmatismos y oportunismos, como ha demostrado Zagrebelsky, en su interesante *Il "Crucifige" e la democracia,* son formas de adulación de la democracia: «éstos no sirven a la democracia, sino que se sirven de ella»[7].

Los contenidos éticos representan un parámetro indispensable tanto para las antiguas democracias, que a menudo no logran resolver sus patologías, como para aquellas jóvenes que tienen que afrontar inestabilidades y debilidades casi crónicas. En todo caso, la claridad del Magisterio no debe llevar a pensar que la democracia sea algo abstractamente preestablecido y propuesto *dondequiera* y *como sea.* Es un proceso dinámico que, partiendo de una genérica y motivada educación, construye (o reforma) lentamente su estructura, sin descuidar los puntos éticos anteriormente expuestos.

Desde el punto de vista práctico, una vez aclarados los presupuestos éticos, la atención debería centrarse en lo que Robert Dahl, en su último *On democracy,* ha propuesto como *condiciones esenciales* que favorecen las instituciones democráticas. Éstas son:

1. Funcionarios elegidos para el control de la policía y del ejército.
2. Ideas y cultura política democráticas.
3. Ausencia de ingerencias externas por parte de países hostiles a la democracia.

A éstas hay que añadir dos *condiciones favorables* a la democracia:

4. Una economía de mercado y una sociedad moderna.
5. Escaso pluralismo subcultural[8].

Éstas deben ser entendidas como las condiciones estructurales y formales sobre las que hay que construir una democracia que, garantizando tanto el bien de los individuos como el de los grupos sociales,

[7] G. ZAGREBELSKY, *Il «Crucifige» e la democracia,* o.c., 6.
[8] R. A. DAHL, *On Democracy,* o.c.; trad. it.: *Sulla democrazia* (Lateza, Roma-Bari 2000) 155. Sobre el tema véase también G. SARTORI, *Democracia cosa è,* o.c.

alcanza la finalidad de construir una sociedad regulada por la justicia, en un clima de amor y de paz.

Una sana democracia puede contener en sí todos aquellos antídotos que no le permitan degenerar en un sistema de abusos y de violencias. De hecho, no ha nacido un solo Acab, sino que, lo que es peor, «cada día nace un Acab y nunca muere para este mundo», comenta Ambrosio[9]. Además no ha sido matado un solo Nabot, sino que «cada día un pobre es matado»[10]. Es el precio que la política paga cuando olvida sus puntos éticos esenciales.

[9] SAN AMBROSIO, *De Nabuthe Israelita,* 1,1.
[10] Ibíd.

11

EL BIEN COMÚN COMO FIN

> «La comunidad política —enseña el Concilio— nace, precisamente, para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia» (GS 74).

La síntesis de la expresión no quita nada a la profundidad conceptual expresada. En ella se ponen de manifiesto los aspectos más sobresalientes:

1. El existir en función *(propter illud commune bonum exsistit)*. La visión católica del poder se funda en una doble base: el poder tiene su fuente en Dios y su finalidad está en el bien común. Surge con extrema claridad, con motivo del fundamento tomista del Magisterio Social, la alusión a Aristóteles: la política es el arte que tiene como fin realizar *lo bello y lo justo* de la *polis*, es decir, su bien, que es lo mismo que el del individuo *(eudemonia)*, pero es *más importante y más perfecto* que éste [1]. Relacionar sustancialmente la comunidad política con la realización del bien común quiere decir considerar insuficientes o inaceptables las posiciones que ven el fin de la comunidad en garantizar la paz y la defensa (Hobbes), en la tutela de los derechos humanos (Revolución francesa y Revolución americana), en la defensa de la libertad (Spinoza, Kant), en el bienestar del individuo (Bentham; el *self-interest* del utilitarismo), en la realización de nuevas relaciones económicas (Marx) o de un Estado ético (Hegel).

2. La plena justificación y el significado *(suam plenam iustificationem et sensum obtinet)*. La moderna reflexión sobre la política ha sufrido un tremendo empobrecimiento desde que se ha preferido sustituir la finalidad del bien común por la de la maximización de la utilidad, o de los procedimientos para la equidad, o de la defensa de la libertad.

[1] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 b; véase también *Política*, 1253 a.

Parece como si no existiese ya, especialmente en el pensamiento liberal, un principio general que responda a la pregunta sobre el porqué de nuestro estar juntos en la *polis,* sin perderse en los bajíos de un pensamiento *reducido* y *temporal.* Prueba de todo ello es la dificultad de tantas democracias, tanto jóvenes como antiguas, para afrontar los momentos de crisis institucionales y culturales.

3. La ordenación jurídica originaria y propia *(ex quo ius suum primigenum et proprium depromit).* Es el bien común el fundamento ético del *contrato social,* de la juridicidad. De hecho, Juan Pablo II afirma:

> «Una civilización jurídica, un Estado de derecho, una democracia digna de este nombre se definen no sólo por una eficaz estructuración de los ordenamientos, sino sobre todo por su enraizamiento en las razones del bien común y en los principios morales universales escritos por Dios en el corazón del hombre»[2].

Vuelve la referencia a Aristóteles: la política es la inteligencia práctica *(phrónesis)* que dispone de medios destinados al fin personal y comunitario, al bien del individuo y de la *polis.* Su disposición de medios es la actividad legislativa *(nomotética).* Consigue que la ley tenga un valor instrumental y está estrechamente relacionada con el fin de la *polis,* es decir, el bien. Consigue también que el bien común sea el *principio ético* de todas las leyes, no sólo de las políticas, sino que, visto que contiene la referencia a la persona y a su bien en conjunto, puede afirmarse con razón que se refiere a toda ley.

Pero, ¿qué es el bien común?

> «El bien común es el conjunto de condiciones de la vida social que permiten tanto a los individuos como a los grupos alcanzar la propia perfección más plena y rápidamente» (GS 26).

La visión que deriva de los dictámenes conciliares es de tipo dinámico. Hablar de *condiciones* o de *logro* de una perfección significa introducir a la comunidad política en un proceso de crecimiento continuo, atentos tanto a su dato filosófico fundante como a la situación contingente. Expresada de esta forma, esta dinámica nos remite directamente a cuanto la tradición aristotélica manifestaba para la virtud y

[2] JUAN PABLO II, «Discorso all'Associazione Nazionale Magistrati»: *L'Osservatore Romano* (1-4-2000) 3.

a su conquista. El bien común es una virtud y, como tal, es el modo en el que una sociedad se «cultiva, elige ser y continúa eligiendo ser», en una «constante evolución»[3] y verificando el camino realizado.

Además, el bien común aquí presentado pone a la persona y a la sociedad *(grupos)* en relación no antitética. Dando por hecho que el bien de la *polis* es más grande que el del individuo, su miembro, el bien de la persona está *en línea* sustancial con el de la comunidad, y viceversa. Las raras oposiciones entre los dos bienes nunca son negación de uno de los dos, sino jerarquía entre ellos con vistas a un bien final y superior.

Estamos muy lejos de una visión utilitarista del bien común como *suma* de los bienes individuales, según los cuales la mejor política es la que procura la mayor felicidad *para el mayor número* de personas; la peor es aquella que igualmente genera la miseria[4]. El bien común no es la simple suma de los intereses particulares, sino que implica su valoración y composición basada en una equilibrada jerarquía de valores. Ésta también exige una elevada comprensión de la dignidad y de los derechos de la persona y de su relación ontológica con la comunidad, en virtud de su vocación política.

Un planteamiento parecido también se establece en términos críticos respecto a la *teoría contractual,* en el caso en que, como en Rawls, se teorice una concepción del bien común que excluya a priori el recurso a *doctrinas teleológicas o metafísicas*[5]. Así se plantearía una teoría y una praxis política que excluye lo trascendente, con todos los riesgos que ya hemos puesto de manifiesto. La esencia del *contrato,* el núcleo central del *Estado de derecho,* es para el Magisterio de la Iglesia católica un ordenamiento que reconoce una verdad trascendente; de lo contrario, corre el riesgo de convertirse en totalitario:

> «Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres: los intereses de clase, grupo o nación, los contraponen inevitablemente unos a otros. Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del

[3] J. ANNAS, *The Morality of Happiness,* o.c., cap.II.

[4] Cf. J. S. MILL, *Utilitarianism,* o.c., cap.II; J. RAWLS, *A Theory of Justice,* o.c.; trad. it.: *Una teoria della giustizia* (Feltrinelli, Milán 1991) 36; A. SEN, *On Ethics and Economics,* o.c.; ÍD., *Resources, Values and Development,* o.c.; la sección de ensayos «Il capitalismo tra Max Weber e Mackie Messer»: *MicroMega* 4 (1996) 31-144.

[5] J. RAWLS, *Una teoria della giustizia,* o. c., 373. Un análisis y una valoración de la posición actual de Rawls no puede prescindir de explicaciones expuestas en ÍD., *Political Liberalism,* o.c.

poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión sin respetar los derechos de los demás. Entonces el hombre es respetado solamente en la medida en que es posible instrumentalizarlo para que se afirme en su egoísmo. La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo o la clase social, ni la nación o el Estado» (CA 44).

Hay que subrayar un último elemento: el Magisterio ha intentado *traducir* en la práctica la indicación ética del bien común, ofreciendo elementos sintéticos de *condiciones* esenciales y primarias. El Concilio habla de *cosas necesarias* como:

«el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a elegir libremente el estado de vida y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, al buen nombre, al respeto, a la necesaria información, a la posibilidad de actuar según el recto dictado de su conciencia, a la salvaguarda de la vida privada y a la justa libertad también en el campo religioso» (GS 26).

Para garantizar tales condiciones, recuerda Pablo VI, es necesario recorrer un camino que va de condiciones *infrahumanas* a situaciones dignas y justas para el individuo y la comunidad:

«Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del mínimo vital, y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de los convenios. Más humanas: la ascensión de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento de la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por último y sobre todo: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad del hombre, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres»[6].

[6] Cf. PP 21. En la perspectiva de los derechos inalienables véase CA 47; los mensajes de JUAN PABLO II, *En el respeto de los derechos humanos el secreto de la paz* (Jornada Mundial de la Paz 1999); *Paz en la tierra a los hombres que Dios ama* (Jornada Mundial de la Paz 2000).

La traducción en proyecto político, y la relativa legislación, del compromiso por el bien común entra, por lo demás, en lo que se define como *Estado del bienestar,* o *Welfare State,* por utilizar la expresión acuñada por el arzobispo de York, William Temple, en un escrito de 1941[7]. Aun estando directamente inspirado en los principios éticos de justicia social, destino universal de los bienes, solidaridad y subsidiariedad, es en la visión del bien común donde el *Welfare State* encuentra su plena justificación[8].

El debate actual sobre su crisis encuentra a la Iglesia alineada con los que reconocen los daños provocados por la degeneración del Estado Social en un *Estado Asistencial,* si bien reafirman su importancia para responder de manera cada vez más adecuada a muchas necesidades y carencias, poniendo remedio a formas de pobreza y de privación, indignas de la persona humana. Juan Pablo II, en su discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales, precisa:

«Es esencial que la acción política asegure un equilibrio de mercado en su forma clásica, mediante la aplicación de los principios de subsidiariedad y de solidaridad, según el modelo del *Estado social*».

Dicha intervención

«evitará también un sistema de asistencia excesivo, que cree más problemas que no pueda resolver. Si hace así, será una *manifestación de civilización auténtica,* un instrumento indispensable para la defensa de las clases sociales desfavorecidas, a menudo pisoteadas por el poder desorbitado del *mercado global*»[9].

De hecho, el análisis hay que llevarlo al nivel internacional, dado que ya se ha cambiado el centro de la cuestión social del ámbito nacional al nivel internacional. El fenómeno de la globalización económica y financiera está determinando el desmantelamiento del *Welfare State,* tanto en los países en vías de desarrollo como en las sociedades occidentales[10].

[7] Cf. V. BOGDANOR (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Science* (Blackwell, Oxford 1987) 636-637.

[8] Sobre los fundamentos éticos del Estado Social véase: GS 69; SRS 38-45; CA 48; CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Democracia economica, sviluppo e bene comune* (1994); CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Stato sociale ed educazione alla socialità* (1995).

[9] JUAN PABLO II, «Discorso ai membri della Pontificia Academia delle Scienze Sociali»: *L'Osservatore Romano* (30-4-1997) 3.

[10] Cf. CA 21 y 48; JUAN PABLO II, *Dalla giustizia di ciascuno nasce la pace di tutti* (1998) 2-4; R. DAHRENDORF, *Economic opportunity...*, o.c.; trad. it.: *Quadrate il cerchio...*, o.c., 38; A. SEN, *Development as Freedom,* o.c.

El crecimiento del paro y la pobreza en los países occidentales, la diferencia entre países pobres y países ricos, siempre puede atribuirse a la creciente globalización. Hoy día ésta es además —como diría el análisis marxista— una *superestructura ideológica* útil al poder económico.

Si la globalización se encamina a ser (o ya lo es) esta deletérea *construcción ideológica,* ¿de quién será la responsabilidad?

A partir de los años ochenta, sobre todo, hemos asistido a una expansión del capitalismo tal que, gracias a las nuevas tecnologías y en particular a situaciones sociopolíticas, las empresas han globalizado recursos financieros, producción, comercio, consumos e incluso hasta modelos socioculturales occidentales. Con ritmos vertiginosos, las multinacionales han comenzado a ocupar lugares de producción, a fundar y crear nuevas sociedades, a menudo sin respetar ningún límite nacional o ley estatal. Mientras, los Estados asisten impotentes, sufriendo la lógica del sistema, ya que la mayoría de las decisiones vitales para el orden económico-político no se toman por las instituciones políticas, sino por los diferentes globalizadores *(global players).* Muchas veces el único patrón es el mercado.

La consideración ética tiene que referirse antes que nada a este *dogma capitalista,* negándolo y proponiendo una iniciativa económica que responda a directivas políticas concretas:

> «Sólo la iniciativa individual y el simple juego de la competencia —nos recuerda Pablo VI en 1967— no serían suficientes para asegurar el éxito del desarrollo. No hay que arriesgarse a aumentar todavía más la riqueza de los ricos y la potencia de los fuertes, confirmando así la miseria de los pobres y añadiéndola a la servidumbre de los oprimidos. Por tanto, son necesarios programas para animar, estimular, coordinar, suplir e integrar la acción de los individuos y de los cuerpos intermedios. Corresponde a los poderes públicos elegir, o también imponer, los objetivos que hay que perseguir, las metas que hay que alcanzar, los medios para llegar a ellas, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas agrupadas en esta acción común» [11].

La globalización salvaje, el desmantelamiento de hecho del Estado Social son, sobre todo, fruto de la contumacia de instituciones políticas que han perdido autoridad por diferentes causas, corrompidas por

[11] PP 33; cf. también OA 76; G. B. GUZZETTI, *Cristianesimo ed economia,* 2 vols. (Máximo, Milán 1987). Sobre la función social de la propiedad privada véase el artículo 33 de la Constitución Española.

las multinacionales y por los poderes ocultos, desacreditadas en su papel de garantes de la promoción de la justicia, la paz y el bienestar para todos.

Así se termina traicionando completamente la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (n.22-27), que propone/exige a los Estados firmantes la obligación de garantizar derechos concretos en el campo económico y social (derecho al trabajo, a la justa retribución, al descanso, a la asistencia sanitaria, etc.).

Si escuchamos directamente a los interesados, es decir, a las voces procedentes de los países explotados, nos damos cuenta de que la falta de respeto a estos derechos no sólo se agrava, sino que asume nuevas y más perversas formas. En este sentido, encontramos el esclarecedor análisis propuesto por José Bittencourt [12], pastor presbiteriano brasileño:

1. En el centro de lo que se define como la *tercera guerra global* «está la perversa noción de las masas de los pobres como obstáculo al crecimiento económico, es decir, a la expansión del mercado total. Según esta lógica económica, las masas empobrecidas reclaman derechos fundamentales sin una contraparte conflictiva en la forma de la producción. Por ello sería mejor si no existiesen».

2. Los países pobres son excluidos de los procesos de decisión tanto políticos como económicos (piénsese, por ejemplo, en el debilísimo peso político-decisional de su representación en el eje de la ONU). No se trata sólo de la *marginación* (término que servía antes de la llegada de la globalización salvaje), sino de «deliberada exclusión de personas, de grupos, de países y de regiones del mundo».

3. Desde el momento en que están implicados en los procesos económicos, también lo están como fuerza de trabajo explotada por los bajos costes. Igualmente no existen en el mapa del poder económico-político mundial, salvo en los casos de crítica emergencia humanitaria por situaciones que pueden degenerar en desórdenes, guerras y miseria indescriptibles. «Estamos llegando a un punto en el que ser explotados es un *lujo,* porque significa no ser excluidos».

[12] J. BITTENCOURT, «On theology and economy»: *Echoes* (publicación del World Council of Churches) 9/96. Cf. también A. ANGULO, «La solidarietà...», a.c., 130-141.

4. La situación exige «una nueva concepción de la noción de dignidad humana, que es radicalmente negada. La resistencia a nivel simbólico a las ideologías que justifican el dominio y la exclusión debe ser firme. El lenguaje de la publicidad ha invadido todos los discursos, sin exceptuar el político, científico y religioso. El primer paso en esta batalla es desenmascarar y revelar los valores religiosos (idolátricos) camuflados en el discurso económico».

Pero lo mismo puede decirse de estos hombres y mujeres, de los grupos sociales que viven las mismas situaciones de pobreza y de marginación en los países occidentales.

La globalización será éticamente aceptable cuando en los proyectos y en los resultados exista realmente la globalización de una nueva civilización basada en el respeto de la dignidad humana, en la justicia y en la solidaridad. Hasta que una parte mínima de los movimientos de capital corresponda a los intercambios de bienes y de servicios; hasta que la deuda externa de los países en vías de desarrollo no sea completamente cancelada; hasta que las diferencias entre países ricos y países pobres, como entre pudientes y pobres en los países más ricos, no disminuya; hasta que la política no sea la única y soberana garantía del progreso de los pueblos; hasta que no exista una opción preferencial por el desarrollo integral y pleno de los países pobres[13], la globalización seguirá siendo un fenómeno inaceptable en su lógica y realización, a pesar de algunos de sus resultados positivos parciales.

> «Nunca las nuevas realidades —afirmó Juan Pablo II durante el Jubileo de los trabajadores— que invierten con fuerza en el proceso productivo, como la globalización de la hacienda, de la economía, de los comercios y del trabajo, deben violar la dignidad y la centralidad de la persona humana ni la libertad y la democracia de los pueblos. La solidaridad, la participación y la posibilidad de gobernar estos radicales cambios constituyen, si no la solución, ciertamente la necesaria garantía ética para que las personas y los pueblos no sean instrumentos, sino protagonistas de su futuro. Todo ello puede ser llevado a cabo y, ya que es posible, se convierte en obligación»[14].

[13] Sobre la opción preferencial por los pobres cf. GS 26-75; PP 20-21; los textos de las Conferencias Episcopales de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992); SRS 38-39, 42; CIC 1905-1912; D. DORR, *Option for the Poor: a Hundred Years of Vatican Teaching* (Gill and Macmillan, Dublín 1983).

[14] JUAN PABLO II, «Omelia della celebrazione del Giubileo dei lavoratori»: *L'Osservatore Romano* (2-5-2000) 2.

El compromiso para realizar el bien común se extiende también a dos realidades relevantes, que se han ido imponiendo cada vez más con el paso de los años:

a) *Los medios de comunicación social.* Considerada la *creciente afirmación e influencia* de los medios de comunicación social, su *influencia en la transformación de la mentalidad* personal y social, los gobernantes están llamados a vigilar sobre el bien común que ellos laudatoriamente promueven. A menudo éste se ofusca, si no se niega, especialmente en el momento en el que los medios de comunicación se convierten en un verdadero y auténtico *poder,* que llega a controlar y manipular la verdad de toda realidad. También aquí, como en el sector económico, los poderes públicos no pueden abdicar de su función de garantes del bien de todos (cf. IM 12; OA 20).

b) *La cuestión medioambiental.* A partir de comienzos de los años 70, Pablo VI, seguido después por sus sucesores, a menudo intervino sobre la *explotación descontrolada de la naturaleza.* Entre otras cosas, las diferentes intervenciones se orientaban a poner de manifiesto cómo el medioambiente es un bien de todos que tiene que ser preservado, especialmente por parte de los que tienen la responsabilidad del bien común, como son los gobernantes, las instituciones educativas, el mundo científico y empresarial[15].

[15] OA 21. Las primeras intervenciones de Pablo VI en esta materia son de 1971, en *Insegnamenti di Paolo VI,* IX (Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1972) 224-227, 973-978. Para un estudio véase G. B. GUZZETTI - E. GENTILI, *Cristianesimo ed ecologia* (Ancora, Milán 1989).

12

LA JUSTICIA COMO REGLA

«El gobernante es el guardián *[phylax]* del justo», afirma Aristóteles[1]. Tanto la tradición clásica como el Magisterio Social siempre han considerado la justicia como fundamental e indispensable para la armonía y el bienestar de la sociedad. «Si no se respeta la justicia —se pregunta retóricamente San Agustín, analizando la crisis irreversible del Imperio romano—, ¿qué son los reinos humanos sino grandes bandas de ladrones *(magna latrocinia)?*»[2].

La justicia corresponde a la persona en cuanto virtud cardinal *(sicut in cardine),* virtud completa, que resume en sí todas las virtudes. Ésta es el estado habitual de la persona madura *(spoudaios)* y se *realiza* en la relación con los demás *(prós éteron)*[3]: «Ahora bien, la justicia *(diskaiosyne)* es un hecho político *(politikòn);* el derecho *(díke)* es el principio que ordena la participación política y también es la elección de lo que es justo»[4].

Sobre estos fundamentos el Magisterio ha establecido una estrecha relación entre realización del bien común y justicia:

> «En la época actual —afirma Juan XXIII— se considera que bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana. De ahí que la misión principal de los poderes públicos deba tender a dos cosas: de un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; de otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes» (PT 60).

Reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover los derechos de la persona quiere decir ejercitar la justicia, en cuanto el derecho es el fin

[1] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* 1134 b 1.

[2] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei,* IV,4. La referencia implícita a Cicerón: «Sine summa iustitia rem publicam regi non posse» *(De Republica,* 2, 21).

[3] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* 1129 b 27. «Ordinet hominem in his quae sunt ad alterum», dice Santo Tomás de Aquino, *STh* II-II, q.57 a.1.

[4] ARISTÓTELES, *Política,* 1253 a 39. Sobre la relación entre justicia y política véase O. HÖFFE, *Politische Gerechtigkeit...,* o.c.

mismo de la justicia: *unde manifestum est quod* —afirma Santo Tomás de Aquino— *ius est obiectum iustitiae*[5].

La actividad legislativa de toda democracia representa uno de los rasgos fundamentales para medir no sólo su fidelidad en la realización del bien común, sino también su eficacia y eficiencia a nivel organizativo y político. Ésta exige, sobre todo, la absoluta libertad de quien legisla, gobierna y juzga. Ya he aludido a la terrible presión que los poderes económicos y los grupos ocultos ejercen sobre los gobiernos nacionales; lo mismo puede afirmarse para el poder judicial, cuyas responsabilidades no son menores respecto a los políticos:

> «Misión de la Magistratura es hacer justicia, dando cumplimiento pleno a los derechos y a los deberes reconocidos y tutelar los intereses protegidos por la ley en el cuadro de los valores éticos fundamentales, que en Italia, como normalmente sucede en los Estados democráticos de nuestro tiempo, están inscritos en la Constitución y constituyen la base civil de la convivencia organizada»[6].

Para custodiar la justicia no es necesario servir a ningún patrón: ni multinacional o poder oculto o masonería desviada o servicios secretos ilegales o grupos religiosos integristas[7]. Tutelar la justicia exige a los tres poderes del Estado inspirarse continua y fielmente en la ley fundamental del Estado, en su *Acta Constitutiva.*

La historia de Israel enseña que, cuando Israel traicionaba la Ley, se producían las injusticias más grandes, perjudicando especialmente a los últimos, por los que Dios estaba obligado a pronunciarse y a intervenir:

> «En el Antiguo Testamento Dios se nos revela a sí mismo como liberador de los oprimidos y defensor de los pobres, el cual exige de los hombres la fe en Él y la justicia hacia el próximo. Solamente con la observancia de los deberes de la justicia se reconoce verdaderamente como liberador de los oprimidos. A través de su acción y su enseñanza Cristo ha unido de forma indisoluble la relación con Dios y la relación con los demás hombres. Cristo ha vivido su vida en el mundo como una total donación de sí mismo a Dios, para la salvación y para la liberación de los hombres. Con su predicación, Él ha proclamado la paternidad de Dios delante a todos los hombres y la intervención de la divina justicia en favor de los necesitados y de los oprimidos»[8].

[5] *STh* II-II, q.57 a.1.

[6] JUAN PABLO II, «Discorso all'Associazione Nazionale Magistrati»: *L'Osservatore Romano* (1-4-2000) 5.

[7] Cf. C. PALERMO, *Il quarto livello...*, o.c.

Tutelar la justicia exige que los gobernantes promuevan derechos y vigilen la legalidad de sus ciudadanos, partiendo de los aspectos más elementales[9]. La referencia a la fundamental equidad —*justicia conmutativa*— de todos los acuerdos y de los intercambios entre individuos y grupos sociales privados, de los derechos de propiedad, del pago de las deudas y de las prestaciones laborales, de las obligaciones libremente contraídas, de los precios de mercado. Equidad que debe basarse en el respeto a la dignidad humana de todas las personas, sin discriminación alguna, en cuanto que, concluiría Aristóteles, quien «es guardián del justo también lo es de la igualdad»[10].

También es tarea del Estado garantizar la *justicia distributiva,* que regula el modo en el que cada uno participa de los recursos necesarios para su desarrollo, en la óptica del bien común y en proporción a las prestaciones y necesidades de cada uno.

A partir del siglo XIX el Magisterio también hizo a menudo referencia a la *justicia social.* En muchos aspectos, ésta coincide con la *justicia legal,* es decir, con la actividad política de promoción y ordenamiento al bien común. Fue Pío XI quien consagró el uso del término, ofreciendo una definición clara:

> «Y es precisamente propio de la justicia social exigir de los individuos todo lo que es necesario para el bien común. Ahora bien: así como un organismo viviente no se atiende suficientemente a la totalidad del organismo si no se da a cada parte y a cada miembro lo que éstos necesitan para ejercer sus funciones propias, de la misma manera no se puede atender suficientemente a la constitución equilibrada del organismo social y al bien de toda la socidad si no se da a cada parte y a cada miembro, es decir, a los hombres, dotados de la dignidad de persona, todos los medios que necesitan para cumplir su función social particular» (DR 52).

[8] III SÍNODO DE LOS OBISPOS, *La justicia en el mundo* (1971) 12.

[9] Para la justicia conmutativa, la distributiva y la social véase: QA 58-59; GS 63-69; CA 8-11; OBISPOS DE ESTADOS UNIDOS, *Giustizia economica per tutti* (1987); trad. it.: en *Regno-Documenti* 3 (1987) 66-116; CIC 1928-2414. Para los fundamentos clásicos véase ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* libro V.

[10] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* 1134 b 1.

En resumen, la justicia social implica que las personas tienen la obligación de ser activas y productivas en la vida de la sociedad, y que la autoridad tiene el deber de hacerlas capaces de participar de este modo: es esa especie de justicia que establece la *corrección (diorthotikòn) en las relaciones sociales*[11]. Esta aproximación deja abierta, quizás intencionadamente, la definición de las obligaciones y prestaciones necesarias para garantizar la justicia social: toda autoridad política, examinada por los mecanismos de control y sostenida por la participación activa de los ciudadanos, determinará dinámica y paulatinamente los parámetros de la justicia social.

Tutelar la justicia se diversifica también según los papeles de los poderes del Estado, como precisa la *Pacem in terris:*

> «Para que la organización jurídica y política de la comunidad rinda las ventajas que le son propias, es indispensable que los poderes públicos actúen y resuelvan las dificultades que surjan con procedimientos y medios idóneos, ajustados a las funciones específicas de su competencia y a la situación actual del país. Esto implica:
>
> *a)* que el *poder legislativo* tiene la obligación de no descuidar jamás en su actuación las normas morales, las bases constitucionales del Estado y las exigencia del bien común;
>
> *b)* que el *poder ejecutivo* resuelva todos los casos en consonancia con el derecho, teniendo a la vista la legislación vigente y con cuidadoso examen crítico de la realidad concreta;
>
> *c)* que el *poder judicial* administre la justicia con plena imparcialidad y sin dejarse arrastrar por presiones de grupo alguno. Es también exigencia de la realidad que tanto el ciudadano como los grupos intermedios tengan a su alcance los medios legales necesarios para defender sus derechos y cumplir sus obligaciones, tanto en el terreno de las mutuas relaciones privadas como en sus contactos con los funcionarios públicos» (PT 69).

¿Son suficientes estas indicaciones éticas para saciar aquel deseo de justicia, que se da tanto en los países occidentales como en los que están en vías de desarrollo? ¿Cómo encaja la visión católica de la justicia en el debate moderno?[12].

[11] Ibíd., 1131 b 25.

[12] Véase F. D'AGOSTINO, «Giustizia», en E. BERTI - G. CAMPANINI (dirs.), *Dizionario delle idee politiche,* o.c., 357-368; S. VECA, *Etica e Politica,* o.c., parte II; el número monográfico «Dei delitti e delle pene»: *MicroMega* 1 (2000).

Los ejes parecen ser tres:

1. *El utilitarismo.* Como ya he mencionado, mientras que la actividad legislativa siga inspirada, directa o indirectamente, en el principio utilitarista, en su traducción moderna de liberalismo desenfrenado, no podrá haber un punto de encuentro con las modernas lógicas globalizadoras. La intervención legislativa no garantizará nunca la justicia, en la medida en que se convierte en *instrumento* que favorece la carrera de los más ricos en perjuicio de los más pobres. Es lo que hizo Jezabel: utilizó el poder real, por medio de falsos actos administrativos, para que el rico Acab usurpase la viña del pobre Nabot (cf. 1 Re 21,8-16).

2. *El contractualismo.* El análisis ya citado por Rawls representa un punto de partida adecuado para el descubrimiento de criterios comunes de justicia. Como ya he dicho, queda abierto el problema de los fundamentos del contrato: en el momento en el que se rechaza el presupuesto metafísico del *orden justo* a realizar, que por naturaleza supera el parámetro individual, se corre el riesgo de caer en la trampa de una justicia a medida de los intereses individuales y en su forma extrema. Para decirlo con MacIntyre debemos elegir entre Nietzsche y Aristóteles, es decir, entre el individualismo liberal y la tradición de las virtudes, en particular de la justicia *bisagra* de la *polis.* La determinación de los intereses individuales no puede ser precedente ni independiente respecto a la construcción de cualquier vínculo moral o social entre los individuos. Si ello ocurre, el *contrato social* no se basa en una búsqueda y participación en presupuestos morales por realizar, sino en el individualismo, avidez y otros valores económicos, hoy día, por desgracia, cada vez más decisivos en las relaciones de justicia[13].

3. *El compromiso por los derechos fundamentales.* La celebración del L aniversario de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* (1948) ha representado, no sólo para la comunidad católica, sino también para otras comunidades religiosas y hombres de buena voluntad, una ocasión para consagrar la *Declaración* como *tabla de*

[13] Cf. A. MACINTYRE, A., *After virtue...,* o.c., caps. 16-18.

los derechos fundamentales. Ella ciertamente no los confiere, sino que, reconociéndolos como inscritos en la naturaleza humana, representa una indispensable orientación para la promoción del bien de la persona y de la sociedad. Una nueva fase de reflexión sobre la justicia, tentando responder a la pregunta sobre ella, podrá desarrollarse en la medida en la que la *universalidad* y la *indivisibilidad* de los derechos humanos lleva a todos los hombres y las mujeres, a los grupos y a las instituciones a «asentar los derechos humanos en las diferentes culturas, así como a profundizar en su perfil jurídico para asegurar su pleno respeto» [14].

[14] JUAN PABLO II, *Dalla giustizia di ciacuno nasce la pace di tutti* (Giornata Mondiale della Pace 1998) 2. Cf. también GS caps. IV-V; CA 47-52 y los mensajes de JUAN PABLO II, *Nel rispetto dei diritti umani, il segreto della pace vera* (Giornata Mondiale della Pace 1999); *Pace in terra agli uomini che Dio ama* (Giornata Mondiale della Pace 2000). Véase además la *Internacional Covenant on Civil and Political Rights,* adoptado por la Asamblea General de la ONU, con fecha 16 de diciembre de 1966.

13

EL AMOR COMO ESTILO

La convicción de que el amor al prójimo y la justicia no pueden nunca separarse recorre todo el Magisterio Social hasta nuestros días. En particular, una se considera estrechamente unida a la otra por los motivos que el Sínodo de 1971 puso de manifiesto con claridad:

> «El amor cristiano al prójimo y la justicia nunca pueden separarse entre sí. De hecho, el amor implica una absoluta exigencia de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo; la justicia, a su vez, alcanza su plenitud interior únicamente en el amor. Y ya que cada hombre es en realidad imagen visible del invisible Dios y es hermano de Cristo, precisamente por esto el cristiano encuentra en cada hombre a Dios mismo y en la absoluta exigencia de justicia y amor, que es propia de Dios» [1].

Sin embargo, cuanto se ha definido a nivel teórico no encuentra acogida ni en la mentalidad ni en la praxis de los fieles.

> «Se dice que —escribía Luigi Sturzo en 1943— la ley del amor no es un ley política; sirve para la Iglesia, para las familias, para las relaciones privadas. Que cada uno se regule con sus principios, y por tanto el cristiano hará bien en seguir el precepto del amor, pero por su cuenta. La sociedad política tiene otras leyes: no puede ni presuponer la ley del amor, ni inspirarse en ella para sus actos, ¡se descompondría! [...] Se trata de un razonamiento erróneo [...] La política es de por sí un bien: hacer política es, en general, un acto de amor hacia la colectividad» [2].

La reflexión de Sturzo fue casi seguro el eco de la enseñanza de Pío XI. El pontífice había sido autor de esa recuperación del concepto tomista de amor social *(dilectio socialis)*[3], en el que la política se convertía en

[1] III SÍNODO DE LOS OBISPOS, *La justicia en el mundo* (1971) 13.
[2] L. STURZO, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale* (Zanichelli, Bolonia 1960) 247.
[3] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De caritate,* a.9.

el *campo de la más alta caridad*[4] y donde el mismo término caridad comenzaba a ser adoptado cada vez más estrechamente en relación con el de justicia social[5].

Aunque esté claro a nivel magisterial, no siempre lo ha estado en lo que respecta a la formación y praxis de los fieles, especialmente de aquellos comprometidos en política. El discurso sobre el amor ha sufrido un terrible empobrecimiento moral, tanto como para poder afirmar con Mounier que el amor ya es presentado como una *virtud enguirnaldada de amapolas*[6]: una actitud débil, moral, ineficaz, narcisista, con complejos de inferioridad, vulgar y egocéntrica. En este cuadro es igualmente previsible la separación neta o la oposición que los creyentes han adoptado entre la actitud del amor y la praxis política, como pone de manifiesto Sturzo.

Por tanto, se trata de recuperar, tanto en el plano teórico como en el educativo, este estrecho nexo. Nos sirve de gran utilidad la reflexión de Agustín de Hipona, no sólo por su acostumbrada profundidad, sino también por el extraordinario parecido entre la crisis de su tiempo y la nuestra.

El amor «crea, da origen a la ciudad» *(fecerunt itaque civitates dua amores duo)*. El amor es, por tanto, la máxima fuerza aglutinadora. Por lo que respecta a la ciudad terrena, es el «amor de sí hasta la indiferencia hacia Dios»; para la ciudad celeste es «el amor a Dios hasta la indiferencia hacia sí»[7]. Habiendo reducido todas las pasiones al amor, entendido como centro gravitacional del hombre, Agustín ve en el amor la fuerza que explicita y realiza plenamente la *sociabilidad* de la persona. El *zòon politikòn* aristotélico no representa la plenitud de lo humano, que en cambio sí está en el amor y de manera suprema en el amor a Dios[8].

Implícitamente Agustín nos enseña cómo hacer del amor la indicación ética para la comunidad política: sobre la recuperación plena de la sociabilidad de la persona se injerta la invitación y programa para realizar el amor en la *polis*. Ya sea en el ámbito familiar, ciudadano o mundial, la persona está llamada, según San Agustín, a «amar el bien y a los amigos como se ama a sí mismo y lo quiere para ellos como para sí»[9].

[4] PÍO XI, «Discorso alla FUCI (18-12-1927)», en D. BERTETTO (ed.), *Discorsi di Pio XII*, I (SEI, Turín 1959) 745.

[5] QA 137; igualmente véanse los textos sobre la «civilización del amor»: PP 66-75; PABLO VI, «La civiltà dell'amore prevarrà (Omelia chiusura Anno Santo 1975)», en *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII (Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1976) 1556-1568; DM 14; CA 10.

[6] E. MOUNIER, *L'affrontement chrétien* (Seuil, París 1962); trad. esp.: *Obras completas* (Sígueme, Salamanca 1988).

[7] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XIV,28.

[8] Cf. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme* (Montaigne, París 1936); trad. esp.: *Obras completas* (Sígueme, Salamanca 1988).

En la teoría política moderna uno de los mayores obstáculos en la acogida de esta indicación ética es la *consagración* de la conflictividad como elemento constitutivo de la política. Aquí nos referimos a la famosa tesis de Carl Schmitt: el conflicto es la esencia auténtica e imborrable del *político*, ya que «la específica distinción política a la que es posible conducir las acciones y los motivos políticos es la distinción entre *amigo* y *enemigo*»[10].

El amor en la *polis* es cada vez más un principio irrealizable precisamente por una fundación conceptual de la *política* que niega en la raíz la posibilidad de vivirlo en la *polis* y se concentra sólo sobre el control y sobre la gestión, más o menos racionales, de los elementos más perversos de la persona y de su convivencia con los demás. Pero, ¿es precisamente esto la *política?* ¿No es, por el contrario, la unión de personas en la búsqueda del bien común y de la verdadera amistad *(philía)*, unida a la virtud de la justicia?[11].

Es evidente que un elemento conflictivo, enraizado en la naturaleza humana, alberga constantemente en la vida política. Antes incluso de Maquiavelo, Agustín, en su *De civitate Dei*, había puesto de manifiesto cómo el poder degenera a menudo en rivalidad y luchas[12]. No se niega la presencia del elemento conflictivo, sino que se contesta el hecho de que esto pueda ser fundamento del edificio político; por el contrario, es considerado como degeneración del mismo *(parékbasis* es el término aristotélico)[13]. No existirá nunca una ética política tendente a realizar el bien común, la justicia y el amor en la *polis*, si el presupuesto antropológico es negativo. El conflicto hay que reconocerlo y aceptarlo como dato de perversión y, a través de la educación y la praxis de

[9] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XIX,3,2. La afirmación se ubica en la sección que se ocupa de las virtudes; es evidente la influencia aristotélica en la relación entre virtudes, amistad política y felicidad (cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII).

[10] C. SCHMITT, «Der Begriff des Politischen», a.c.; trad. it.: «Il concetto di "politico"», a.c., 108.

[11] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1159 b - 1161 b.

[12] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XIX,4-6. G. RITTER, *Die Dämonie der Macht*, o.c., trad. it.: *Il volto demoniaco*, o.c., basándose precisamente en San Agustín y analizando la relación amigo-enemigo llegará a definir esto como la fuente de lo demoníaco en el poder (p. 38), aspecto sobre el que volveremos al final de presente capítulo.

[13] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1159 a-1161 b; *Política*, 1279 a 18-25.

la política, tiene que ser reconducido a una sana y legítima competitividad, de la que el bien común necesita para ser realizado.

En el momento en el que el elemento conflictivo asciende como piedra angular del edificio político lo mina en su base, generando una profunda confusión en aquellos que aspiran a una *polis* como casa de todos. Donde no son salvaguardadas la justicia y la caridad, los ciudadanos se encuentran confundidos en un contexto en el que el mapa de los amigos-enemigos es su única guía. Y las ideas confusas en política, escribe Mounier, «son ideas feroces, cargadas de rencor, abatidas por el desorden»[14]. O bien son la negación de la política, el inicio de la guerra.

[14] E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme...*, o.c.; trad. esp.: *Obras completas* (Sígueme, Salamanca 1988).

14

LA PAZ COMO CLIMA

ESCORZO DE SIGLO

Tenía que ser el mejor de todos nuestro siglo XX.
Ya no tendrá tiempo para demostrarlo,
tiene los años contados,
el paso incierto,
el aliento fatigado.

Han sucedido demasiadas cosas
que no tenían que haber sucedido,
y lo que tenía que llegar,
no ha llegado.

Teníamos que haber llegado a la primavera
y la felicidad, entre otras cosas.

El miedo tenía que haber abandonado los montes y los valles,
la Verdad tenía que haber llegado a la meta
antes que la mentira.

Algunas desgracias
ya no tenían que haber sucedido,
por ejemplo la guerra
y el hambre, etc., etc.

Tenía que haber sido respetada
la enfermedad de los inermes,
la confianza, y así sucesivamente.

Quien tenía que gozar del mundo
se encuentra ante una tarea
irrealizable.

La estupidez no es ridícula.
La sabiduría no es alegre.

La esperanza
no es ya esa joven muchacha
et caetera, desgraciadamente.

Dios tenía que creer finalmente en el hombre
bueno y fuerte,
pero el bueno y el fuerte
siguen siendo dos seres distintos.

¿Cómo vivir? —me ha escrito alguien,
a quien pensaba hacerle
la misma pregunta.

Desde el comienzo y del mismo modo que siempre,
como se ha visto anteriormente,
ya no hay preguntas más apremiantes
que las preguntas ingenuas... [1].

Las preguntas ingenuas de la poetisa polaca Wislawa Szymborska también son nuestras preguntas. ¿Por qué, todavía y a pesar de todo, la guerra?

«La guerra es la continuación de la política con otros medios», afirma en su famosa obra Kart Clausewitz, y, dado que toda política es diferente de las demás, no se puede dar una teoría abstracta de la guerra, sino que las guerras son siempre históricas, concretas, es decir, guerras decididas por la política, con fines políticos [2].

La tesis despeja inmediatamente el campo de la ineluctabilidad de la guerra, como castigo constante del destino o de quién sabe qué divinidad, y sitúa nuestro discurso en el campo de la responsabilidad humana. En este sentido se ponen de manifiesto, además, las responsabilidades políticas relativas a la paz; a pesar de que hay que recordar que:

> «Sí, la paz es deber de los Jefes. ¡Pero no sólo de los Jefes! [...] la paz es deber de todos, tanto porque la paz no tiene su reino sólo en la política, sino que lo tiene en tantas otras esferas inferiores, que, en la práctica, comprometen también nuestra personal responsabilidad; y tanto porque la paz tiene su fuente operativa en las ideas, en los ánimos, en las orientaciones morales, antes que en la actividad exterior. La paz, antes que ser una política, es un espíritu» [3].

[1] W. SZYMBORSKA, *Gente sul ponte* (Scheiwiller, Milán 1996) 57-59.
[2] K. CLAUSEWITZ, *De la guerre* (1832); trad. esp.: *De la guerra* (Idea Books, Cornellà 2002).
[3] PABLO VI, «La pace dovere di tutti e programma della nostra storia (Giornata Mondiale della Pace 1970)», en *Insegnamenti di Paolo VI,* VIII (Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1971) 5.

La paz —*shalom* en hebreo— es serenidad interior, plenitud de vida en las relaciones con Dios, consigo mismo, con los demás, con la naturaleza, es respeto de la justicia especialmente hacia los últimos, es armonía social. La primera referencia es, entonces, cuánto espacio ocupa la educación a la paz en los tan difíciles y precarios itinerarios de formación política, que la autoridad estatal programa y realiza.

El déficit educativo camina a la par del teórico, desde el momento en el que «existe una gran filosofía de la guerra, en cuanto fenómeno positivo, pero no existe una gran filosofía de la paz», como ha observado Norberto Bobbio [4]. La fuerte cultura de la guerra, alimentada por los medios de comunicación social, pervierte las mentes de los niños y de los jóvenes, exaltando modelos de fuerza y violencia, presentando la paz como una elección débil y estéril, creando falsos modelos de vida. El resultado es tener gobernantes y ciudadanos casi *naturalmente* proclives a creer en la ineluctabilidad y necesidad de la guerra. Las grandes referencias éticas (las Constituciones y los mismos principios cristianos) son arrinconados o traicionados en el momento en el que la política está en su último estadio, próxima a la guerra.

Las guerras de finales del siglo XX (por ejemplo las del Golfo y la de los Balcanes) han demostrado, en toda su cruda realidad, la debilidad de la política para evitar la guerra. ¿De qué naturaleza es esta debilidad? No es sólo cultural o pedagógica, sino que también está determinada, muy a menudo, por los poderes económicos fuertes que tienen secuestrados a los gobiernos nacionales. Mientras que las guerras antiguas nacían del deseo de expansión territorial, las modernas están generadas por el deseo de expansión y de dominio económicos. Sin embargo, la raíz es una sola: el deseo de dominio *(nihil aliud quam vincere volunt* [5], afirma San Agustín). En la raíz del dominio-posesión se asienta el estrecho nexo que une la estabilidad de la paz y la conjetura económica:

> «La paz no es la simple ausencia de guerra, ni puede reducirse únicamente a hacer estable el equilibrio de las fuerzas adversas; ésta no es el efecto de una dominación despótica, sino que es definida con toda exactitud como *obra de la justicia* (Is 32,7). Es el fruto del orden impreso en la sociedad humana por su divino Fundador, y que debe

[4] N. BOBBIO, «Pace», en N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO, *Dizionario di politica,* o.c., 736.
[5] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei,* XIX,12,1.

ser realizado por los hombres que aspiran ardientemente a una justicia cada vez más perfecta. De hecho, el bien común del género humano está regulado, sí, en su esencia, por la ley eterna, pero en sus exigencias concretas está sujeto a continuas variaciones a lo largo del tiempo; por ello nunca la paz es algo que se alcance de una vez para siempre, sino que es un edificio que tiene que ser construido continuamente. Ya que la voluntad humana es frágil y además está herida por el pecado, la conquista de la paz exige de cada uno el constante dominio de las pasiones y la vigilancia de la legítima autoridad. Sin embargo, esto no basta. Dicha paz no puede obtenerse sobre la tierra si no es tutelado el bien de las personas y si los hombres no pueden intercambiarse con confianza y libremente las riquezas de su ánimo y de su ingenio. La firme voluntad de respetar a los demás hombres y a los demás pueblos y su dignidad, y la asidua práctica de la fraternidad humana son absolutamente necesarias para la construcción de la paz. De tal modo, la paz es fruto también del amor, que va más allá de cuanto puede aportar la simple justicia» (GS 78; cf. PP 76).

He aquí la doble tarea que respecta a la autoridad política: educar a la paz y promover las *condiciones* de justicia social y ecuánime distribución de los recursos. Querer la paz no es ya un piadoso deseo, dictado por la efímera conmoción por los crímenes de guerra, sino que siempre es un compromiso, a todos los niveles, para que la política promueva el bien de todos y en todas partes, con intervenciones para el desarrollo, sin someterse a las lógicas de las multinacionales, especialmente de armas y de petróleo. En este ámbito se sitúa la firme oposición a la carrera de armamentos, definida por el Vaticano II como una de las *plagas más graves de la humanidad* (GS 81). Fundada sobre el *si vis pacem, para bellum,* axioma *desesperado y desastroso,* como decía Pablo VI [6], la carrera armamentista ni promueve ni conserva la paz, sino que agrava las causas de guerra procedentes de las diferencias económicas, en cuanto invierte ingentes sumas de dinero que podrían destinarse al desarrollo integral de los pueblos más pobres.

En la doctrina católica queda aún la referencia a las condiciones que nos pueden hacer hablar de guerra como *legítima defensa con la fuerza militar.* Ésta se justifica solamente si, sometida a rigurosas condiciones de legitimidad moral, se dan al mismo tiempo las siguientes condiciones:

[6] PABLO VI, «Difendere la vita umana per costruire la pace nel mondo (Giornata Mondiale della Pace 1977)», en *Insegnamenti di Paolo VI,* XV (Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1978) 6.

«— Que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto.

— Que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces.

— Que existan fundadas razones de éxito.

— Que el empleo de las armas no provoque males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición.

Éstos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina de la llamada "guerra justa". La valoración de estas condiciones de legitimidad moral corresponde al juicio prudente de los que tienen la responsabilidad del bien común» (CIC 2309).

Es evidente que estas condiciones son la extensión a nivel comunitario del principio de legítima defensa personal. Es evidente, además, que su aplicación debe satisfacer *al mismo tiempo* las cuatro condiciones.

Haber conservado la referencia a la *guerra de defensa* no significa negar la doctrina sobre la paz anteriormente expuesta, sino ofrecer una indicación ética concreta a los gobernantes, en los casos particulares en los que los pueblos son objeto de agresión *duradera, grave y cierta.* Por diferentes aspectos, éstas remiten a la legitimidad del recurso a la lucha armada en los sistemas totalitarios (a los que hemos aludido en el capítulo 8), y su inequívoco fundamento ético: el deber de justicia de proteger a los oprimidos indefensos incluso con las armas, en el caso en el que los otros medios hayan demostrado ser ineficaces.

En esta línea se entiende la llamada a la *ingerencia humanitaria,* así formulada por Juan Pablo II:

«Cuando las poblaciones civiles corren el peligro de sucumbir bajo los golpes de un injusto agresor y no sirven para nada los esfuerzos de la política y de los instrumentos de defensa no violenta, es legítimo e incluso un deber comprometerse con iniciativas concretas para desarmar al agresor. Sin embargo, éstas deben circunscribirse en el tiempo y concretarse en sus objetivos, llevadas a cabo con pleno respeto del derecho internacional, garantizadas por una autoridad reconocida a nivel supranacional y, además, nunca dejadas a la mera lógica de las armas» [7].

[7] JUAN PABLO II, *Pace in terra agli uomini che Dios ama* (Giornata Mondiale della Pace 2000) 11.

La intervención armada siempre queda como la *extrema ratio.* Se pone como una especie de *constricción,* una *necesidad* para reestablecer la justicia: «De hecho —explica San Agustín— es la injusticia del enemigo la que obliga *[ingerit]* al sabio a aceptar guerras justas y el hombre debe dolerse de esta injusticia ya que pertenece a los hombres, si bien de ésta no tendría que surgir la necesidad de hacer la guerra»[8]. Si de esta necesidad el verdadero cristiano, el sabio agustiniano, no puede y no debe de hecho enorgullecerse, sigue siendo inderogable la invitación lanzada por Juan Pablo II, en el año jubilar, a

> «arrepentirse de las palabras y de los comportamientos que a veces han sido sugeridos por el orgullo, por la voluntad de dominio sobre los demás, por la enemistad hacia los seguidores de otras religiones y hacia grupos sociales más débiles, como los inmigrantes y los gitanos [...] [hacia] todos aquellos que han sido ofendidos en su dignidad humana y cuyos derechos han sido conculcados; las mujeres son humilladas y marginadas demasiado a menudo, y reconocemos las formas de aquiescencia de las que también los cristianos se han hecho culpables»[9].

Hay que hacer una última referencia a los políticos que desempeñan su servicio al bien común, inspirados por la fe cristiana. La verdadera paz terrena que las instituciones están llamadas a realizar siempre es «imagen y efecto de la paz de Cristo», que es un compromiso no violento en el «poner la otra mejilla, es amor hacia los enemigos, es envainar la espada» (Mt 5,38-48; 26,52-56), incluso cuando existen buenas razones para empuñarla, es don de sí mismo hasta el martirio (GS 78). Ahora el desafío que se pone a todos los creyentes, especialmente a aquellos comprometidos en la política, es anunciar el Evangelio de la Paz, no sólo a los individuos, sino también a los pueblos. Así suenan en las palabras de un gran constructor de paz, don Tonino Bello:

> «He aquí el problema auténtico que domina nuestras Iglesias. Hacer entrar en la conciencia de todos que estos discursos de Jesús no valen sólo para nuestros ejercicios ascéticos privados, sino que deben ser el tejido que una a todos los pueblos [...] Ha llegado la hora en la que

El tema es comentado por C. M. MARTINI en su intervención en el convenio sobre *Pace e guerra nel XXI secolo* (Roma, 12-7-2000) (texto disponible en la página web de la diócesis de Milán).

[8] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei,* XIX,7.

[9] Texto de la «Preghiera Universale di Confessione delle Colpe e Richiesta di Perdono»: *L'Osservatore Romano* (13-3-2000).

> es necesario decidirse para retroceder (¿o empujar?) en la defensa de la paz en el terreno de la no violencia absoluta [...] La no violencia es el camino que Jesucristo, el Siervo sufriente de Yahvé, nos ha indicado sin equívocos. En este camino hasta la conciencia laica nos está precediendo; sería penoso que nosotros creyentes, destinados por vocación a ser la vanguardia que introduce el valor de la utopía evangélica, cayésemos en el papel de teóricos de las prudencias carnales»[10].

[10] A. BELLO, *Scritti di pace* (Mezzina, Molfetta 1997) 234-237.

15

LO DEMONÍACO Y LA POLÍTICA

Bien común, justicia, amor, paz, incluso dentro de la amplia diversidad de las raíces culturales y religiosas y de las praxis políticas, constituyen, al menos idealmente, la referencia de todos los Estados que desean rechazar el modelo totalitario e instaurar una sana y completa democracia.

En este contexto consideramos útil hacer una referencia a un *peligro* que acecha a los sistemas totalitarios, *intencionalmente* comprometidos en favorecer el bien de los individuos y de los grupos sociales, pero *efectivamente* esclavos de lógicas que la Escritura define como demoníacas y el Magisterio describe como *estructuras de pecado.* Así se expresaba Juan Pablo II:

> «Si la situación actual hay que atribuirla a dificultades de diferente índole, se debe hablar de "estructuras de pecado", las cuales se asientan en el pecado personal y, por consiguiente, siempre están unidas a *actos concretos* de las personas, que las introducen, consolidan y hacen difícil su eliminación. Y así, estas mismas estructuras se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres. "Pecado" y "estructuras de pecado" son categorías que no se aplican frecuentemente a la situación del mundo contemporáneo. Sin embargo, no se puede llegar fácilmente a la comprensión profunda de la realidad que tenemos ante nuestros ojos sin dar un nombre a la raíz de los males que nos aquejan» (SRS 36).

En el vasto campo de acción de Satanás está también el del poder: el diablo siempre intenta adueñárselo, de *dividirlo (diabállo),* de ponerlo contra Dios y sus justos; no sólo conquista a los jefes sino «a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos» (Ap 13,16-17). Los modos de conquistar no se refieren sólo a las formas extremas de los totalitarismos y sus crímenes, sino que también tocan la teoría y la praxis de todas las situaciones.

Aun siendo muy consciente del obrar negativo y parcialmente victorioso del demonio, la tradición cristiana siempre ha evitado definir a

la comunidad política como *civitas diaboli*[1]; sólo ha querido poner en guardia ante la acción del enemigo de Dios por excelencia que no ahorra nada ni nadie para apartar del verdadero bien y pervertir las mentes.

Pero, ¿en qué se manifiesta lo *demoníaco* en las instituciones no totalitarias y fundadas en principios sanos?

> «El demonio —afirma Ritter— no es la simple negación del bien, no está en la esfera de la total oscuridad que se contrapone a la plena luz, sino que está en la media luz crepuscular, de la ambigüedad, de lo incierto, allí donde está lo más profundamente siniestro»[2].

Campos de exterminio, genocidios, deportaciones, ejecuciones sumarias, negación de los derechos fundamentales y criminalidad organizada son sin duda la *total oscuridad* y la maldad desnuda y cruda; en la visión cristiana éstas hay que relacionarlas con las formas más diabólicas. Por el contrario, permanece la dificultad de identificar el *crepúsculo* del tentador y el modo en que se manifiesta en nuestras instituciones.

En la base de un atento análisis histórico y atribuyendo el mérito a Maquiavelo por haberlo desenmascarado, Ritter reconoce el origen de lo demoníaco en idolatrar la relación amigo-enemigo:

> «Ésta es la esencia demoníaca del poder, que incluso allí donde se luche con efectiva seriedad por un fin ideal, a la larga el éxito sólo se atribuye a quien combata con mayor vigor por su interés egoísta y para hacer valer su voluntad personal, y que una esta voluntad de hacerse valer con la puesta en juego de su causa. Declarando "enemigo" a todo aquel que se opone al camino del éxito y poniendo esta relación amigo-enemigo por encima de toda otra valoración, también pierde para él el momento ético su validez autónoma e incondicionada»[3].

Declarar *enemigo a todo lo que se me opone* constituye el punto de partida de quien cree y obra como si la esencia del poder fuese la lucha en sí y por sí. Así nos lo enseña Luigi Sturzo:

> «Siempre hay que tener presente el propósito de no llevar la lucha política hasta el fondo para la destrucción del adversario, de no hacer imposible el entendimiento con los partidos que se combaten, de no cortar nunca los puentes en el terreno electoral y parlamentario. El enorme error de reducir el país a dos bloques fijos y cerrados para la eliminación del competidor debería de ser pregonado con sumo interés. Existen partidos que no tienen otro interés que la conquista del poder: para tales partidos la derrota es una verdadera pérdida; su labor será de nuevo la de ganar adeptos para otra lucha. Por el contrario, los partidos que tienen un ideal más alto, la realización de un programa moral y social, saben utilizar la derrota para un plan de acción más ventajoso. Nosotros somos partidarios de este segundo tipo de partidos»[4].

[1] Cf. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, libros IV y XIX.
[2] G. RITTER, *Die Dämonie der Macht*, o.c.; trad. it.: *Il volto demoniaco del potere*, o.c., 13.
[3] Ibíd., 38.

Cuando quien gobierna una institución transforma la normal competitividad en conflictividad permanente, identificándose a sí mismo con la causa política, abandona el interés común por el propio, poniendo a la institución en un estado de perversión. El cuadro ético de referencia no cambia; es decir, los sujetos en cuestión nunca se atreverían a negar los principios morales fundantes, sino que *prácticamente* su acción estaría *poseída* por lo demoníaco. Su mal no es nada *banal* (como lo define Arendt[5]), sino que ahonda sus raíces en deliberadas y ponderadas reflexiones.

Es útil una referencia a algunas constantes de lo demoníaco:

1. *La afirmación desmesurada de sí.* Una de las más agudas descripciones la encontramos en *Il Santo,* de Fogazzaro. El protagonista, Benedetto, se dirige así al ministro:

> «Hablo de usted y de otros como usted que se creen gente honesta porque no se manchan las manos con el dinero del Estado, que se creen gente moral porque no se entregan a los places sensuales. Le diré dos cosas. Mientras tanto, ustedes adoran placeres más perversos. Ustedes hacen de sí mismos dioses falsos, ustedes adoran el placer de contemplaros en vuestro poder, en vuestros honores, en la admiración de la gente. Sacrificáis a vuestros dioses culpablemente muchas víctimas humanas y la integridad de vuestro carácter»[6].

Considerándose único, insuperable, insustituible, el político inicia un deleitoso proceso de autorreferencia, que lo aleja de las personas y del servicio a su bien, mientras que maquiavélicamente diviniza su propio papel y poder. La ética política sólo puede admitir una afirmación de sí en el cuadro de reglas concretas y férreas, en el contexto de un servicio que *hace más bien* a los demás que a

[4] G. DE ROSA, *Luigi Sturzo*, o.c., 390.
[5] H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*, o.c., 227.
[6] A. FOGAZZARO, *Il Santo* (Mondadori, Milán 1985) 228; trad. esp.: *El Santo* (Imprenta Artística de José Blass y Cía., Madrid s.a.). Cf. también M. WEBER, *Politik als Beruf*, o.c.

sí mismo, dado que no existe un verdadero servicio que no sea sacrificio a cualquier nivel.

2. *El cinismo.* Cínico es aquel que, como escribía Óscar Wilde, «conoce el precio de cada cosa y el valor de ninguna»[7]. Son muchos los actos políticos inspirados en un resignado cinismo. ¿No hace que ello obstaculice el crecimiento económico y cultural de los ciudadanos, teniendo la posibilidad de promoverla? ¿No es cínico y resignado quien, pudiendo obtener ventajas en términos electorales y de poder, no se pone en marcha para renovar la *polis* de la que es responsable? ¿No es diabólico quien ha dejado crecer la criminalidad organizada con tal de no desestabilizar equilibrios consolidados para su conveniencia? ¿No es perverso elegir y nombrar sucesores o colaboradores, de los que se conoce precisamente su pésima calidad moral o decadente profesionalidad?

3. *La ambigüedad.* El demonio es el príncipe de la división y de la mentira. Porque es siervo del bien común en su verdad y totalidad, quien manda debe elegir y sus elecciones deben ser claras y públicas. No puede gobernar a los demás quien nunca dice claramente de qué parte está y por qué. El decir *sí, sí, no, no,* no es una cuestión de estilo, sino de autenticidad. «Que vuestro hablar —manda Cristo— sea sí, sí; no, no; lo demás viene del maligno» (Mt 5,37).

4. *La mentira.* ¿Cuántas víctimas han causado las mentiras expresadas por *razón de Estado?* En su *The Art of Political Lying,* Swift hablando del político mentiroso lo define sintéticamente así: «Él nunca se pregunta si una determinada proposición sea verdadera o falsa, sino más bien si, en aquel momento o en aquel contexto, sea conveniente sostenerla o rechazarla»[8].

5. *La calumnia.* En la mayor parte de los casos, el enemigo, si no existe, hay que inventarlo. Insinuaciones, cotilleos, sospechas y dudas crean aquel humus en el que al enemigo se le hace asumir todas aquellas características que tienen la pretensión de legitimar la diabólica maldad que les ha reservado quien ejerce el poder. Jezabel

[7] O. WILDE, *El abanico de Lady Windermere* (Nauta, Barcelona 1973).
[8] J. SWIFT, *The Art of Political Lying* (1710) (Blackwell, Oxford 1966) 11.

escribe cartas calumniosas contra Nabot (1 Re 21,8-16) y Ambrosio, interpretando su pensamiento, afirma: «Calumniaré para despojar; y para que la propiedad del pobre sea robada, y sea golpeada su vida»[9].

¿Existe un modo para resistir a lo demoníaco presente en el poder? El análisis de Ritter nos ofrece un cuadro concreto de resistencia humana basándose en un ejercicio constante de *razón, derecho y moral:* la comunidad política, fundada en cualidades morales concretas, está llamada a expresar una *repugnancia* inteligente, fuerte y activa contra los políticos demoníacamente poseídos. En ella, quien ejerce el poder

> «debe unir en sí los contrastes más fuertes: ser apasionado y a la vez sensato, lleno de fe en su misión y a la vez consciente de sus límites. Debe poder mantenerse firme con sus enemigos y a la vez estar dispuesto a la reconciliación, allí donde ésta sea racionalmente posible. Verdaderamente es una rara unión de facultades contradictorias, pero también es el presupuesto indispensable para toda grandeza histórica verdadera»[10].

A las tentaciones en el desierto, Cristo responde con la firmeza derivada de la profunda conciencia de su misión (Lc 4,1-13). La tentación material de mantenerse a cualquier precio, de la adquisición del poder universal, de la intervención de una divinidad reducida a *deus ex machina* no son obstáculos insuperables a los que se debe fatalmente sucumbir. Existe un modo de concebir el mundo, la relación consigo, con los demás, con la creación y con el mismo poder, que se enraíza en una total dedicación a Dios y a los hermanos, en una praxis política que implica las mejores cualidades éticas de la persona. Las llamadas de los profetas, como Elías, no siempre caen en el vacío. A veces generan auténticas virtudes en los gobernantes.

[9] SAN AMBROSIO, *De Nabuthe Israelita,* 9,41.
[10] G. RITTER, *Die Dämonie der Macht,* o.c.; trad. it.: *Il volto demoniaco del potere,* o.c., 191-192. El fragmento está en línea con la conclusión del famoso ensayo de M. WEBER, *Politik als Beruf,* o.c.

16

LA VOCACIÓN A LA POLÍTICA

Por un inescrutable plan, todo pueblo debe su nacimiento a su fundador, y aquel que siendo el primero llevó las personas a formar una comunidad política, afirma Aristóteles, fue *autor del bien más grande (méghiston aghathòn)*[1]. Para ser capaz de ello, éste debe ser una persona humanamente madura *(spoudàios)*, dedicada al bien, bajo la forma estable de las virtudes.

Sócrates, Platón y Aristóteles elaboran un pensamiento político en un contexto en el que la ética de la política era teórica y prácticamente negada, hasta tal punto que Aristóteles llegó a constatar: «No es para nada común que los poderosos sean superiores en virtudes»[2]. Sin embargo, ello no impidió al pensamiento clásico legar a la historia un parámetro ético fundamental: «Quien manda debe poseer la virtud moral en su plenitud»[3]. Y su cualidad moral siempre será evidente, dado que el «cargo revela al hombre»[4].

El Magisterio católico, basándose en esta tradición, siempre ha considerado que las finalidades éticas del poder se realizan sobre todo, pero no sólo, *por medio de la calidad moral* de quien lo ejerce[5], el cual, por este motivo, será *juzgado con rigor* (Sab 6,6). No es un dato que diferencia sólo a la ética católica. Serían muchos, incluso no creyentes, quienes suscribirían cuanto Marco Aurelio recuerda: quien ejerce el poder debe ser «simple, puro, honesto, serio, natural, justo, pío, benévolo, afectuoso y constante en el cumplimiento de los deberes»[6].

Es la influencia maquiavélica la que nos hace creer que el poder puede ejercerse y conservarse también sin virtudes. Por el contrario, es

[1] ARISTÓTELES, *Política,* 1253 a 31.
[2] ÍD., *Ética a Nicómaco,* 1157 a 36.
[3] ÍD., *Política,* 1260 a 17. En *Ética a Nicómaco* (1095 a 1-11), Aristóteles desaconseja a los inmaduros, por edad o por carácter, ocuparse de política, en cuanto que para ellos la experiencia política será poco ventajosa.
[4] ÍD., *Ética a Nicómaco,* 1129 B 30.
[5] El dato está presente a partir de LEÓN XIII, *Inmortale Dei* (1885) 2.
[6] M. AURELIO, *Recuerdos,* VI, 30.

la excelencia de las virtudes la que permite al político dedicarse a la cosa pública con todo su ser, no por ganancia o poder, sino por el bien de quien se sirve y con la clara conciencia de que este bien está por encima de todo. «Entender y preservar el bien de la *polis* —escribe Aristóteles— es la mejor y más perfecta cosa» [7]; en otros términos, «nunca es lícito —afirman los padres conciliares— anteponer el propio interés al bien común» (GS 75).

Ello no significa que se exija a nuestros políticos un grado de perfección moral para que sean semidioses. Las virtudes son una dinámica y constante adhesión al bien, con todos los límites propios de la naturaleza humana y en el contexto en el que vivimos. Se exige la *dedicación* al bien personal y comunitario de forma auténtica y cotidiana, en el estilo de un verdadero y auténtico ministerio: «De hecho, la vuestra —precisó Juan Pablo II durante el Jubileo de los políticos— puede ser considerada como una verdadera y auténtica *vocación a la acción política*»[8]. Se exige vivir no *de la política,* como forma de ganancia, sino para la política, como nos recuerda Max Weber en su famosísimo *Politik als Beruf.* La política no puede y no debe ser nunca una fuente de ingresos, sino un servicio hecho a los demás con las weberianas *pasión, responsabilidad y previsión*[9]. Sobre este sólido fundamento se reconocen después, según las características del político y del contexto en el que vive, las demás actitudes por madurar.

A los políticos que responsablemente *se dedican al bien de la cosa pública,* el Concilio Vaticano II reserva su *estima* y su *elogio* (GS 75). La referencia asume aún más valor en el actual contexto si se piensa en el *pasotismo* con el que se juzga a la clase política. Son muchos los que condenan *a justos por pecadores,* no reconociendo a aquellos que viven la política inspirados por grandes referencias éticas y confortados por positivos y honestos resultados. Para ellos, al cansancio de la actividad política se suma la escasa o negativa consideración de los ciudadanos. Quien está verdaderamente dedicado *al bien común más grande* es reconocido con agradecimiento privada y públicamente, con la misma intensidad con la que se denigra a quien vive deshonestamente *de* la política.

[7] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* 1094 B 7.
[8] JUAN PABLO II, «Discorso del S. Padre per il Giubileo dei Governanti e dei Parlamentari»: *L'Osservatore Romano* (5-11-2000) 2.
[9] M. WEBER, *Politik als Beruf,* o.c., 184-216.

También el ciudadano está obligado a dedicarse al bien de la *polis.* Se recordará cuanto Pablo recomienda a los fieles de Roma: la sumisión a los poderes públicos, el compromiso por el bien, el pago de los impuestos, el temor y el respeto por la autoridad (Rom 13). Por cuanto el elenco refleje la mentalidad paulina, en términos de relación con el poder, sigue siendo válido y fundante el principio ético que lo inspira: los ciudadanos deben practicar estas virtudes porque la autoridad, derivada y ejercida según la voluntad de Dios, es *para tu bien (soì eis tò agathòn).* Así se perfila un edificio comunitario que se apoya en las *virtudes morales y sociales* de los ciudadanos y de los gobernantes, indispensables para la creación y el crecimiento de una *humanidad nueva* (GS 30).

17

LA COMPETENCIA EN LA ACTIVIDAD POLÍTICA

> «La política —decía Otto Bismark— es una ruin necesidad, que exige cualidades igualmente ruines y sólidas. Hay que tratar precisamente no con los mejores instintos de la naturaleza humana: codicias, ambiciones, hipocresías, envidias, celos, y con fuerzas vivas como son los intereses materiales. ¿Querríais tratar esta materia con el humilde ánimo del anacoreta? Quien no se sienta capacitado, que no se meta. Gloriarse, en política, de ser inhábiles pero honestos es pronunciar una estúpida blasfemia, es confesar que se es inhábiles y deshonestos. La primera honestidad de los hombres de Estado, cuando se sienten inhábiles, es retirarse, si quieren seguir siendo al menos honestos» [1].

La página de Bismark se comenta por sí sola, aunque hay que hacer una reflexión no tanto sobre los resultados de quien gobierna sin un mínimo de competencia, sino sobre la estrecha relación que une su madurez ética con sus capacidades técnicas y administrativas. El tema tiene raíces antiquísimas: desde Sócrates hasta Marco Aurelio, el ejercicio del poder va unido a una práctica atenta de las virtudes, acompañada de una distinguida profesionalidad. En la Edad Media todo se encaminaba a la obtención de un soberano cultural y moralmente preparado, tanto como para decir a Juan de Salisbury: *Rex illiteratus quasi asinus coronatus*[2].

El Vaticano II considera la *competencia* y la *experiencia absolutamente indispensables* para que los cristianos comprometidos en el campo sociopolítico logren realizar la justicia, la caridad y la paz (GS 72). Competencia y experiencia no sólo ayudan a quien se compromete en política por el bien común, sino que son indispensables en cuanto que el complejo mundo político puede encarnar la dimensión ética sólo en la medida en la que ésta orienta o transforma los procesos políticos desde su interior. Teorías y praxis, leyes y costumbres, mecanismos

[1] P. CHIMIENTI (ed.), *Bismark nei suoi ricordi e nei suoi pensieri* (Laterza, Bari 1902) 148-149.
[2] JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, 1159.

burocráticos y dinámicas institucionales, personas y grupos tienen que ser conocidos lo más posible, incluso en sus aspectos más diabólicos; de lo contrario, se corre el riesgo de terminar siendo los *inhábiles* de Bismark, que fácilmente se convierten también en deshonestos.

Un papel importante asume la burocracia, como apoyo técnico y organizado de la actividad política, en cuanto, como decía Weber, «el poder está, en primer lugar, en la vida cotidiana, administración»[3]. La burocracia representa aquel instrumento indispensable para que los gobernantes logren realizar el bien común de manera eficiente. Dada su delicada posición de puente de conjunción entre el proyecto y la actuación de las directrices políticas, especialmente con relación a los ciudadanos, la administración pública se ve tocada por diferentes vicios y virtudes. Desde el punto de vista ético, puede afirmarse en general que, por disposiciones legislativas y sobre todo por praxis, muchos de los déficit éticos de la clase política invalidan la burocracia misma; por tanto, los criterios de fondo para reformar la administración pública son los mismos que los de la clase política: dedicación al bien común, sentido de la legalidad y de la justicia, profesionalidad.

Por el contrario, la renovación exigida a la administración pública no puede estar motivada por una transferencia *tout court* del modelo empresarial. La introducción de motivados y circunscritos parámetros *empresariales* debe salvar la naturaleza específica de la administración pública: ésta es la *mano* de una *mente* y de un *corazón* políticos que no realizan el bien porque es conveniente en términos empresariales. El Estado no es una empresa, ni puede ni debe nunca serlo: el beneficio es uno de los fines de la empresa (el tercero tras la persona y el trabajo), por el contrario, para el Estado es el bien común. Por tanto, la administración pública puede y debe imitar a la empresa en los criterios de eficacia, pero sólo en la medida en la que realizan el bien común. Las intervenciones de *Welfare* a menudo también pueden ser *económicamente no convenientes,* pero obligadas, indispensables y no delegables totalmente en el sector privado: piénsese, por ejemplo, en el servicio sanitario y en la educación escolar[4].

[3] M. WEBER, *Wirtshaft und Gesellshaft,* o.c.; trad. it.: *Economia e politica,* I (Comunità, Milán 1998) 214.

[4] Cf. los arts. 27, 43 y 44 de la Constitución Española; C. M. MARTINI, *L'etica dello Stato Sociale, discorso alla Prima Conferenza nazionale della Sanità* (Roma, 24-11-1999).

18

LA COLABORACIÓN: CON QUIÉN Y PARA QUÉ FIN

La construcción de la *polis* es tarea que respecta no sólo a los creyentes, sino a todos. La colaboración no es sólo una necesidad dictada por el pluralismo cultural vigente, sino que es referencia ética general, porque nadie puede considerarse dueño absoluto de lo que pertenece a todos.

En esta óptica hay que mencionar el problema de la colaboración de los creyentes con los representantes de las ideologías. La confusión generada en la materia impone el máximo de claridad. La colaboración debe atenerse a los siguientes fundamentos éticos y criterios generales:

a) Iglesia y comunidad política

El Vaticano II, consciente de la herencia histórica y de la diversidad de sujetos y situaciones, ha querido definir la relación entre las dos comunidades con estas palabras sintéticas:

> «La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo» (GS 76).

Se trata de un principio general que debe ser aplicado a las situaciones de las Iglesias locales, especialmente en lo que se refiere a las formas de posibles colaboraciones, acuerdos, concordatos, proyectos comunes que la comunidad cristiana puede aceptar, sin olvidar que la Iglesia:

«No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición. Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas» (GS 76) [1].

b) La comunidad cristiana sujeto del discernimiento

Pablo VI consagró en términos extremadamente claros este principio:

«Corresponde a las comunidades cristianas analizar objetivamente la situación de sus países, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia, tal y como como se han elaborado a lo largo de la historia [...]

Corresponde a las comunidades cristianas discernir, con la ayuda del Espíritu Santo —en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad—, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideran de urgente necesidad en cada caso» (OA 4).

Las tipologías que el universo católico presenta en esta materia son amplísimas. Todas se mueven entre dos extremos que hay que evitar: la reducción, por un lado, de la misión cristiana a una acción sociopolítica y, por otra, la cerrazón de la comunidad en sí misma, nueva forma de una deletérea *fuga mundi* (cf. GS 42-44). El discernimiento no sólo es el lugar en el que se decide lo que ha de hacerse, sino que, ante todo, es el espacio de reflexión en el cual la comunidad se forma sobre cómo evangelizar el propio territorio, con el testimonio de justicia, caridad y paz, sobre su modo de colaborar, con los hombres de buena voluntad, en el espíritu del bien común, según el método propio del Magisterio Social de la Iglesia (Ver-Juzgar-Actuar [2]).

[1] Para una profundización histórica y teórica sobre la relación Iglesia-Estado véase el ya citado L. STURZO, *L'Église et l'État;* G. DELLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni tra Chiesa e Comunità politica* (AVE, Roma 1996).

[2] Cf. MM 246; GS 4; OA 4 y 42; SRS 1; CA 5, 43, 56-59.

El discernimiento comunitario está precedido y seguido del personal, que lleva a un compromiso del creyente individualmente en política. De hecho, en la medida en la que el discernimiento comunitario es auténtico hará surgir vocaciones laicales para el compromiso político.

A la comunidad cristiana en su conjunto corresponde una presencia en el campo sociopolítico según los criterios expresados, pero es de los fieles lacios la *tarea* y la *obligación* del apostolado del mundo social y político, del compromiso directo por la promoción del bien común *a nivel nacional e internacional* (cf. AA 13-14).

c) El desafío del diálogo con el mundo

No terminaremos nunca de apreciar la riqueza humana y teológica de la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam,* manifiesto programático de cuanto el nuevo pontífice esperaba del Concilio en curso, enseñanza sublime para comunidades y creyentes que, en el trabajo y en el compromiso social y político, entran en contacto con hombres y mujeres de otras culturas y religiones. Pablo VI propone a todos los católicos una praxis humilde, hecha de escucha del mundo, fundada en la «estima, simpatía, bondad», y que excluye toda «condena apriorística, polémica, ofensiva y habitual», toda «vanidad de inútil conversación», pero que mira al beneficio del interlocutor en el respeto de la dignidad y libertad de los demás, por una «más plena comunión de sentimientos y convicciones» (cf. ES III). Es con este tipo de diálogo como el conflicto amigo-enemigo comienza a transformarse positivamente en amigo-adversario.

Para que este diálogo se instaure es necesaria una distinción entre falsas doctrinas filosóficas y movimientos sociopolíticos, como explica sintéticamente Juan XXIII:

«Es completamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y el destino del universo y del hombre, y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías, porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza. Por lo demás, ¿quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fiel-

mente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación»[3].

d) La variedad de opciones personales y de partido

Una misma *fe cristiana puede llevar a compromisos diferentes* (cf. OA 50; GS 76). El Magisterio no afronta el problema de la representación política de los católicos, en la forma de un partido de inspiración cristiana, tal y como se ha producido y existe en algunas comunidades nacionales (un ejemplo por todos puede ser la *Democracia Cristiana* en Italia). Ello no quiere decir que los diferentes casos no estaban (y no están) presentes en la atención de los pastores, sino que la formación de una representación política es confiada a la autonomía de los laicos, en cuanto la Iglesia *no está unida a ningún sistema político.* De hecho, no existe ningún fiel o partido político o institución civil que pueda arrogarse el derecho de expresar y representar el pensamiento y la voluntad de la comunidad católica, tanto universal como local. De ello se deriva que no corresponde a la comunidad cristiana promover, legitimar o sostener partidos políticos, y que, además, los católicos comprometidos en una asociación política están obligados a una actitud de *respeto, comprensión y caridad* hacia los católicos con posiciones políticas diferentes (OA 50).

Aquí la reflexión ética se encuentra con el plano histórico y sigue siendo válido lo que escribía Sturzo en 1936:

> «La participación o la conquista del poder por parte de tales partidos, llamados católicos, y las diferentes posiciones hacia las corrientes socialistas o conversadoras o liberales, pone algunos problemas concretos, y no todos fáciles ni superables; el primero, el de un distanciamiento de la Jerarquía católica, en el sentido de la autonomía política del partido: lo que era necesario por un lado y por otro para no implicar en la responsabilidad de un partido a la Iglesia, ni minusvalorar la personalidad del partido frente a otros partidos y al Gobierno. El otro problema, relacionado esencialmente con el primero, se refiere a las directrices sociales y económicas; y bajo este aspecto no podía no producirse una especificación y división entre católicos conservadores y católicos democráticos o sociales»[4].

[3] PT 159, cita después retomada por PABLO VI, en OA 30.
[4] L. STURZO, *Scritti storico-politici* (Cinque Lune, Roma 1984) 33.

e) Los sujetos con los que colaborar

La especificación histórica entre católicos de centro-izquierda y católicos de centro-derecha se basa en el presupuesto de que no es posible excluir a priori formas de colaboración basándose en posiciones heredadas acríticamente por la historia pasada:

> «Por las razones expuestas, puede a veces suceder que ciertos contactos de orden práctico que hasta ahora parecían totalmente inútiles, hoy, por el contrario, sean realmente provechosos o se prevea que pueden llegar a serlo en el futuro. Pero determinar si tal momento ha llegado o no, y además establecer las formas y las etapas con las cuales deban realizarse estos contactos en orden a conseguir metas positivas en el campo económico y social o en el campo cultural o político, son decisiones que sólo puede dar la prudencia, virtud moderadora de todas las que rigen la vida humana, así en el plano individual como en la esfera social» (PT 160).

La prudencia del discernimiento llevará a los creyentes, individual o colectivamente, a establecer qué colaboración es posible, tanto con los representantes de la ideología liberal como con los de tradición marxista y a concretar el grado de compromiso en proyectos y estructuras basadas en estas ideologías, una vez asegurados los valores, sobre todo de *libertad,* de *responsabilidad* y de *apertura a lo espiritual,* que garantizan el desarrollo integral del hombre (cf. OA 31-35).

Permanece invariable la prohibición de colaborar y participar en los grupos masónicos. Desde el pronunciamiento de León XIII, en la encíclica *Humanum genus* de 1884, la Iglesia ha expresado dicha prohibición por razones teóricas y prácticas, considerando la masonería fundada en presupuestos filosóficos y morales contrarios a la doctrina católica. Incluso si se constatan actitudes favorables de algunas logias hacia la Iglesia, permanece el *juicio negativo* sobre ella, el veto de inscripción a cualquier logia, «el estado de pecado grave y la prohibición de acceder a la santa comunión» para aquellos que pertenezcan a ella[5].

Teniendo su origen en la irreconciabilidad teórica, la normativa se extiende al plano político en cuanto que no es posible colaborar con

[5] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre la Masonería* (26-11-1983). Véase también EDITORIAL, «La Chiesa e la Masonería oggi», a.c., 217-227; «Cattolicesimo e masonería: due sfere concentriche?», a.c., 531-534; C. PALERMO, *Il quarto livello...*, o.c.

quien sigue un modelo de sociedad mecanicista, en el que la confianza absoluta en los poderes de la razón excluye toda referencia a lo trascendente. Al aspecto de proyecto se añade —*last but not least*— el problema político del secretismo de las logias y de su presencia dentro de los sistemas democráticos[6].

Un Estado democrático, en cuanto Estado de derecho fundado en sólidos principios éticos, no puede ni debe tolerar grupos que trabajen en secreto, a menudo con lógicas que son la negación teórica y práctica de aquel bien común entendido como armonía social al que todos individual y socialmente contribuyen abierta y sinceramente. La historia de la masonería nos ha demostrado cómo a menudo su praxis política no sólo es secreta sino autónoma e independiente de la autoridad política, que es el primer y sumo garante de la promoción del bien común.

f) El testimonio específico de los creyentes comprometidos en política

A menudo se oye recomendar la honestidad y la justicia a los políticos creyentes como testimonio específico al que están obligados, en virtud de su fe. Esta posición es francamente inaceptable. La honestidad y la justicia son virtudes que deben distinguir a todos los ciudadanos de la *polis*, sin exclusión de nadie. No porque sea creyente, sino porque es ciudadano como los demás, y entre los demás está obligado a no robar dinero público, a no arrogarse diabólicamente el poder, a promover la justicia y la caridad, etc. Lo específico del cristiano en política tiene por el contrario otras peculiaridades.

El punto de partida es considerar la doble ciudadanía: el evangélico *estar en el mundo pero no ser del mundo* lleva a *vivir en la propia patria como forasteros*. Los creyentes siempre deben ser conscientes de esperar *cielos nuevos y tierra nueva*. Sin embargo, tal espera no debe «debilitar, sino más bien estimular la solicitud en el trabajo relativo a la tierra presente» [7]. No ha desaparecido completamente aquella acusación, a menudo fundada, del *cristiano* como *mal ciudadano*, como escribía

[6] Véase el art. 22 de la Constitución Española.

[7] Cf. Jn 15-17; «Discurso a Diogneto», en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos*, o.c., 357; GS 39.

Rousseau[8]; acusación que es negada tanto teórica como prácticamente predescubriendo las raíces profundas del compromiso social y político de los creyentes.

Comprometerse en la *polis* porque se está inspirado por la fe no significa absolutamente reducir la fe a ideología. La fe está por encima de toda ideología y la valora con un criterio propio. En un clima de sano y maduro diálogo, los creyentes comprometidos en política deben presentar la propia fe sin desnaturalizarla de la referencia trascendente, viviéndola como un humilde interrogante para los no creyentes, especialmente de aquellos formados en saberes ideológicos. Quien sigue a Cristo sabe bien que, si no existe ninguna *verdad última* para guiar y orientar la acción política, entonces la política fácilmente puede ser instrumentalizada para *los fines de poder* (CA 46).

[8] J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social; ou Principes du droit politique* (1762); trad. esp.: *El Contrato Social* (Espasa-Calpe, Madrid 1998).

19

LA PARTICIPACIÓN EN LA VIDA DE LA «POLIS»

La clara exposición conciliar pone en segundo lugar, tras el empeño educativo, la participación de los ciudadanos en la vida pública. Ninguno tiene derecho a encerrarse en una *áurea de soledad,* sino que todos, educativamente motivados, deben *aceptar las dificultades* de la vida social, asumir las responsabilidades propias, según las propias capacidades, y participar en la vida pública en un *clima de verdadera libertad.*

La participación libre y activa se expresa de muchos modos: se parte del derecho-deber del voto para llegar a la presencia en las estructuras institucionales y políticas —los primeros entre éstas los partidos (cf. GS 75)—, con el fin de realizar mejor y más plenamente el bien común.

Sobre el tema de la participación activa y responsable de los ciudadanos, por obvias razones históricas, el consenso es casi unánime: no se puede pensar en una sana y justa comunidad política si no en la medida en la que todos puedan participar.

Los problemas nacen no de la afirmación del principio general, sino en el análisis de las praxis políticas que, aun profesando abiertamente la participación de los ciudadanos, obtienen escasísimos resultados en la materia.

El Magisterio eclesial pone una inseparable relación entre educación y participación política. Sólo quien es educado a la vida de la *polis* participa consciente y plenamente, según las propias capacidades, en su gobierno y en su crecimiento. En esta óptica se comprende la constante referencia al cultivo de las *virtudes morales y sociales* en todos los ciudadanos.

Para *contribuir al bien común* se parte de la coherencia personal y cotidiana. El primer signo de la participación está en la praxis pública de cada uno. El Concilio pone de manifiesto una plaga social muy difundida:

> «Hay quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero en realidad viven siempre como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales. No sólo esto; en varios países son muchos los que menosprecian las leyes y las normas sociales. No pocos, con diversos subterfugios y fraudes, no tienen reparo en soslayar los impuestos justos u otros deberes para con la sociedad. Algunos subestiman ciertas normas de la vida social; por ejemplo, las referentes a la higiene o las normas de la circulación, sin preocuparse de que su descuido pone en peligro la vida propia y la vida del prójimo» (GS 30).

El abanico de los que no tienen *ningún cuidado* de la sociedad, llegando a ser *bestias,* como diría Aristóteles [1], presenta diferentes tipologías: desde las pequeñas infracciones e incoherencias a los grandes problemas del crimen organizado. Para todos puede afirmarse que la dedicación a la *polis* se *recupera* con procesos educativos continuos.

En particular, quien niega la necesidad y normas de la sociedad de manera grave debe ser condenado, pero la condena y la detención (o las penas alternativas) son estériles para la persona y la sociedad si no van acompañadas de una reeducación. Lo sabe bien quien lucha siempre por el valor reeducativo de la pena: aquellos que por diferentes razones se han excluido del contexto social, con una praxis *desviada,* no pueden ser olvidados en las instituciones penitenciarias, sino que deben ser gradual y efectivamente reinsertados en la *polis,* una vez que el proceso de reeducación haya dado los frutos propuestos. Es responsabilidad de la autoridad política promover y comprobar las actuaciones prácticas de estas indicaciones éticas, generalmente presentes en las constituciones [2].

Entre aquellos que no se dedican a la *polis,* ni participan con virtud, existe una figura social muy refinada y sutil, también peligrosa y dañina: el *free rider,* descrito en la famosa paradoja de Olson [3]. Se trata del *libre bateador* que, sobre todo en los grupos más amplios, descarga en los demás el peso de la participación activa en los procesos y se beneficia gratuitamente de los frutos del trabajo de aquéllos. Las sociedades desde siempre han tenido que enfrentarse con quien se sirve de los demás para sus propios intereses. La novedad de la tesis moderna con-

[1] ARISTÓTELES, *Política,* 1253 a 3-6.
[2] Véase el art. 25, par. 2.º de la Constitución Española; C. M. MARTINI, *Sulla giustizia,* o.c., cap. II.
[3] Cf. M. OLSON, *The Logia of Collective Action...,* o.c.; trad. it.: *La logica dell'azione collettiva. I beni pubblici e la teoria dei gruppi* (Feltrinelli, Milán 1983), caps. I y II.

siste en consagrar esta acción como la más racional. De ello se deriva, por tanto, una oposición entre racionalidad individual y racionalidad colectiva: el interés de los individuos es contrario al interés común; por consiguiente, la actitud del *free rider* es aceptable éticamente.

La confutación de la tesis, a este punto, no es muy difícil. Se basa en las claves éticas ya afrontadas, y que recuerdo sintéticamente: *a)* el interés o bien común radica en el bien de la persona, está en consonancia con éste, no en oposición, y en parte es su perfección en cuanto mejora la relacionalidad, dimensión fundante e integrante de la persona humana; *b)* el bien común sin duda es *superior* al privado, pero nunca en contradicción radical con éste; *c)* el bien común se puede y debe realizarse con el apoyo de todos, sin excluir a nadie, según las capacidades de cada uno; *d)* quien no hace su parte daña a la comunidad *tanto como,* aunque de forma diferente y menos violenta, aquel que se opone o destruye la sociedad; *e)* la sociedad tiene derecho-deber de utilizar formas particulares de coerción hacia los *free rider* de todo tipo; *f)* en particular tienen que ser castigados con extrema dureza aquellos gobernantes que se comportan como *free rider,* incluso de manera oculta.

En una palabra, la actitud del *free rider* es la que los estudiantes de Lorenzo Milani estigmatizaron como avaro:

> «Después enseñando aprendí muchas cosas. He aprendido que el problema de los demás es igual al mío. Hacer esto todos juntos es política. Hacerlo solos es avaricia» [4].

Recordemos un último fenómeno entre las formas de no participación activa en la vida social y política: la *delegación en blanco.* Se trata de la praxis de diferentes ciudadanos, en algunos contextos históricos de una considerable mayoría, que limita la propia participación sólo al voto, no siempre vivido como *instrumento* para promover el bien común, sino sólo como medio para consolidar prácticas caciquiles y corruptas [5]. También en el caso en que el voto fuese vivido éticamente, eligiendo los candidatos más virtuosos y competitivos, si no va acompañado de un compromiso de participación, éste se transforma-

[4] SCUOLA DI BARBIANA, *Lettera ad una professoressa* (LEF, Florencia 1967) 14; trad. esp.: *Carta a una maestra* (PPC, Madrid 1998).
[5] Cf. GS 75; CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese* (1981) 33-34; el art. 23 de la Constitución Española.

ría fácilmente en una *delegación en blanco.* La dificultad de los compromisos éticos de los responsables de la cosa pública impone a los ciudadanos participar, en diferentes formas y lugares, para expresar a los políticos propuestas culturales y operativas, apoyo humano y político, control ético sobre los programas, los medios y los resultados.

Sin embargo, sucede también que la falta de participación no sólo es imputable a la inmadurez política de los ciudadanos, sino que tiene que ser achacada también a los perversos mecanismos en virtud de los cuales muchos gobiernos corruptos han excluido a los ciudadanos de una participación activa, tanto en fase de elaboración política como de control social e institucional de su actuación.

20

LA VIGILANCIA SOBRE EL QUE GOBIERNA

Cada sistema político debe la garantía de legitimidad y coherencia a sus principios inspiradores, a la presencia y plena funcionalidad de los sistemas de control: en primer lugar, al judicial y, en segundo, a todos aquellos *lugares* que permiten a los ciudadanos intervenir, contribuir y controlar los procesos políticos. Las experiencias realizadas en esta materia son muchas: partidos con una fuerte participación en la base, comisiones institucionales abiertas, varios tipos de consultas de los elementos sociales (proposiciones de ley, referenda, peticiones), oficina del defensor del pueblo...

El principio ético inspirador de todos estos instrumentos e iniciativas puede considerarse, con razón, la *vigilancia.* Las responsabilidades políticas, por su gravedad y dificultad, necesitan ser constantemente sometidas a una asidua y firme *vigilancia.*

Participar en los diferentes *lugares de control* de la actuación de los políticos entra dentro de los deberes de todo buen ciudadano, que siente la *polis* como *suya* y contribuye a su crecimiento al tiempo que comprende su desarrollo. Los lugares de control, si no planteados reductivamente como *tribunales civiles,* también son ocasión de crecimiento político, en el que los ciudadanos hacen experiencia directa de cuanto pueden contribuir al bien común.

Una vigilancia particular hay que ponerla en los procesos de corrupción. A pesar de las diferentes proclamas y compromisos oficiales contra la corrupción —piénsese en diferentes convenciones nacionales e internacionales[1]—, el comienzo del nuevo milenio ha vuelto a centrar la atención de la opinión pública en casos como el de la llamada *tan-*

[1] Por ejemplo, véase el *Foreign Corrupt Practices Act,* firmado por Estados Unidos en 1989; la convención OECD, *Recommendation of the Council of the OECD on Bribery in International Business Transactions* (París 1994); UNIÓN EUROPEA, *Project de protocolo à la convention relative à la protection des intéréts financiers des Communautés européennes* (Bruselas, 8-12-1995); la ley italiana n.300, de 29-9-2000.

gentopoli italiana, la corrupción del grupo de Helmut Khol en Alemania, de Ezer Weizman en Israel, de políticos en países en vías de desarrollo, etc. Una reflexión ética presupone siempre un análisis del fenómeno que no se reduzca a la condena del comportamiento, sino que encuentre las causas y los *déficit* éticos por afrontar.

La corrupción, auténtico *vicio* por sus múltiples formas, se presenta tan asentada hasta convertirse en una auténtica *estructura de pecado*[2]. Me refiero no a los casos individuales de políticos o funcionarios públicos que se apropian indebidamente de dinero o de recursos públicos, sino a un sistema general, caracterizado por factores como:

— el número relevante de reatos de corrupción, chanchullos, desfalcos, abuso de poder, violación de la ley de la financiación pública de los partidos, receptación;

— la expansión de la corrupción hasta los niveles periféricos de la administración estatal;

— el incremento del poder de personas y grupos centralizadores y corruptos *(partidocracia),* a menudo colusorios con las diferentes mafias;

— el agotamiento de los sistemas de control y la corrupción de los jueces;

— la sumisión de la administración pública, obtenida por diferentes medios;

— el voto obtenido por contraprestaciones o intimidación;

— el intento de cobertura legislativa al sistema corrupto;

— una creciente mentalidad pública y privada que no considera estos reatos graves en sí, sino a menudo necesarios e incancelables.

La respuesta que debe darse a esta *estructura de pecado* es doble: educativa y legislativa.

[2] Cf. SRS 36-38. Para un análisis sobre el problema de la corrupción véase CÁMARA DE LOS DIPUTADOS, *La lotta alla corruzione* (Laterza, Bari 1998); AA.VV., «Corruzione e politica in Europa», a.c., 67-142; U. E. SAVONA - L. MEZZANOTTE, *La corruzione in Europa,* o.c.

a) La respuesta educativa

Si muchos (ciudadanos, políticos y burócratas) están afectados por el vicio de la corrupción, la causa hay que buscarla, sobre todo, en su formación en la vida virtuosa de la *polis.* Uno se hace ciudadano con una seria formación, de tal modo que, si en una sociedad se detecta un cáncer de corrupción, es necesario combatirlo precisamente mediante una cura formativa, para que pueda así renovarse. No es necesario que volvamos a repetirlo.

Por el contrario, se trata de detenerse en un dato hasta ahora descuidado: el valor del *exemplum.* En vez de toparnos con quien cree y trabaja por el *más grande de los bienes,* el común, nos encontramos a menudo con políticos y burócratas dignos sucesores de Acab de Samaria. El poder es utilizado para enriquecerse, usurpando a los muchos Nabot, y el tejido social, ya precario por su débil formación, resulta fácilmente vulnerable a la corrupción.

> «Si en la mente de los ciudadanos —escribía Sturzo ya en 1958— ha penetrado la idea de que para despachar un negocio es necesario el sobre o el porcentaje para el cuidadoso intermediario, debe concluirse que las historias circulantes de boca en boca no son todas inventadas. Son demasiado detalladas para ser sólo fanfarronerías, insinuaciones, sospechas, indicios o apariencias. ¿Qué hacen en los pasillos y en las antesalas de los ministerios y por las escaleras ciertas personas que ya conocen los conserjes? ¿Por qué no desalojar los ambulacros? ¡Limpieza! ¡Limpieza moral, política y administrativa! Sólo así podrán los partidos presentarse ante los electores de manera digna para obtener los votos; no haciendo valer los favores hechos a categorías y grupos; no con promesas personales de puestos y de promociones, sino sólo en nombre de los intereses de la comunidad nacional, del pueblo italiano; en definitiva, de la Patria; porque la moralización de la vida pública es el mejor servicio que pueda hacerse a nuestra Patria»[3].

Sin embargo, la vigilancia, a pesar de las evidentes dificultades, corresponde a los ciudadanos. Cuando la corrupción comienza a calar también en los organismos institucionales de control, ellos son los únicos que ejercen vigilancia y operan para que ésta provoque cambios políticos e institucionales, a partir del ejercicio del «libre voto para la promoción del bien común» (GS 75).

[3] Escrito del 2 de enero de 1958, recogido en G. DE ROSA, *Luigi Sturzo,* o.c., 467.

Es honesto no cargar con toda la responsabilidad a los ciudadanos, especialmente cuando quien ha tenido y tiene responsabilidad educativa en la formación de las virtudes políticas ha callado frecuentemente, abdicado o dado un testimonio contrario. Me refiero al papel de las comunidades cristianas y al de los intelectuales.

Habiéndonos referido ya ampliamente a las primeras, pretendemos ahora aludir a los segundos y, de manera particular, a la *función crítica* por ellos ejercida. La famosa lección de Gramsci constituye aún un punto de referencia para el papel del intelectual, especialmente en el plano político:

> «Todos los hombres son intelectuales [...] pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales. (El hecho de que alguien, en algún momento, se fría dos huevos o se cosa un roto de la chaqueta, no significa que todos sean cocineros o sastres.) Cuando se distingue entre intelectuales y no-intelectuales nos referimos sólo a la inmediata función social de la categoría profesional de los intelectuales, es decir, se tiene en cuenta la dirección sobre la que gravita el peso mayor de la actividad específica profesional, si en la elaboración intelectual o en el esfuerzo muscular-nervioso. Esto significa que se puede hablar de intelectuales, no se puede hablar de no-intelectuales, ya que los no-intelectuales no existen»[4].

Las consideraciones de Gramsci ponen de manifiesto la necesidad de personas preparadas culturalmente, pero, al mismo tiempo, capaces de mediar los contenidos para el pueblo y capaces también de proyectar y realizar actividades inspiradas por tales contenidos: sin duda, es importante que los intelectuales se adhieran a los programas políticos, *se confundan* en la sociedad civil, «se conviertan y se sientan parte integrante de ésta»[5]. Gracias al indispensable servicio prestado por los medios de comunicación social, no faltan los ámbitos políticos de reflexión y crítica; por el contrario, escasean análisis libres de intereses y lógicas partidistas, que tiendan a formar interlocutores, a ofrecer instrumentos para interpretar la complejidad política, concentrándose en contenidos y programas de elevado perfil.

[4] A. GRAMSCI, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* (Einaudi, Turín 1949) 6.
[5] ÍD., «Il Mezzogiorno e la rivoluzione socialista», en R. VILLARI, *Il Sud nella storia d'Italia* (Laterza, Roma-Bari 1981) 471.

b) La respuesta legislativa

La corrupción representa un fenómeno gravísimo y, como tal, debe ser castigada. La mentalidad corriente y la misma *mens* legislativa no tienen ninguna duda en admitir la gravedad de reatos como el tráfico de drogas, de armas y de clandestinos, la usura, el contrabando, la prostitución, la extorsión, cuya relevancia penal aumenta si se practica dentro de una asociación (para delinquir) e incluso con intimidación. No siempre ocurre lo mismo para los reatos de corrupción de los administradores públicos, los cuales no sólo determinan ingentes daños morales, sino que crean y consolidan un sistema no muy diferente de lo que comúnmente se define como *mafia*. Por este motivo, se exigen las mismas penas que son aplicadas por delitos relativos al crimen organizado.

Por el contrario, se siguen dando, como afirmó en su día Juan Pablo II,

> «iniciativas de individuos y de grupos organizados que no dejan de transgredir la ley atentando contra la vida y los bienes de los demás, y también se organizan para obtener modificaciones en el ordenamiento en función de los propios intereses, más allá de los principios éticos y de la consideración del bien común. Igualmente se ve minada la raíz de la segura y pacífica convivencia»[6].

Considerar a los reatos de corrupción moralmente graves, en el Magisterio de la Iglesia, se basa en la convicción de que sustraer dinero y otros recursos públicos penaliza *sobre todo a los pobres,* no ofreciéndoles aquellos *bienes y servicios indispensables para el desarrollo de la persona*[7]. En el plano local, como en el internacional, la historia de Acab y Nabot nos empuja a decir que todo abuso de poder siempre es, directa o indirectamente, un daño a los pobres. «Cuántos son asesinados para que vosotros dispongáis de lo que os gusta», advierte Ambrosio dirigiéndose a los ricos y potentes Acab de todos los tiempos[8].

¿Nos llevará el endurecimiento de las penas a debelar el fenómeno de la corrupción? Ciertamente no. La corrupción, en cuanto vicio, es una tentación constante, y ninguna persona sabia sueña un paraíso en

[6] JUAN PABLO II, «Discorso all'Associazione Nazionale Magistrati»: *L'Osservatore Romano* (1-4-1981) 471.
[7] ÍD., *Dalla giustizia di ciascuno nasce la pace di tutti* (1998) 5.
[8] SAN AMBROSIO, *De Nabuthe Israelita,* 5,20.

tierra con ciudadanos con sólo virtud y ningún vicio. Pero, si bien el fenómeno nunca será completamente debelado, las buenas leyes y una sana educación política podrán, al menos, reconducirlo a una dimensión más reducida.

El profeta Elías logró convertir a Acab, y éste se humilló delante de Dios reconociendo sus propias perversidades. Dedicación, competencia, colaboración, participación, vigilancia son las virtudes posibles, son la *sobria necesidad de la mente*[9], como enseña Ambrosio, que permite a la comunidad política ser un lugar habitable y amable. Un lugar feliz.

[9] Ibíd., 14,62.

CONCLUSIONES

Avidez y ejercicio corrupto del poder eran una misma cosa en Acab. El profeta Elías, amonestándolo, le recuerda sus deberes hacia los demás y hacia Dios; lo invita a no *venderse* a la mala política como al *todo* de su existencia.

La política no es todo. Lo expresó muy bien Albert Camus, en una conferencia pronunciada en Nueva York en 1946:

> «La política debe, en cuanto sea posible, ser reconducida a sus justos límites. Su fin no debe ser ofrecernos un evangelio o un catecismo, ni moral ni político [...] El papel de la política es tenernos en orden la casa, no ocuparse de nuestras cuestiones íntimas»[1].

La política no es todo. Por dos motivos:

— *Desde el punto de vista antropológico:* la persona nunca es *unidimensional* y, por tanto, quien absolutiza su dimensión relacional en la *polis* no sólo incide negativamente en su contexto social, sino que también se hace daño a sí mismo. La psicología enseña que *cultivarse* en una única dimensión constitutiva es fuente de malestar, que también degenera en formas patológicas.

— *Desde el punto de vista del compromiso personal:* la actividad política ciertamente es una *manera exigente* de vivir el compromiso cristiano al *servicio de los demás, pero no es la única.* En otras palabras, no podemos hacer de la política un absoluto —como por ejemplo en el totalitarismo—, ni mucho menos convertirla o practicarla como realidad *agobiante* (cf. OA 46); piénsese en los que viven sólo de política. En términos aristotélicos diremos que el compromiso político es el *justo medio (mesótes)* entre negar la dimensión relacional y absolutizarla. Y, como toda virtud, tal compromiso exige el crecimiento y compromisos personales: no existen medidas estándar, aplicables indiscriminadamente en los diferentes períodos históricos y en las diferentes

[1] A. Camus, «La crisi dell'uomo (1946)»: *L'informazione bibliografica* 2 (1995) 192.

situaciones sociales, para establecer el límite entre un auténtico compromiso político y su fanática absolutización.

La política no es *todo,* pero *sirve al todo.* Pablo VI circunscribe su función a *resolver todo problema,* en *dar soluciones a las relaciones entre los hombres,* en realizar las condiciones constitutivas del bien común, en *tener en orden la casa,* como diría Camus. El suyo es un servicio noble y virtuoso, necesario y precioso, indispensable e insustituible. Toda persona, en su entereza relacional, tiene necesidad del servicio en la política. Incluso la intimidad de la propia relación con Dios, la intimidad entre un hombre y una mujer, de la vida amistosa necesitan de la estructura política, en cuanto éstas dependen *también,* y en algunos aspectos *exclusivamente,* de las condiciones de bien común que la autoridad política realiza. ¿Alimento, trabajo, casa, educación pública, estándares culturales, clima de justicia y de paz, libertad religiosa, crecimiento económico, etc., no inciden considerablemente en la serenidad de la propia intimidad? Y estas cosas, ¿a quién hay que *exigirlas* si no a la *política?* ¿No fue la *política* la que privó a Nabot de su vida (y de su viña)?

De este modo no se hace otra cosa que recuperar la estrecha relación entre actividad política y grado de felicidad de los ciudadanos, del que el discurso aristotélico representa su primer fundamento:

> «Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud, pues acaso así consideraremos mejor lo referente a la felicidad. Y parece también que el que es de veras político se ocupa sobre todo de ella, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes»[2].

Para Aristóteles, las virtudes éticas son inculcadas en la persona humana a través de procesos que por su eficacia dependen de un ambiente político-institucional adecuado. Quien gobierna tendrá que crear instituciones aptas para aprender y practicar las virtudes. En este sentido el fin principal de la política es imprimir un cierto carácter en los ciudadanos, es decir, hacerlos buenos *(agathói)* y capaces de acciones bellas *(kalá),* indispensables para obtener la felicidad. Así se pone de manifiesto la estrecha relación entre política y felicidad personal: ésta es fruto de una vida conforme a virtud en una *polis* que proteja,

[2] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* 1102 a 5-10.

realice y gobierne los medios necesarios para alcanzarla, con particular referencia a la educación *(paidéia)* y al cuadro legislativo (la parte *nomotética* de la ciencia política)[3].

La felicidad es actividad *(enérgheia)* que comporta un compromiso serio y constante —se puede decir, una auténtica *lucha*— contra todas las perversiones personales y políticas, contra todo lo que nace en la concupiscencia y animosidad personales y se asienta en la *polis.* Una lucha exenta, como afirmaba Pío XI, de toda violencia y odio, convertida en *honesta discusión, fundada en la búsqueda de la justicia,* una forma de la lucha existencial entre el ser *para* el bien, por Dios y el ser *contra* el bien, contra Dios, testimoniada no sólo en la Escritura, sino en tantísimos textos religiosos (cf. QA 113; CA 14).

Esto podría ser un modo para dar al compromiso político su justo papel, evitando todo extremismo y considerándolo parte vital de una persona, que se compromete auténticamente y lucha con pasión en la realización del bien y para conseguir la felicidad, en armonía consigo misma, con los demás, con la creación y, para quien cree, con Dios.

Sigue siendo memorable cuanto decía Luigi Sturzo en una conferencia en Nápoles, en 1902, sobre el tema de la lucha que implica tanto el plano personal como el social. Es una página programática entre las más bellas y sintéticas de los creyentes comprometidos en política con el corazón y con la mente:

> «Nosotros, señores, tenemos dos términos delante: el proyecto de la sociedad que es relativo a nosotros y la consecución individual del bien que nos lleve hacia el absoluto; por esto luchamos.
>
> Si en la sociedad no existiese la resistencia del bien frente al mal, de los elementos de equilibrio frente aquellos de desequilibrio, del amor contra el egoísmo, de la verdad contra el error, no existirían ni luchas, ni vida, ni progreso. Estamos ávidos de la necesidad indefinida de bien a esta lucha ímproba, asidua, prolongada, dentro de nuestro espíritu y en el eje de la vida social. Estamos convencidos de que nuestra lucha, suscitando las energías, determinará el bien de la historia, y las páginas de ésta están llenas de santos ideales, viven de la vida de grandes hombres, de los sacrificios y de los heroísmos de pensamiento y de acción, de la vitalidad del bien, que es la luz junto a las tinieblas de muchos errores y de muchos males.
>
> Pero si el término de nuestros esfuerzos, la corona de nuestra victoria tuviese que ser un absoluto aunque indefinido, pero marcado en

[3] Ibíd., 1099 b 30-34; 1103 b 1-25; 1141 b; véase también E. VOEGELIN, *Ordine e Storia. La filosofia politica di Aristotele,* o.c., cap.II.

los límites del tiempo y del espacio; si todo el bien indefinida y progresivamente, sí, pero todo el bien se realizase aquí abajo y toda la verdad se transformase en la realidad siguiente a lo contingente, nosotros dejaríamos de ser hombres racionales, de aspirar al infinito; seríamos una especie de infinito relativo (un absurdo) y el bien social limitaría nuestra existencia en un hecho. Circunscritos a la tierra, o todo tendría que convertirse en nuestra felicidad personal o nosotros deberíamos de ser absorbidos en la felicidad colectiva; el límite o de nosotros mismos o de la sociedad nos quitaría la fuerza indefinida de la vida y la realidad de la felicidad... El contraste del límite de lo real con el infinito del ideal nos haría caer en la aniquilación; Nietzsche tendría razón.

Más alta es la finalidad de nuestros esfuerzos, aun teniendo como objetivo necesario nosotros y la sociedad; y al discutir lo relativo dirigimos la mirada al absoluto y también en el extremo estado de miseria y de infelicidad exclamaríamos con Job: *creo que resucitaré y con mi mismo cuerpo veré al Dios Salvador;* hacia tal finalidad la sociedad realiza sus destinos.

La revelación cristiana nos predice dos momentos-límite en la vigilia del fin del mundo, antes de que el absoluto juicio haga justicia a nosotros y a toda la historia de la humanidad, para asignar a cada uno de nosotros el absoluto del premio y de la pena; estos momentos-límite están designados por dos profecías sociales-morales. La primera: *y serán un solo rebaño y tendrán un solo pastor,* la máxima de la armonía social religiosa; la segunda: *vendrá el Anticristo y atraerá a los hombres para que lo sigan, hasta llegar a seducir si fuese posible también a los elegidos,* la máxima del desequilibrio social religioso; cuyo choque formidable, fatal, indica el extremo límite del progreso humano y religioso, la más violenta reacción del mal contra el bien... Y después vendrán los cielos nuevos y la tierra nueva: *erunt coeli novi et terra nova»*[4].

[4] L. STURZO, *Sintesi Sociale* (Zanichelli, Bolonia 1961) 24-56. El tema es afrontado en perspectiva eclesial en *Chiesa e Stato,* o.c., 153.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «ENSAYO DE ÉTICA POLÍTICA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 22 DE JUNIO DEL AÑO 2005, FESTIVIDAD DE SANTO TOMÁS MORO, MÁRTIR, EN LOS TALLERES DE TORÁN, S. A. JULIO PALACIOS, 12. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI