

# IGLESIA Y DEMOCRACIA

FERNANDO MORENO VALENCIA

El trabajo del profesor Moreno se inscribe en una línea temática de particular interés hoy en día, al revisar históricamente la actitud de la Iglesia Católica frente a "la cuestión de la democracia".

En una primera etapa —que va desde fines del siglo XVII hasta fines del XIX— Fernando Moreno señala que se da una actitud de cierta desconfianza de la Iglesia frente a los fenómenos democráticos. Más tarde viene un período en que la democracia es valorada indirectamente a través de pronunciamientos magisteriales sobre asuntos de orden social.

Finalmente el autor analiza un tercer momento —el que concibe como una prolongación del segundo— que identifica como un tiempo en que la Iglesia —aunque no reivindica un tipo particular de institucionalidad— sí consagra la democracia a nivel de los valores y actitudes sociales más fundamentales. Este último momento a través de documentos emanados en los pontificados de Pío XII, Juan XXIII, Paulo VI y Juan Pablo II.

**Fernando Moreno Valencia es Doctor en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesor de los Institutos de Ciencias Política y Filosofía de la Universidad Católica de Chile.**

Si revisamos históricamente la actitud de la Iglesia Católica frente a la cuestión de la democracia, nos encontramos con tres momentos característicos.

El primero, que va desde fines del siglo XVIII hasta la última década del XIX —al darse a conocer la Encíclica *Rerum Novarum* (1891)—, extendiéndose incluso al pontificado de Pío XI (1922-1939). Se trata de un período de cierta desconfianza por parte de la Iglesia, dado el carácter rousseauiano, iluminista y revolucionario de aquella. En esta perspectiva, la democracia es vista como sinónimo de sedición, de libertinaje y de liberalismo de la razón.

Posiblemente quien mejor precisó esa relación fue el Papa Pío XII, en su radiomensaje de Navidad de 1944: "En contraposición a esta democracia basada en el pueblo —dice—, la que sólo se apoya en la masa, se corrompe como democracia. La libertad queda transformada en una pretensión tiránica de darle libre curso a los impulsos y a los apetitos humanos... la igualdad degenera en una

nivelación mecánica, en una uniformidad monocroma. Sólo sobreviven, de una parte, las víctimas engañadas por el espejismo aparente de una democracia... y, de otra, los explotadores más numerosos que han sabido, mediante la fuerza del dinero o de la organización, asegurarse sobre los demás una posición privilegiada e incluso del mismo poder”.

La distinción que hace el Papa entre pueblo y masa es capital. El pueblo tiene existencia orgánica, unidad y coherencia; allí donde la masa no es sino agregado, o “disgregado”, carente de algún principio que le dé cohesión y unidad. El pueblo es como la materia propia de la democracia, en cuanto su unidad se presta para la promoción de la articulación racional de las libertades en base a la ley que es característico de aquélla. El pueblo es comunión (Koinonia) y comunidad; es vivencia común unificante; es experiencia de un mismo peregrinar histórico; es memoria de un mismo pasado; es expectativa de un futuro común.

Por otra parte, Pío XII se refiere a la libertad y a la igualdad, las que efectivamente están en juego en la concepción revolucionaria de la democracia. Aquí, sin embargo, la primera ha degenerado en libertinaje y la segunda se ha convertido en igualitarismo nivelador, en una “uniformidad monocroma”, similar a la de la colmena. El libertinaje es la corrupción de lo que constituye, a la vez, el “alimento” de la democracia y su razón de ser: el ejercicio de las libertades. Es la corrupción de aquello que de mejor hay en la democracia (**corruptio optima pessima**).

En cualquier caso, la degradación de la democracia se traduce en explotación del hombre. Explotación no del “sistema”, sino de “explotadores” muy concretos, los que han sabido “maniobrar” para llegar a posiciones de privilegio y aun a controlar el poder social y político. Se ve aflorar aquí el tema del totalitarismo, denunciado con igual vigor por el mismo Pío XII, así como por su antecesor Pío XI, autor de tres encíclicas claves que denuncian sucesivamente el totalitarismo fascista (**Non abbiamo bisogno, 1931**), el totalitarismo nacionalsocialista (**Mit brennender sorge, 1936**), y el comunista (**Divini Redemptoris, 1937**).

Un segundo “momento” es el de la valoración implícita o indirecta de la democracia por parte del magisterio social de la Iglesia. Es importante destacar aquí, en primer lugar, la concepción que la Iglesia tiene del hombre, puesto que la defensa de la democracia no es en definitiva sino la defensa de éste, llevada a cabo, en este caso, por un encargo sobrenatural.

Defender la democracia es proteger al hombre, que es una criatura de Dios, hecho a imagen y semejanza suya (**Génesis I, 26**) llamado a la filiación divina, y que es al mismo tiempo una **persona**, es decir, un

universo de naturaleza espiritual dotado de libre albedrío, de conciencia y de voluntad<sup>1</sup>, un ser para sí, capaz de ‘programarse’ en cierta forma, como señala Juan Pablo II en su Encíclica *Laborem exercens*.

El hombre así concebido es “objeto” de la atención de la Iglesia, incluso en el orden social. Y esto por ser el hombre naturalmente un ser social, **naturaliter homo est animales sociales**<sup>2</sup>, y por ser la Iglesia “experta en humanidad”, como lo enunciaba Paulo VI en las Naciones Unidas en 1965. Ella “penetra hasta las profundidades más íntimas del ser humano, y lo sitúa en el centro de todo el orden social”. “El hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales...”, dirá más tarde (1961) Juan XXIII en *Mater et Magistra* (Nº 219). Este mismo Pontífice afirma en su encíclica *Pacem in Terris* (1963) que “en toda humana convivencia bien organizada y fecunda hay que colocar como fundamento el principio de que todo ser humano es ‘persona’, es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre” (Nº 9)<sup>3</sup>.

Es a partir de aquí, desde este fundamento antropológico, que la Iglesia enuncia los elementos básicos de una justa doctrina de la democracia: la concepción libertaria de la sociedad, del Estado y del bien común; la afirmación de la justicia y, derivadamente, del principio de subsidiariedad, como instancia reguladora de los actos sociales; la exigencia de preservación y de promoción de los derechos humanos.

Vemos así hasta qué punto el segundo “momento” se prolonga en el tercero, en cuanto éste se caracteriza por la consagración explícita de la democracia con Pío XII, y luego con Juan XXIII, con el Concilio Vaticano II, con Paulo VI y con Juan Pablo II. La Iglesia no parte reivindicando un tipo particular de institucionalidad, pero sí consagra la democracia a nivel de los valores y actitudes sociales más fundamentales, lo cual no obsta para que se reconozca la democracia en ciertas instituciones particulares o para evitar confundirla con cualquier forma institucional. A este propósito, Pío XII señala al pueblo suizo, el año 1946: “Estáis orgullosos del carácter democrático de vuestro país, y tenéis razón, pues la democracia, entre vosotros, no es una construcción artificial: es el fruto largamente madurado de la experiencia de los siglos; ella es una feliz armonía entre las ventajas y los beneficios de la autonomía federativa con los del poder central”.

<sup>1</sup> Véase Juan XXIII, *Pacem in Terris*, y, de Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*. París, Desclée De Brouwer, 1933, pp. 55 y 56 y, del mismo autor, *La persona y el bien común*. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1948, pp. 44 y 45.

<sup>2</sup> Cf. Santo Tomás de Aquino, *Ethicorum*, Libro I, Cap. 1 Nº 4.

<sup>3</sup> Véanse además, los números 3, 10, 12 y 38 de la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*. Aquí se sitúan las cuestiones sociales, culturales, políticas y ecuménicas a partir de la concepción del hombre propia de la Iglesia.

Al afirmar esto, Pío XII no está diciendo, desde luego, que todo régimen democrático debe calcar la institucionalidad suiza si quiere ser tal. No. El Papa sabe que toda auténtica democracia supone una tradición propia, irrepetible. "Donde esté vigente una verdadera democracia, la vida del pueblo está impregnada de sanas tradiciones, que no es lícito tirar por tierra", agregaba el mismo Pontífice<sup>4</sup>.

No es casual que la primera valoración explícita de la democracia aparezca en la Iglesia en los tiempos de Pío XII, en el momento de mayor auge de los totalitarismos, cuando el nazismo y el fascismo han desencadenado prácticamente la guerra contra las democracias, lo que en definitiva permitirá al totalitarismo comunista afianzar y expandir su dominación al interior y al exterior de las fronteras de la Unión Soviética. Y es que el totalitarismo, forma particular (ideológica) y radical de tiranía, es como la contradicción misma de la democracia. Si el totalitarismo aparece como negación de lo humano, como un atentado a la humanidad, la democracia aparecerá como la afirmación social de lo humano, como la organización de la normal convivencia humana que busca temporalmente el bien natural del hombre. Es esto lo que está ciertamente presente en Pío XII, cuando exhorta a unir los espíritus "al menos en cuanto a los principios fundamentales de la vida", sin lo cual la "democracia sería defectuosa y mal asentada".

### VALORACION DEMOCRATICA

Si bien puede pensarse que la Iglesia históricamente tardó demasiado en reconocer el valor propio de la democracia, no es menos cierto que es ésta la que cataliza culturalmente la profundización ética y antropológica de la idea misma de democracia. Es un hecho que la cultura política occidental contemporánea, "moderna" si se quiere, ha tendido a centrarse en la idea de democracia, lo cual no hace sino reflejar un hecho más profundo, y es que la democracia ha llegado como a superarse a sí misma para ser no ya sólo un régimen político entre otros, sino, mucho más fundamentalmente, la organización normal de la convivencia humana en cuanto ésta se orienta a un fin común (**bien común**). A partir de aquí, la democracia, en el plano institucional, ha pasado a representar la condición práctica (y eficaz) del buen vivir, o, para decirlo parafraseando a Tomás de Aquino, de la buena vida humana del pueblo. La institucionalidad propiamente

<sup>4</sup> Sobre la invención del orden, en general, Cf. J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 92-95. Véase, además, de Heinz Schmitz, *De l'ordre et de l'invention de l'ordre*. En, "Nova et Vetera", N° 2, 1981, pp. 81-95.

política viene a anclar, entonces, no ya tanto (ni primero), en una mera convención o en un "pacto social", sino en una exigencia ética de valor universal y permanente.

Esta visión de las cosas viene a reforzar el fundamento doctrinal clásico, en el que la Iglesia ha articulado, desde León XIII, su Magisterio social. En **Rerum Novarum** hay una concepción de la sociedad, del bien común, del Estado y de la autoridad, que son básicos para determinar una justa concepción de la democracia y concretar las actitudes consecuentes en relación a ella.

León XIII en dicha encíclica recuerda que "la administración de la cosa pública está, por su naturaleza ordenada, no a la utilidad de los que la ejercen sino a la de aquellos sobre quienes se ejerce". Más aún, que "quienes gobiernan" deben proteger la comunidad de tal manera que la protección o custodia del público bienestar es no sólo la ley suprema, sino el fin único, la razón total de la soberanía que ejercen. En este marco, el Pontífice enuncia ya las bases del principio de subsidiariedad: "que no absorba el Estado ni al ciudadano ni a la familia: justo es que al ciudadano y a la familia se les deje en facultad de obrar con libertad en todo aquello que, salvo el bien común y sin perjuicio de nadie, se puede hacer".

Por otro lado, toda la doctrina pontificia, tanto de León XIII como de Pío XI, va a constituir una fuente esencial de inspiración para la filosofía política y de la cultura de Jacques Maritain, y en particular para su doctrina de la democracia, la que de algún modo constituye una síntesis de toda su filosofía política. Maritain define la democracia como "una organización racional de las libertades fundada en la ley" y como "el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo", según la expresión de Abraham Lincoln.

Para Maritain, como para la Iglesia, o usando los términos de Robert Mac-Iver, "la fuerza del gobierno no es sino un instrumento de la autoridad"<sup>5</sup>. Esta tiene en Dios su fuente, pero reside derivada y secundariamente en el pueblo; es éste el locus político de la autoridad, la norma próxima de su aplicación por parte de quienes han sido delegados para ello. La autoridad consiste en "el derecho a dirigir y mandar, a ser escuchado y obedecido por otro". Se puede proyectar sociológicamente esta definición para afirmar, con Mac-Iver, que "una autoridad es un hombre o un grupo de hombres investidos con el derecho de tomar decisiones y mantener el orden que prevalece al interior de cualquier sistema o área de organización social". Así entendida, la autoridad aparece complementándose con el poder, es decir, con aquello que Maritain designa como "la fuerza de que se dispone y

<sup>5</sup> Cf. *The Web of Government*. New York, The Free Press, 1965, p. 13.

con cuyo auxilio se puede obligar a otro a escuchar o a obedecer”<sup>6</sup>. Dicho en otra forma, el poder, el poder social, es la “capacidad en cualquier relación de ordenar la aceptación o la prestación de servicios por parte de otros”<sup>7</sup>. La relación entre poder y autoridad no debe ser invertida. “Todo poder —señala Maritain— que no es la manifestación de una autoridad, es inicuo”, aun si “toda autoridad del momento que ella se refiere a la vida social, exige completarse . . . con un poder, sin lo cual corre el riesgo de permanecer inútil e ineficaz entre los hombres”. En cualquier caso, para Maritain como para la Iglesia, la democracia es un “régimen” de autoridad antes de ser un sistema de ejercicio del poder, y esto manifiesta aun la correspondencia entre normalidad social y democracia, puesto que, como señala el mismo Maritain, después de Santo Tomás, “la necesidad de la autoridad en la comunidad política, como la necesidad del Estado, es una necesidad inscrita en la naturaleza de las cosas . . . la obra común y el bien común de la multitud del momento que deben ser procurados en un universo de contingencia y de singularidad, que es el de la existencia y la historia, suponen un acuerdo de los espíritus, el cual no se realiza por sí solo . . . él exige una dirección práctica situada en una cabeza encargada del juicio y del mando de las operaciones”<sup>8</sup>.

La autoridad, que se fundamenta en el bien común y que al mismo tiempo conduce al pueblo a ese su bien, “se dirige a hombres libres, al contrario de la dominación ejercida por un amo sobre seres humanos para el bien particular de este mismo amo”. Sólo una tal concepción garantiza, creo, el que los diversos grupos en la sociedad pluralista mantengan “sus espacios de libertad y desarrollen su autonomía frente al Estado” según el acertado juicio del Cardenal Ratzinger<sup>9</sup>.

Como ya viéramos, con *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*, es ésta una preocupación central de la Iglesia en materia social. El principio de subsidiariedad no tiene en definitiva otro sentido. Tampoco es ajeno a ello la preocupación clásica de la Iglesia por la defensa y promoción de los derechos de la persona humana, cuestión clave en la filosofía política de Jacques Maritain y en particular en su doctrina de la democracia<sup>10</sup>. Según el filósofo, el reconocimiento de los

<sup>6</sup> Cf. J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*. París, Hartmann, 1945.

<sup>7</sup> Cf. R. Mac Iver, op. cit., p. 62.

<sup>8</sup> Cf. *Principes d'une politique humaniste*, pp. 48 y 49. De Santo Tomás véase *De Regno*, libro I.

<sup>9</sup> *Il pluralismo come problema posto alla Chiesa e alla Teologia* (Manuscrito), p. 1.

<sup>10</sup> Cf. J. Maritain, *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*. New York, Ed. de la Maison Française, 1942, y Fernando Moreno, *Genese et fondements de la doctrine des droits de l'homme dans le Magistère pontifical moderne*. En “Communio”, París, N<sup>o</sup> 2, marzo-abril de 1981, pp. 58-66.

derechos inalienables de las personas, constituye, junto a otros principios, como el sello de una “filosofía democrática del hombre y de la sociedad, o de la filosofía política humanista”<sup>11</sup>. Como dice el Padre Cottier, “la idea democrática representa para la sociedad una norma fundamental, indisociablemente ligada a los derechos del hombre”; “en el corazón del ideal democrático se encuentra la toma de conciencia que cada ser humano es una persona que posee a ese título derechos inalienables”<sup>12</sup>.

Ahora bien, los derechos humanos no se comprenden bien sino a partir de la ley natural, es decir, de ese “orden ideal” referido a las acciones humanas, de esa “línea de separación de las aguas entre lo que conviene y lo que no conviene, entre lo propio y lo impropio, que depende de la naturaleza o de la esencia humana, y de las necesidades que allí enraízan”. “La misma ley natural que establece nuestros deberes más fundamentales, y en virtud de la cual toda ley justa obliga, es también la ley que nos asigna nuestros derechos fundamentales”<sup>13</sup>.

Esta doctrina filosófica de Jacques Maritain, que se fundamenta en gran medida en la primera enseñanza social pontificia, está también en la base de ciertos desarrollos ulteriores, especialmente de Juan XXIII y Paulo VI. No es un misterio que Paulo VI reconocía en él a un “maestro”. Es así como la preocupación central de Maritain de darle a la democracia una profundización social y económica —tal como lo expresa en su **Humanismo Integral**—, se encuentra también en el corazón de las encíclicas **Mater et Magistra** (1961) y **Populorum Progressio** (1967). Ambas encíclicas responden al desafío tal vez más apremiante que se le ha presentado a la moderna democracia (política) si ella no quiere arriesgarse a permanecer a nivel de una mera formalidad jurídica. Al responder a dicho desafío, esas encíclicas, al mismo tiempo se sitúan en el surco abierto por **Rerum Novarum** y en la prolongación de **Quadragesimo Anno**. En una y otra, en **Populorum Progressio** como en **Mater et Magistra**, la cuestión central es la del desarrollo, del desarrollo social y económico, en la perspectiva del desarrollo integral: de todo el hombre y de todos los hombres. Podría decirse que en adelante el desafío social en la perspectiva católica será el de conseguir la democracia y perfeccionarla en el desarrollo, teniendo presente que, en definitiva, el desarrollo en su “dimensión” política se confunde sin más con la misma democracia.

<sup>11</sup> Cf. J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, Paris, Hartmann, 1947, p. 63. La doctrina de la Iglesia a este respecto está sistematizada en la Encíclica *Pacem in Terris* (1963) de Juan XXIII.

<sup>12</sup> *Réflexions philosophiques sur les droits de l'homme* pp. 224-226. En “Nova et Vetera”, Nº 3, 1983, pp. 189-229.

<sup>13</sup> *L'homme et l'Etat*. Paris, PUF., 1965, pp. 80, 87 y 80.

Tanto la encíclica *Pacem in Terris* (1963) como la Constitución pastoral del Concilio Vaticano II (1965) pueden considerarse como un refuerzo objetivo y doctrinal de esta perspectiva. Juan XXIII, en *Pacem in Terris*, enuncia una doctrina de la autoridad que puede "conciliarse —dice el mismo Pontífice— con cualquier clase de régimen auténticamente democrático" (Nº 52). En particular, Juan XXIII recuerda que los hombres tienen derecho "a elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de Gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad" (Nº 52). Este Papa llega hasta precisar las funciones que corresponden a los tres poderes del Estado: Ejecutivo, Legislativo y Judicial (Nº 69): "Es indispensable que los poderes públicos ejerzan su competencia ordinaria y resuelvan los problemas extraordinarios, con la aplicación de métodos y medios aptos, acomodados al nivel del desarrollo al que la organización de la sociedad ha llegado. Esto lleva consigo también que el poder legislativo, en el incesante cambio de situaciones, se mueva siempre en el ámbito del orden moral y de las normas constitucionales, e interprete objetivamente las exigencias del bien común; que el poder ejecutivo aplique las leyes con prudencia y pleno conocimiento de las mismas, y dentro de una valoración serena de los casos concretos; que el poder judicial administre la justicia con imparcialidad, inflexible frente a las presiones de intereses de parte, cualesquiera que sean".

Finalmente, Juan XXIII insiste en las ventajas que tiene para los ciudadanos su acceso a la vida pública. Es ésta una exigencia de su dignidad misma, que en la práctica abre a los ciudadanos "nuevas y amplísimas posibilidades de bien común" (Nº 73).

*Gaudium et Spes* dedica un capítulo entero (IV de la Segunda Parte) a "la vida de la comunidad política". La Constitución Pastoral destaca la necesaria tolerancia y la participación requeridas por una vida política normal.

Hay aquí una valoración de la democracia precisamente como el régimen normal de la convivencia humana organizada, lo cual contrasta con aquellas "formas políticas, en vigor en algunas regiones, que ponen trabas a la libertad civil o religiosa, multiplican las víctimas de las pasiones y de los crímenes políticos y, en el ejercicio de la autoridad, se apartan de la prosecución del bien común para hacerla servir al provecho de ciertas facciones o de los mismos gobernantes" (Nº 73).

El bien común es definido por Paulo VI, en relación a la democracia, como "igualdad y participación". Más precisamente, este Pontífice afirma que "la doble aspiración a la igualdad y a la participación está orientada a promover un tipo de sociedad democrática"



(**Octogesima Adveniens**, 24). Recordando que Juan XXIII en **Mater et Magistra** (Nº 53) destacaba “que el acceso a la responsabilidad es una exigencia fundamental del hombre, un ejercicio concreto de su libertad, una vía para su resarrollo”, Paulo VI exhorta a participar en los campos no sólo económico, sino social y político; allí debe “ser establecida e intensificada una participación razonable en la responsabilidad y en las decisiones. Por supuesto, las opciones propuestas a las decisiones son cada vez más complejas; múltiples son las consideraciones que deben tenerse presentes, aleatorias las previsiones de las consecuencias... Sin embargo, si bien a veces se impone una cierta limitación, estos obstáculos no deben frenar una participación más importante al momento de tomarse las decisiones, así como en las opciones mismas y en su realización. Para crear un contrapeso a la invasión de la tecnocracia es preciso inventar formas de moderna democracia no sólo otorgándole a cada hombre la posibilidad de ser informado y de expresarse, sino comprometiéndolo en una responsabilidad común” (**Octogesima Adveniens**, 47).

Es éste un planteamiento muy moderno y que responde a las exigencias más contemporáneas de la democracia.

La igualdad, la exigencia de igualdad, es lo que define tal vez mejor la tendencia más profunda de las sociedades modernas a partir del siglo XVIII, como vio Raymond Aron.

Por otra parte, la participación hace como el gozne entre democracia y desarrollo, y explica su convergencia.

Por último, participar en las decisiones es como determinar el lugar en que la participación tiene su mayor profundidad.

En realidad, es toda una doctrina de la “participación” lo que está aquí en juego. Prolongando la enseñanza pontificia para explicitar en otro nivel sus implicaciones doctrinales, podría decirse que una justa concepción de la participación supone, por un lado, una referencia a la igualdad y, por otro, una referencia tanto a los mecanismos políticos que hacen “funcionar” el sistema, si pudiera decirse, como al desarrollo considerado en un plano socioeconómico. La primera referencia es propia a Paulo VI (**Octogesima Adveniens**), la segunda puede ligarse especialmente al Magisterio de Juan XXIII (**Mater et Magistra**), y la tercera es común a ambos pontífices (**Mater et Magistra** y **Populorum Progressio**).

Sin esta triple referencia se corre el riesgo de propiciar una ideología<sup>14</sup> de la participación más que una justa doctrina al respecto.

<sup>14</sup> Cf. Fernando Moreno, *Sobre el estatuto y la función social de las ideas*. En “Tierra Nueva” Nº 36, enero de 1981, pp. 58-71, Nº 37, abril de 1981, pp. 54-71.

Y esto porque la participación es de suyo un principio de concreción o, si se quiere, de “aterrizaje”.

La participación es como un puente entre principios necesariamente más abstractos, y la realidad. La participación es la concreción histórica de la democracia. Ella se sitúa en la doble exigencia convergente de justicia y libertad. Diversamente, ambas son condición y fin de la participación. Participar es “tomar parte en algo”, “tener parte en”, o simplemente **compartir**<sup>15</sup>. Más precisamente, se trata en último término de participar en el bien común según la justicia y utilizando los “mecanismos” institucionales que estructuran y dinamizan la sociedad política. Esta participación supone una cierta igualdad social, considerando que esta última es una exigencia fundamental de la justicia, o más aún, “la forma general de la justicia” según la expresión de Santo Tomás de Aquino en la “Suma Teológica”. Es importante entender bien este punto. “La falsa justicia es abstracta y geométrica —decía Maritain en su análisis de la justicia política—, ella pretende imponer a todos la ley a priori de una igualdad pura y simple, sin considerar los casos particulares y las circunstancias. Y como esto es imposible en la práctica, ella se condena a parecer hipócrita, a traicionar lo que declara... y, por último, a cubrir a menudo de hermosas fórmulas propósitos interesados. La verdadera justicia, que es como la savia de la creación, es concreta y viva; tiene en cuenta los (diversos) casos y circunstancias; trata a los hombres como personas iguales en dignidad y diversos según sus cualidades. No los trata como cosas intercambiables, y (por ello) establece entre las personas (individuales o colectivas) una igualdad de **proporción**. La verdadera justicia admite y sanciona la variedad de costumbres, reconoce la diversidad de condiciones históricas...”.

“Esta filosofía no suprime las desigualdades sino que las fundamenta en la misma igualdad considerada como realidad más profunda...”<sup>16</sup>. Dicho de otra forma, “afirmar la igualdad de naturaleza entre los hombres, o la unidad del género humano, es para el realismo cristiano querer que se desarrollen las desigualdades fecundas a través de las cuales la multitud de individuos participe en el común tesoro de la humanidad”. A mayor abundamiento, Maritain señala que “de suyo, y cuando no se le ha desnaturalizado por el igualitarismo, la multiforme igualdad social... favorece el desarrollo de las desigualdades naturales, porque al abrir a cada cual más posibilida-

<sup>15</sup> Cf. *Petit Robert*, París, Société du Nouveau Littre 1969, p. 2240. Igual sentido en castellano y en inglés, por ejemplo. Cf. *The Concise Oxford Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 885.

<sup>16</sup> Cf. J. Maritain, *De la justice politique*, Plon, París, 1940, pp. 94 y 95. Véase, además, del mismo autor, *Principes d'une politique humaniste*, pp. 81 a 118.

des favorece al mismo tiempo las necesidades de crecimiento y de desarrollo, y, por otra parte, exige que esas desigualdades naturales sean compensadas por un proceso de redistribución orgánico, gracias al cual los débiles y los menos dotados participen de los bienes que el todo social debe a los otros". Más concretamente, la igualdad social exige en la medida más amplia posible la "participación gratuita de todos en los bienes elementales, materiales y espirituales", así como una "redistribución a las personas del bien común"<sup>17</sup>.

Raymond Aron señala que "la aspiración de la sociedad moderna es igualitaria aun si ella es jerárquica en su organización". Destaca, con Alexis de Tocqueville, la doble exigencia de igualdad social y de la igualdad económica como requeridas por la democracia y la necesidad de reducir las desigualdades económicas según la exigencia socialista. En este caso, la referencia es tanto a la igualdad de necesidades como fundamento de la igualdad económica, como a la igualdad de oportunidades que debe superar la transmisión hereditaria de desigualdades sociales determinadas por la estructura de los estamentos sociales<sup>18</sup>.

Por otra parte, pareciera que el desarrollo económico lleva involucrada una cierta desigualdad, la cual puede llevar a alterar el buen funcionamiento de un sistema democrático. La Iglesia no permanece indiferente frente a estos problemas. Ella exige (moralmente) al Estado intervenir para corregir disparidades anormales y propicia por otro lado una programación que dé sentido al desarrollo socioeconómico mismo. Juan XXIII constata que "los actuales progresos científicos y los avances de las técnicas de producción ofrecen hoy al poder público mayores posibilidades concretas para reducir el desnivel entre los diversos sectores de la producción, entre las distintas zonas de un mismo país y entre las diferentes naciones en un plano mundial; para frenar, dentro de ciertos límites, las perturbaciones que suelen surgir en el incierto curso de la economía, y para remediar, en fin, con eficacia los fenómenos del paro masivo. Por todo lo cual a los gobernantes, cuya misión es garantizar el bien común, se les pide con insistencia que ejerzan en el campo económico una acción multiforme mucho más amplia y más ordenada que antes, y ajusten de modo adecuado a este propósito las instituciones, los cargos públicos, los medios y los métodos de actuación" (*Mater et Magistra*, Nº 54).

"Para que la participación del conjunto de los ciudadanos no sea ilusoria, para que el juego de la pluralidad sea fecundo, es preciso

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 105 a 115.

<sup>18</sup> Cf. *Progress and Desillusion. The Dialectics of Modern Society*. Gr. Br. Penguin Books, 1972, p. 20 (también, pp. 25 y 110).

necesariamente considerar que la sociedad se estructura y se construye en diferentes niveles: local, regional, nacional, multinacional e internacional... Este punto de vista territorial no debe llevar a olvidar el punto de vista sectorial... En cada estructura se debe descubrir y poner por obra un tipo original de participación..."<sup>19</sup>.

Por su parte, Paulo VI exhorta a la elaboración de "programas concertados", implicando "estudios profundizados, fijación de objetivos, determinación de los medios, concertación de los esfuerzos para dar respuesta a las necesidades presentes y a las exigencias previsibles. Mucho más aún, un programa supera las expectativas de crecimiento económico y de progreso social: da sentido y valor a la obra por realizar. Ordenando el mundo valoriza al hombre" (**Populorum Progressio**, Nº 50). En una perspectiva democrática (y no tecnocrática), la programación socioeconómica debe ser el resultado de "la concertación de todas las fuerzas económicas y sociales de la nación". En cierto sentido ella debe ser concebida como una obra colectiva, en cuya elaboración, directa o indirectamente, participen todos los ciudadanos; "no debe ser la obra exclusiva del Estado", aun si éste encuentra allí un medio para acrecentar la coherencia de sus decisiones, "situándolas en un marco de conjunto"<sup>20</sup>.

Más ampliamente, tanto Juan XXIII como Paulo VI propician el desarrollo socioeconómico que lleve a satisfacer las necesidades y exigencias de la "buena vida humana de la multitud" (Santo Tomás) y a eliminar las disparidades anómalas entre países subdesarrollados y desarrollados<sup>21</sup>. Este desarrollo debe ser gradual y armónico (**Mater et Magistra**, Nº 128). Paulo VI señala que se trata de "construir un mundo en que todo el hombre, sin excepción de raza, de religión, de nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, liberada de las servidumbres que provienen de los hombres y de una naturaleza insuficientemente controlada; un mundo en que la libertad no sea una palabra vana, y en que el pobre Lázaro pueda sentarse en la misma mesa que el rico" (**Populorum Progressio**, Nº 47). "Cada pueblo debe producir más y mejor, a la vez para otorgar a todos sus miembros un nivel de vida verdaderamente humano, como para contribuir al desarrollo solidario de la humanidad" (*Ibid.*, Nº 48). Así concebido, el

<sup>19</sup> Cf. *Economie et Humanisme Options Humanistes*, París, Editions Economie et Humanisme / Les Editions Ouvrières, 1968, pp. 208 y 209.

<sup>20</sup> Cf. Pierre Massé, *Le plan ou l'anti-hasard*, París, Gallimard, 1965, pp. 152 a 166.

<sup>21</sup> "El problema tal vez mayor de nuestros días es el que atañe a las relaciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y los países que están aún en vías de desarrollo económico". Cf. *Mater et Magistra*, Nº 157. Véase, también, *Populorum Progressio* Nºs. 43 y 44. Este trabajo estaba ya elaborado cuando apareció *Sollicitudo rei Socialis* (febrero, 1988).

desarrollo es más que el simple crecimiento económico; en definitiva, es cuestión de “ser-más”, más que “tener-más”, como ha destacado Paulo VI siguiendo a Louis-Joseph Lebreton: Es una cuestión que implica una “dialéctica” entre “la transformación de las estructuras mentales” y el “arrastré” de las estructuras económicas y sociales, para decirlo con Jacques Austruy. En cualquier caso, el desarrollo se propone “el aumento del ‘bien-estar’ de los pueblos”<sup>22</sup>, es “un movimiento de cada uno y de todos hacia una mejor realización de los hombres en la sociedad”<sup>23</sup>.

El desarrollo converge así con la democracia para constituir el gran desafío histórico y moral del presente. Podría decirse que la Iglesia no sólo es consciente de esta convergencia, sino que la propicia. La libertad, la justicia y la mutua tolerancia que definen la democracia caracterizan también el desarrollo, si éste es considerado integralmente, “porque no hay emergencia sin libertad, humanización sin justicia, fraternidad sin respeto”<sup>24</sup>.

Por último, la exigencia de participación comporta una referencia obligada a la norma próxima de la institucionalidad política, al lugar de las decisiones que conciernen al “destino” colectivo y a la misma vida personal, en cuanto la sociabilidad humana es inherente a ella. Cuando menos, las siguientes instancias deben necesariamente ser consideradas al respecto<sup>25</sup>:

- La relación entre lo privado y lo público como dato originario de la participación política;
- La necesidad de grupos funcionales y asociaciones o “cuerpos” intermedios;
- El pluralismo institucionalmente organizado en distintos campos de la vida cultural, política y socioeconómica;
- El respeto de las minorías políticas por parte de las mayorías gobernantes;
- La posibilidad de “alternancia” en el poder de acuerdo a la expresión razonablemente periódica de las voluntades ciudadanas; y
- La división de los poderes gubernamentales en vistas de asegurar la libertad y la buena administración política.

<sup>22</sup> Cf. *Populorum Progressio* Nos. 6 y 19. De Lebreton, véase, en general, *Dynamique concrète du développement*. Economie et Humanisme / Les Editions Ouvrières, 1961. Véase, también, J. Austruy *Le scandale du développement*, París Marcel Rivière, 1965, pp. 304, 305, 190 y 278.

<sup>23</sup> Cf. Economie et Humanisme. *Options Humanistes*, p. 155.

<sup>24</sup> Cf. Pierre Massé *La crise du développement*, París, Gallimard, 1973, pp. 122 y 123.

<sup>25</sup> Para todo este punto, véase Fernando Moreno, *Lo cristiano y la política*, Santiago, ISTRÁ / CE ELLE, 1984, pp. 77-84.

En relación a la primera instancia, es preciso señalar que un proyecto político humanista debe asegurar la conexión entre gobernantes y gobernados a través de canales de participación ciudadana "formales", estables y suficientemente amplios como para incluir a toda la población. En la medida en que la participación se define en este plano por la toma de decisiones, estos canales debieran constituir una vasta red decisional multisectorial, estructurada grupal e institucionalmente, y jerarquizada entre "el hombre y el Estado". Ningún campo de actividad debiera quedar excluido, ni ningún sector social debiera ser marginado de lo que constituye de hecho la armazón o las articulaciones del cuerpo político.

Ligado a esto, y en forma complementaria, aparece la exigencia de grupos funcionales capaces de orientar razonablemente el juego de poderes. La propiedad de estos grupos es inherente a la necesidad de definir socialmente el bien común y de buscar políticamente su efectuar, por un lado (partidos políticos), y a la necesidad de establecer contrapesos sociales entre "poderes", por otro (sindicatos, por ejemplo), sean éstos de carácter estatal o privado. Si en este último caso es la "tensión" entre intereses particulares y poder lo que define de suyo a estos grupos, en el primer caso es más bien (y de suyo) la tensión entre bien común y poder la **ratio** definitoria.

La tercera instancia (el pluralismo) se refiere a la estructuración, preservación y perfeccionamiento de la tolerancia cívica en una "sociedad de hombres libres" (Maritain). Junto con la participación, el pluralismo es un principio político de mayor concreción, que asume las exigencias prácticas del desarrollo humano en la libertad y la justicia, y que supone, tanto la concepción del hombre como ser personal/libre, como su condición histórica sellada por la indigencia y la debilidad. A partir de aquí, y como ya señalamos, el pluralismo se basa en una concepción de la sociedad como "unidad mínima", no máxima, por estar centrada en la persona. Al ser ésta un "centro de libertad", es preciso asumir socialmente tanto la diversidad como el riesgo inherente a su dinamismo de desarrollo.

Los límites del pluralismo se determinan en función de la necesaria unidad de la sociedad y, más allá, del respeto efectivo de la libertad personal y de las relaciones objetivas de justicia que hacen posible el ejercicio de las libertades.

El sentido de lo común debe sobrepasar las diferencias al interior del grupo, sin destruirlas, lo cual supone —como señala Mac Iver— un "consenso acerca de los valores venerados en común" como condición de "la unidad básica de la sociedad". "Una sociedad de hombres libres... supone principios fundamentales que están en el corazón de su existencia. Una democracia auténtica implica un acuerdo

profundo de los espíritus y de las voluntades sobre las bases de la vida común; ella es consciente de sí misma y de sus principios, y debe ser capaz de defender y de promover su propia concepción de la vida social y política; **una tal democracia debe ser portadora de un común credo humano, el credo de la libertad**"<sup>26</sup>.

Un pluralismo ilimitado, jurídicamente incontrolado, es simplemente absurdo, puesto que conduce a negar y a destruir los valores mismos que justifican y exigen su realización. De ahí el problema real —y desconocerlo es, en una perspectiva democrática, pura demagogia o irresponsabilidad— que plantea la tolerancia, al interior de una sociedad, de grupos cuya intencionalidad política proyectiva y manifiesta o, más aún, cuya "praxis" política cuestiona las bases del sistema que los acoge y que hace posible su operatividad.

Si es preciso distinguir entre la simple opinión, la declaración de intenciones y la práctica efectiva, no se puede olvidar lo expresado por John Stuart Mill en su obra "Sobre la libertad" cuando señala que "hasta las opiniones pierden su inmunidad cuando las circunstancias en las cuales son expresadas hacen de esta expresión una instigación positiva a alguna acción perjudicial"<sup>27</sup>. En este sentido, en cuanto ellas tienden de hecho a influir "la conducta de la vida, constituyen actos, y deben ser sometidas a las mismas restricciones que todos los actos"<sup>28</sup>.

Una doble distinción aparece ya implícita en estos juicios: la primera, entre las ideas (y su expresión) y la acción concreta; la segunda, al interior del campo de las ideas, entre las ideas destinadas a, o con impacto directo en, la orientación de los comportamientos y de la acción, y las ideas centradas en la lucubración de verdades puramente teóricas (especulativas), o doctrinales (especulativo-prácticas). Junto con esta distinción es preciso considerar la calidad de la persona, grupo "emisor", o agente social.

Una misma declaración referida a "la cosa pública", hecha por un dirigente o por un partido político, o por un poeta, o por la Sociedad de Amigos de los Animales, tiene un alcance totalmente distinto,

<sup>26</sup> Cf. J. Maritain, *L'homme et l'Etat*, pp. 101 y 102. Maritain habla de una "fe" temporal o secular".

<sup>27</sup> Cf. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 125. Hay ideas que son exhortaciones o incitaciones a actuar, en una u otra forma.

<sup>28</sup> Cf. Simone Weil, *L'ennracinement*, París, Gallimard, 1949, pp. 36 y 27. (S. Weil se refiere aquí a "publicaciones"). No compartimos el juicio de S. Weil de que "la libertad de expresión total, ilimitada, para toda opinión, cualquiera que ella sea, sin ninguna restricción ni reserva, es una necesidad absoluta para la inteligencia" (p. 35). Con J. Maritain se debe distinguir entre los derechos del sujeto que opina y la opinión en sí misma, lo cual supone la distinción más fundamental entre la verdad y el error. Cf. J. Maritain, *On the Use of Philosophy*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1961, pp. 22-24.

y no puede ser juzgada de la misma manera. De acuerdo al sujeto "emisor" se puede (y se debe) —sin caer ni en "procesos de intención" ni en "caza de brujos"— legitimamente constatar, y aún asumir prácticamente, la intencionalidad objetiva que comporta cualquier enunciado práctico. De una u otra forma, a nivel del juicio práctico, la calidad del "agente" constituye un dato (extrínseco) que condiciona el alcance práctico del juicio.

Más ampliamente, nos parece que un proyecto político humanista debiera distinguir entre la expresión sociocultural de la "idea" y la formulación política del "ideal". Si en el primer caso la libertad debe ser máxima, en el segundo una amplitud similar se traduciría prácticamente en libertinaje. Es aquí, por consiguiente, donde operan los controles sociopolíticos, cuidando siempre que la justificación y la aplicación de éstos no comporte (contradictoriamente) la negación práctica de los principios que los originan. Sería absurdo que en aras de la preservación de la democracia (fin) se llegase a su negación, a nivel de los medios, aun si la democracia no debe dejarse "conducir al matadero" por sus enemigos de fuera o de dentro, abiertos o camuflados<sup>29</sup>. Es preciso mantener tanto que la tolerancia, que es esencial a la democracia, implica que "cuando un dogma recurre a la fuerza, aun si la verdad está de su parte, se convierte en superstición, exigiendo ser creído en base a criterios ajenos a su verdad intrínseca"<sup>30</sup>, cuanto que, al límite, se puede justificar la exclusión de ciertos grupos del "juego" político legal, teniendo presente, sin embargo, que la mejor manera de enfrentar el peligro, o de controlar razonablemente un riesgo desproporcionado, consiste en el fortalecimiento mismo de los valores humanistas y democráticos en la vida social y en la cultura, a nivel de personas y "estructuras" (instituciones), y considerando, complementariamente, que "cuando el número de disidentes o de separatistas, de los que no son moralmente fieles a los gobernantes, es demasiado grande, se corre el riesgo, al ponerlos fuera de la ley, de destruir el régimen constitucional-pluralista mismo"<sup>31</sup>.

Sea lo que fuere, Maritain sostiene que no habrá real pluralismo ni genuina tolerancia sino cuando se esté "firme y absolutamente convencido de la verdad, o de lo que se sostiene como tal, y al mismo tiempo se reconozca el derecho de quienes rechazan la existencia de

<sup>29</sup> Cf. Raymond Aron, *Démocratie et Totalitarisme*, París, Gallimard, 1965, pp. 198 a 201, v de J. Maritain, *Razón y razones*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951, pp. 293 y 294. (Papel del principio pluralista en democracia).

<sup>30</sup> Cf. R. Mac Iver, op. cit., p. 154, "En una democracia los hombres deben ajustar sus creencias al desafío de las creencias de otros hombres" (Ibid.). Véase, también, J. Maritain, *On the Use of Philosophy*, Princeton (N.J.), Princeton Univ. Pr., 1961, pp. 17-24.

<sup>31</sup> Cf. R. Aron, *Démocratie et Totalitarisme*, p. 231.



esa verdad; cuando se reconozca su derecho a contradecirla y a decir lo que se piensa, no porque no se esté obligado a la verdad, sino porque cada cual la busca según su propio camino, y porque se respeta en él la naturaleza y la dignidad humanas . . .”<sup>32</sup>.

Pero la cuestión del pluralismo está ligada al problema del respeto de las minorías culturales y sociopolíticas. Para enunciar la cosa al límite se puede decir, con John Stuart Mill, que “si toda la humanidad, menos una persona, fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase, como ella misma lo sería si teniendo poder bastante impidiera que hablara la humanidad”<sup>33</sup>. En general, la sociedad debe defenderse contra una eventual “tiranía de la mayoría”, así no sea ésta la de los mismos gobernantes (elegidos por mayoría relativa o absoluta).

La cuestión del respeto de las minorías envía al problema más fundamental del respeto de los derechos de la persona por parte de los gobernantes, o de quienes detenten el poder sobre los miembros de la sociedad. El derecho a gobernar, que se fundamenta en la expresión de las voluntades ciudadanas mayoritarias, no comporta (ni podría comportarlo) la autorización para expoliar los derechos ciudadanos por motivos de disidencia, de oposición, por “razones de Estado”, u otras similares. Los derechos de la persona en cuanto tal, o en cuanto ciudadano, son inalienables, y esto constituye la piedra del tope y la prueba de toda verdadera democracia.

Es claro que la forma como estos derechos pueden ser violados no conoce en último término sino los límites de la astucia y de la imaginación de quienes disponen de algún poder. En este sentido, es preciso señalar que, más allá de los atentados legales explícitos, existen formas más o menos sutiles de denigración, de delación, de marginación social y profesional, de imposición de políticas que tienden a promover una “ideología dominante” a través del control de los medios de comunicación y de la enseñanza, como sucede, por ejemplo, en Cuba y Nicaragua.

En el plano político, se deberían considerar tanto los “espacios” institucionales de la libertad según las exigencias de la justicia, en una perspectiva de determinación positiva (de lo que es preciso instaurar o promover), como, negativamente, los mecanismos jurídico-institucionales adecuados al freno de las posibles (y previsibles) alteraciones de la normalidad social definida en último término en relación al respeto y a las exigencias de la persona humana.

<sup>32</sup> Cf. *On the Use of Philosophy*, p. 24.

<sup>33</sup> Cf. op. cit., p. 77.

Constituye, por otra parte, una proyección política de esta misma exigencia fundamental el observar prácticamente lo que se ha designado como la “alternancia” en el poder, o, más precisamente, la posibilidad de que la oposición política llegue mañana a ser gobierno, si las voluntades ciudadanas así lo desean. Nadie tiene derecho a apropiarse del destino ajeno a nombre de la “verdad” o del “bien” del hombre. En este sentido, los comunistas —consagrados “maestros” en esta apropiación— han traspasado la cuestión de la propiedad de los medios de producción a la de la apropiación de las libertades personales. Se da aquí una cierta lógica, puesto que, **in concreto**, existe una estrecha relación entre libertad y propiedad, lo cual debe ser reconocido sin tener por qué caer en la mitificación de la propiedad privada que caracteriza al liberalismo clásico<sup>34</sup>. En todo caso, apropiarse del destino ajeno y común es sin duda el mayor atentado político, puesto que afecta al hombre (centro de libertad) en la raíz misma de su ser y de su capacidad de ser.

“A veces —observa Mac Iver— un demagogo, o un totalitario sin ley gana las elecciones y entonces destruye a las instituciones democráticas a través de las cuales llegó al poder. Aún si hace esto con el acuerdo de la mayoría no por eso le ha dado menos un golpe mortal a la democracia”<sup>35</sup>.

Una justa política, al velar por la “alternancia” en poder, no hace sino garantizar la preservación “diacrónica”, histórica y dinámica, de los “espacios” sociales de libertad, contra los totalitarismos de cualquier signo. En términos positivos, por otra parte, esto asegura a la vida política su normal e indispensable control popular de la buena rectoría del bien común, y la conveniente administración de la cosa pública<sup>36</sup>. “La democracia —dice Lipset— en una sociedad compleja, puede ser definida como un sistema político que aporta oportunidades constitucionales regulares para cambiar a los funcionarios gubernamentales, junto con un ordenamiento social que permite a la mayor parte posible de la población influenciar las decisiones importantes al elegir entre rivales para cargos políticos”<sup>37</sup>. A este respecto, nos parece a la vez irresponsable y simplemente falso el relativizar (al estilo de un Maurice Duverger) un instrumento de tal importancia como es la

<sup>34</sup> “La razón por la cual los hombres comienzan a vivir en sociedad, es la preservación de su propiedad...”. Cf. John Locke, *Two Treatises of Civil Government*, London, Everyman’s Library, 1970, p. 228.

<sup>35</sup> Cf. op. cit., p. 148.

<sup>36</sup> “El pueblo es admirable para elegir a quienes debe confiar parte de su autoridad”. Cf. Montesquieu (Charles-Louis de Secondat), *L’Esprit des Lois*. (Les grands thèmes), París, Gallimard, 1970, p. 47.

<sup>37</sup> Cf. Seymour Martin Lipset, *Political Man. The Social Bases for Democracy*, Fefferarad Fimuns, Nueva York, 1970, p. 17.

votación periódica, so pretexto de que no se trataría sino de una pura convención, con la cual pareciera —como toda convención— poder intercambiarse con otras y, al límite, ser desechada. El “sistema electoral” más ampliamente, en cuanto es una exigencia derivada de un principio fundamental, más que ser un “sistema” o un puro mecanismo, es como una prolongación concreta y eficaz de ese mismo principio y, con las modificaciones o perfeccionamientos que se quiera, deberá ser considerado como una instancia permanente (y por consiguiente insuperable) en la medida misma en que se trata de un acto de elección referido al destino común.

“La única vía —señala Mac Iver— en la cual el pueblo, **todo el pueblo**, puede determinar a quién le corresponde gobernar es referir la cuestión a la opinión pública y aceptar en cada caso el veredicto de las urnas”<sup>38</sup>.

Por último, también apunta en el mismo sentido la ya clásica separación o división de los poderes gubernamentales. Desde Locke y Montesquieu, es decir, desde el siglo XVII y comienzos del XVIII, se considera condición indispensable para la “buena vida humana de la multitud” (Santo Tomás de Aquino) el que el Gobierno de la sociedad se asiente en tres “poderes”, a la vez independientes y complementarios: el ejecutivo, el legislativo y el judicial<sup>39</sup>. Al primero le corresponde en propiedad administrar la cosa pública aplicando para ello las normas definidas por el poder legislativo, al que, como su nombre lo indica, le corresponde legislar, hacer y enunciar las leyes. Al poder judicial, finalmente, le corresponde juzgar en relación a la misma aplicación de la ley. La fundamentación de esta triple distinción, que se encuentra ya en Santo Tomás de Aquino, es psicológica y moral. Ella se refiere, primero, al dinamismo de los actos humanos, referidos cada uno de ellos a la inteligencia y la voluntad. El primer momento es el del consejo (**consilium**) en el plano de la inteligencia, y del consenso (**consensus**) en el plano de la voluntad; el segundo, es el del juicio (**judicium**) como acto de inteligencia, y de la elección (**electio**) como acto de la voluntad; el tercero, finalmente, es el de la orden de efectuación (**imperium**) a nivel de la inteligencia, y del uso (**usus**) en el de la voluntad<sup>40</sup>.

Una constitución política normal debe... comportar: 1º órganos de consulta, correspondientes al **consilium**; 2º órganos legislativos, correspondientes al **judicium**; 3º órganos de mando y administración

<sup>38</sup> Cf. op. cit., p. 148.

<sup>39</sup> Cf. J. Locke, op. cit., pp. 190-194, y, de Montesquieu, op. cit., pp. 168-182.

<sup>40</sup> Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, *Ia-IIae* QQ 13-17. Véase, además, de J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, pp. 71 y 72.

correspondientes al *imperium*. La diferenciación y la autonomía institucional de estos órganos (o “poderes”), constituye, en cualquier caso, la garantía de una justa administración de “la cosa pública” según las exigencias del bien común. Cada “poder” aquí representa un freno y un control para cada otro. De esta forma, se establece entre ellos un contrapeso funcional y el equilibrio indispensable para evitar usurpaciones y abusos.

Todas las instancias a que hemos hecho mención definen los términos globales de la participación social (sentido amplio) y de una justa relación gobernantes-gobernados. Estos últimos, gobernantes y gobernados, aunque diversamente, deben asumir la normativización institucional, no sólo como un límite al ejercicio de las libertades y a la participación, sino, más aún, como el contexto adecuado a dicho ejercicio y a dicha participación, y como una “oferta” de medios o recursos disponibles.

Por otro lado, cada una de estas instancias puede ser referida a una exigencia especial de Magisterio eclesial. La relación y distinción entre lo privado y lo público está virtualmente presente en el principio de subsidiariedad tal como León XIII y Pío XI lo han enunciado. La necesidad de grupos funcionales, a título de “cuerpos” intermedios es una exigencia particular (pero no exclusiva) de Pío XI. El pluralismo aparece apenas velado en discursos de Pío XII o en las encíclicas sociales de Juan XXIII. Este último pontífice enuncia explícitamente la exigencia de los tres “poderes” del Estado, como ya hemos visto, y el respeto de las minorías así como la “alternancia” en el poder están positivamente incluidos en la concepción de la sociedad, del bien común y del Estado común a todo el Magisterio. Implícitamente, ambas instancias son afirmadas en la durísima crítica que hacen a los totalitarismos tanto Pío XI como Pío XII.

En todo caso, es a partir de las consideraciones éticas (igualdad), económicas y políticas que hemos hecho a propósito de la participación como concreción de la democracia, que se puede percibir el alcance de lo que Paulo VI decía con ocasión de las Semanas Sociales de Francia, en 1963: “gracias a una auténtica democracia se logra la armonización entre los dos movimientos complementarios de personalización y socialización. Cada hombre participa, es decir, asume su parte de responsabilidad en la elaboración de un destino común que preside en parte la realización de su destino personal. Por una parte, el movimiento de personalización permite a cada uno desarrollarse conforme a las exigencias de su naturaleza inteligente y libre, la sociedad estando ordenada a la persona y no a la inversa. Por otra parte, en virtud del movimiento de socialización, el cuerpo social se esfuerza por lograr su fin, es decir, el bien común temporal...”.

Estas consideraciones encuentran un complemento en lo que el mismo Pontífice afirmaba el año siguiente, en su Radiomensaje de Navidad de 1964: "Hoy día se impone la fraternidad; la amistad es el fundamento de toda sociedad humana moderna. En vez de ver en nuestro semejante al extranjero, al rival, al antagonista, al adversario, al enemigo, debemos acostumbrarnos a ver en él al hombre, es decir, a alguien semejante a nosotros, un ser digno de ese respeto, de esa estima, de esa ayuda mutua y de ese amor que deseamos para nosotros mismos. Oímos resonar en nuestra memoria las palabras admirables del santo doctor de Africa, Agustín: "**Dilantentur spatia caritatis**, 'que se expanda el campo del amor...'. Es preciso que la democracia, a la que tanto llaman los actuales grupos humanos, se abra a una concepción universal que trascienda las barreras que se oponen a una fraternidad humana efectiva".

Así llegamos finalmente al magisterio de Juan Pablo II. "La actividad política —decía este Papa en Polonia— encuentra su propio sentido en la solicitud por el bien del hombre, que es un bien de naturaleza ética". (A los Obispos en Jasna Gora, 5 de junio de 1979).

En EE. UU., el 6 de octubre de 1979, Juan Pablo II decía al Presidente Carter que "la autoridad, en la comunidad política, se funda en el principio ético objetivo, que el cuidado por el bien común de la sociedad es una función fundamental del poder, y que éste debe estar al servicio de los derechos inviolables de la persona".

Como Pio XII antes, refiriéndose al pueblo suizo, Juan Pablo II reconoce abiertamente los valores democráticos del pueblo y del gobierno de los Estados Unidos: "Deseo encomiar a la autoridad y a todo el pueblo de Estados Unidos, porque desde los inicios de la existencia de la nación han dado particular importancia a todo lo que interesaba más directamente al bien común... la solicitud por lo humano y lo espiritual es uno de los principios básicos que gobiernan la vida de esta comunidad. Está de más agregar que el respeto por la libertad y la dignidad de cada individuo de cualquier origen, raza, sexo o credo, ha sido el principio más respetado del credo civil de América, y ha sido sostenido con decisiones y actos de coraje".

En San Salvador, en 1983, Juan Pablo II, hablando del diálogo "que nos pide la Iglesia", se refiere a los "tantos y tantos que quieren vivir, renacer de las cenizas... lejos del terror y en un clima de convivencia democrática".

Por último, en su primera encíclica, **Redemptor Hominis** (1979), recuerda que "el sentido esencial del Estado como comunidad política, consiste en el hecho de que la sociedad y quien la compone, el pueblo, es soberano de la propia suerte. Este sentido no llega a realizarse si en vez del ejercicio del poder mediante la participación moral

de la sociedad o del pueblo, asistimos a la imposición del poder por parte de un determinado grupo a todos los demás miembros de esa sociedad. Estas cosas son esenciales en nuestra época en que ha crecido enormemente la conciencia social de los hombres, y con ella la necesidad de una correcta participación de los ciudadanos en la vida pública de la comunidad, teniendo en cuenta las condiciones de cada pueblo y el vigor necesario de la autoridad pública" (Nº 17).

Digamos, que desde hace casi cien años, en forma continuada y aun insistente, la Iglesia ha estado recordándoles a los católicos y a los hombres de buena voluntad, los valores y exigencias democráticas.

En esto, el desafío que la Iglesia asume es el de hacer pasar los valores del Evangelio en las "estructuras" temporales y en la vida social misma, considerando a la vez que las cosas humanas, imperfectas e insuficientes, requieren del auxilio de las cosas divinas, y que la tarea propuesta importa un desafío permanente, nunca totalmente asumido. "La democracia pluralista jamás puede considerarse totalmente consolidada". "Hoy sabemos que el hombre necesita de la trascendencia para poder confirmar su mundo, siempre imperfecto, de una manera que permita vivir en él con dignidad humana". La democracia proviene de "la mutua interacción de la doble herencia griega y cristiana"<sup>41</sup>.

Ya hacia 1943 Jacques Maritain hacía notar que, "en su principio esencial, esta forma y este ideal de vida común que se llama democracia, proviene de la inspiración evangélica y no puede subsistir sin ella". Este juicio no significa afirmar que el cristianismo está ligado a la democracia y que todo cristiano estaría obligado a ser demócrata, sino, al revés, que es la democracia la que está ligada al cristianismo, "y que el impulso democrático ha surgido en la historia humana como una manifestación temporal de la inspiración evangélica". La permanencia del espíritu democrático "exige que las energías evangélicas penetren la existencia profana..."<sup>42</sup>. "La democracia no puede vivir sino de la inspiración evangélica. Es en la virtud de la inspiración evangélica que ella puede superar sus pruebas y tentaciones más arduas. Es en la virtud de la inspiración evangélica que la democracia puede gradualmente realizar su tarea capital que consiste en la racionalización moral de la vida política"<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> "Para la consolidación de la democracia pluralista, es decir, para la consolidación y el desarrollo de un marco de justicia adecuado a las posibilidades del hombre, es urgente tener la valentía de reconocer la imperfección y la constante amenaza que caracterizan a las realidades humanas". Cf. Cardenal Joseph Ratzinger, *Cristianismo y democracia pluralista*, p. 55. En "Communio" (De Lengua hispana para América Latina), Santiago, Nº 14, 1985, pp. 52-63.

<sup>42</sup> Cf. *Christianisme et démocratie*, pp. 25 y ss.

<sup>43</sup> Cf. J. Maritain, *L'homme et l'Etat*, p. 55.