

LA POLÍTICA EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Gonzalo Villagrán Medina sj

Sumario: Un repaso a la tradición del pensamiento social católico sobre la actividad política nos muestra como se ha desarrollado en diálogo con la evolución de las modernas democracias liberales. A pesar de la evolución de aceptación de la democracia liberal, en esta tradición es posible identificar varios puntos que han permanecido bastante estables a lo largo del tiempo y que forman sus rasgos más característicos.

Summary: The Catholic social thought tradition on political activity has developed in dialogue with the evolution of modern liberal democracies. In spite of the evolution of its consideration of democracy, in this tradition we can find several points that have remained quite stable throughout the years. These points represent the more characteristic traits of the tradition.

Palabras clave: participación, dignidad humana, subsidiariedad, bien común, partido político.

Key words: participation, human dignity, subsidiarity, common good, political party.

Fecha de recepción: 15 febrero de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 25 abril de 2015

1. Contexto histórico

Desde el comienzo del cristianismo siempre ha habido en la Iglesia algún tipo de reflexión teológica y moral sobre la actividad de aquellos que tenían autoridad política, sobre la del emperador primero y más tarde la del príncipe. Las obras del género escolástico llamado “instrucción del príncipe” son un buen testimonio de ello¹. Sin embargo, lo que hoy entendemos por compromiso político de los cristianos responde más bien al contexto de las democracias liberales modernas en las que los ciudadanos pueden escoger a sus representantes y ser, a su vez, elegidos. Esta característica de los regímenes liberales en el magisterio social se ha denominado “participación”: principio por el que los ciudadanos tienen el derecho, y el deber, de participar del gobierno de la cosa pública. Es entonces cuando la posibilidad de vivir el propio compromiso de fe a través de la actividad política se convierte en una opción real y abierta a todo cristiano. Por ello, la reflexión sobre el compromiso político de los cristianos va de la mano con el auge y evolución del liberalismo político en Europa primero y luego en el mundo, a partir de la Revolución Francesa.

¹ Un ejemplo de éstas es la obra *De Regimini Principum* de Santo Tomás de Aquino.

En ese sentido, la actitud intolerante del primer liberalismo político con respecto a la Iglesia (reflejado por ejemplo en las leyes de excomunión de las órdenes religiosas en España e Italia, o la constitución civil del clero en Francia) llevó a la Iglesia a ser reacia a la participación de los católicos en la vida política de las nacientes democracias liberales del siglo XIX². Se sentía además que las condiciones restrictivas de voto de estos primeros regímenes liberales (sufragio censitario) no daban suficiente espacio para una participación de los católicos en política que lograra realmente llevar la inspiración cristiana a la creación de las leyes.

A lo largo del siglo XX la Iglesia irá evolucionado en su actitud hacia la política y adoptando una visión más positiva y comprometida hacia esta. A la vez que la Iglesia irá confirmando su rechazo a posturas radicales como el marxismo o el fascismo, irá reconociendo el valor de otras corrientes políticas integradas en las democracias modernas. Por una parte se desarrolla la corriente de la democracia cristiana entre católicos implicados en política con la fundación en 1919 por Luigi Sturzo del *Partito Popolare Italiano*. Dicho partido, tras la Segunda Guerra Mundial, resurgió como *Democrazia Cristiana* bajo el liderazgo de Acide de Gasperi³.

Por otra parte, con esfuerzos, dudas, y duras controversias, la Iglesia irá reconociendo los valores de corrientes políticas basadas en un socialismo moderado en la línea de la socialdemocracia. La aceptación del socialismo como “movimiento histórico” por Juan XXIII en 1963 y la afirmación por parte de la Iglesia de la pluralidad de visiones políticas compatibles con la fe (*Gaudium et Spes, Octogesima Adveniens*), llevaron a la Iglesia a dejar de identificarse de manera privilegiada con el movimiento político de la democracia cristiana. De esta manera la Iglesia hoy invita a los cristianos a tomar parte en las democracias modernas integrando plenamente la pluralidad de posiciones existentes en éstas⁴.

2. Cómo usar el magisterio social para la reflexión política

Acercarse al magisterio social a veces provoca la sensación de que supone cortocircuitar la reflexión, pues sentimos que una voz autoritativa se introduce en la discusión cerrando toda posibilidad de intercambiar puntos de vista e imponiendo una visión concreta. No debe ser ese el caso, más bien esto refleja una mala utilización de la doctrina social.

Es cierto que al comienzo del magisterio social la Iglesia entendió el magisterio social como una visión completa de la sociedad y la economía, alternativa a toda otra

² El ejemplo clásico de esta posición es el decreto *Non expedit* de la penitenciaría vaticana de 1868 por el que se prohíbe a los católicos italianos el ser elegibles o elegidos.

³ Cf. M. FLEET, “Christian Democracy”, en J. A. DWYER (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville MI 1994, 148-149.

⁴ Cf. E. Ó. HÉIDEÁIN, “Socialization”, en J. A. DWYER (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville MI 1994, 891-896.

postura⁵. La encíclica *Quadragesimo anno* hablaba del magisterio social como de una auténtica “filosofía social cristiana” (QA 14.110) Sin embargo, a partir del Vaticano II la Iglesia adopta una mayor humildad epistemológica que hace que se renuncie a vincular la posición de la Iglesia con una postura social concreta. El magisterio social no es pues una “tercera vía” entre socialismo y capitalismo, sino que está a un nivel diferente, al nivel de la teología moral⁶. González-Carvajal resalta que desde esta visión, son los lectores de las encíclicas, es decir nosotros, los responsables de inventar soluciones a los problemas sociales concretos a partir de los principios que nos proporciona el magisterio social⁷.

Para este esfuerzo de creación de respuestas sociales inspiradas por el magisterio social, la Iglesia ofrece una síntesis en forma de principios permanentes que el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia identifica como: la dignidad de la persona en cuanto *imago Dei* (108-159), el bien común (164-170), el destino universal de los bienes (171-184, dentro de este principio se incluye la opción preferencial por los pobres), el principio de subsidiariedad (185-188), la participación (189-191), y el principio de solidaridad (192-196).

Esta forma de introducir el magisterio social en la reflexión individual y comunitaria sobre temas sociales se puede entender como una correlación crítica de las diferentes fuentes de la moral: Escritura, tradición, razón natural y experiencia⁸. Cada uno ha de poner en diálogo en sí mismo, y en sus comunidades cristianas, lo que cada fuente tiene que decir sobre la realidad política a la que se enfrenta, en un auténtico círculo hermenéutico⁹ en el que unas fuentes iluminen las otras. No se trata pues de cortocircuitar la reflexión, sino de alimentar e iluminar nuestra reflexión con la sabiduría acumulada por la Iglesia en su tradición social en vez de tener que empezar a pensar los problemas desde cero en cada ocasión.

3. La política en el magisterio social

La Iglesia comenzó una reflexión magisterial sobre la política a finales del siglo XIX durante el pontificado de León XIII. Este Papa quiso desarrollar y explicitar las dimensiones sociales de la fe cristiana lo que le llevó a dar nacimiento a la doctrina social. Aunque, como vemos en León XIII, la reflexión política y la social tienen igual importancia y van de la mano¹⁰, popularmente asociamos el magisterio social sobre todo con

⁵ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Sal Terrae, Santander 1998, 24.

⁶ *Sollicitudo Rei Socialis*, 41.

⁷ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad*, 31.

⁸ Cf. D. HOLLENBACH, “Fundamental Theology and the Christian Moral Life”, en L. J. O’DONOVAN y T. H. SANKS (eds.), *Faithful Witness: Foundations of Theology for Today’s Church*, Crossroad, New York 1989, 167–184; para la idea de correlación crítica como método en teología cf. D. TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981.

⁹ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad*, 17–18.

¹⁰ Cf. I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid 1991, 89–91.

temas económicos. Nuestro repaso por el corpus social nos mostrará cómo esta visión más economicista no recoge toda la riqueza del magisterio social.

3.1. *Visión histórica de las encíclicas sociales*

Podemos tomar como punto de partida de nuestra reflexión la situación contraria al compromiso político, el rechazo a la participación de los cristianos en la vida política de las sociedades liberales. Dicho rechazo se afirmó de alguna manera en oposición al nuevo estado Italiano y la elección de sus representantes. Desde 1868 a 1889 diferentes organismos del Vaticano, aunque no el Papa en ninguna encíclica, respondieron a la pregunta de si los católicos podían participar en la vida política y en presentarse en las elecciones con un *non expedit* (no es conveniente). De fondo estaba el enfrentamiento entre el papado y el nuevo estado liberal italiano tras ocupar éste los estados pontificios.

3.1.1. *León XIII (1878-1903)*

Sin embargo, León XIII va a abrir una fisura en esta actitud más dura frente al estado liberal adoptando una postura más posibilista, sin dejar de denunciar a los fundamentos de dicho estado. Ya en 1885, en la encíclica *Immortale Dei* (ID) sobre la constitución cristiana del estado, León XIII introduce elementos modernos en la visión católica de la política¹¹. Ciertamente la visión de la encíclica con respecto al estado liberal (al que denomina derecho nuevo) es muy crítica. Resalta la encíclica especialmente el rechazo por parte del estado liberal del origen de toda autoridad en Dios (ID 2.10). Pide igualmente la encíclica que el estado defienda la religión católica (ID 3) y critica igualmente la defensa por el liberalismo de una libertad ilimitada de conciencia en todos los campos (ID 10). Sin embargo, León XIII introduce una actitud de tolerancia práctica frente al estado liberal (ID 18) que abre las puertas a una visión nueva del problema. Invita así la encíclica a una colaboración entre Iglesia y estado (ID 6), admite que la postura cristiana es compatible con distintas formas de gobierno (ID 18) y, sobre todo, defenderá la colaboración de los católicos en el gobierno del estado, lo que luego se llamará participación (ID, 22). Dicha colaboración es muy importante para no dejar el campo libre a otras personas sin escrúpulos y para introducir una mayor inspiración cristiana en la sociedad.

Un poco más tarde, en 1888, León XIII en *Libertas Prætestisium* (LP), encíclica crítica con el concepto de libertad del liberalismo decimonónico, reafirma la bondad de la participación en política y su no oposición a la democracia como régimen de gobierno. La tesis de fondo de la encíclica es la necesaria relación entre la libertad y la verdad. De nuevo esta encíclica tiene muchos elementos que chocan con nuestra sensibilidad política moderna: en efecto la encíclica rechaza la separación Iglesia-estado (LP, 14) y pide la existencia de una religión de estado (LP, 16). Sin embargo de nuevo vemos el talante práctico de León XIII que afirma que se pueden tolerar otras situaciones no ideales si así lo exige un bien mayor (LP, 23ss). Pero lo más significativo es que en esta

¹¹ Para un muy análisis de esta encíclica, cf. *Ibid.*, 91-98.

encíclica, escrita en circunstancias históricas tan diferentes a las nuestras, hay principios muy importantes que van a permanecer presentes hasta hoy en el pensamiento social de la Iglesia. Así, se rechaza cualquier ideología como criterio último de la política y se invita en cambio a tener en cuenta la “prudencia política” a la hora de intervenir en ésta (LP 23) Se admite que el cristiano pueda implicarse en política buscando caminar hacia una mayor libertad y menos opresión en la sociedad (LP, 31), se dice abiertamente que la Iglesia no está en contra de la democracia (LP 32), y se reafirma la bondad de una mayor participación de los cristianos en política (LP, 33).

Si miramos a los textos magisteriales de León XIII centrados en la problemática económica, los textos considerados propiamente como integrantes del corpus social del magisterio, vemos que aunque no hay propiamente una reflexión sobre la política, si hay algunas afirmaciones importantes. Así, en la encíclica que inaugura la doctrina social, la encíclica *Rerum Novarum* de 1891, encontramos una reflexión importante sobre un movimiento político: el socialismo. Esta reflexión es importante porque el debate sobre el socialismo llegará hasta Pablo VI cuando se acepte plenamente la socialdemocracia. En este sentido, en *Rerum Novarum* (RN) socialismo se equipara plenamente al marxismo y es por tanto rechazado. Se le achaca especialmente el proponer la abolición de la propiedad privada (RN 11) lo que, además de ir contra la visión del hombre del cristianismo, sólo se podría hacer con violencia.

3.1.2. Pío XI (1922-1939)

En la siguiente encíclica social, *Quadragesimo Anno* (QA), encíclica publicada por Pío XI en 1931, se percibe una evolución en el juicio del socialismo que responde a la evolución histórica de este movimiento. La encíclica diferencia así entre un bloque violento o comunismo y un bloque moderado o socialismo (QA, 112-113). Está claro el rechazo al bloque violento al que se asigna el mismo juicio que se hacía en RN. Se pregunta, sin embargo, el Papa como evaluar el bloque moderado y reconoce que dicho bloque efectivamente rechaza la violencia y modera la lucha de clases y la abolición de la propiedad privada. El Papa reconoce que muchos principios cristianos son muy similares a los principios de un tal socialismo (QA, 115). Sin embargo el Papa vuelve a rechazar un tal socialismo pues en el fondo no ha renunciado a la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, sobre todo, propugna y propaga una visión puramente inmanentista de la sociedad (QA, 118ss). El Papa resalta, en resumen, que el modelo de sociedad que propone el socialismo, tanto violento como moderado es aún incompatible con la visión del hombre y la sociedad del cristianismo pues sólo podría ponerse en práctica con una gran violencia (QA 119-120).

3.1.3. Pío XII (1939-1958)

Un paso adelante importante en la posición de la Iglesia es el respaldo explícito a la democracia y la participación política como sistemas privilegiados de gobierno. Esto se produce como resultado de la experiencia de los terribles totalitarismos que llevaron a la 2ª Gue-

rra Mundial. Este cambio de postura se percibe en los diferentes radio-mensajes que difunde Pio XII a lo largo de la guerra. Estos radiomensajes no siempre se incluyen en el corpus de la doctrina social pero tienen una gran importancia para comprender su evolución. Así, en 1944 con el final de la guerra ya a las puertas, Pio XII emitió su radio mensaje *Benignitas et Humanitas* (BH). En dicho mensaje el Papa da un salto cualitativo en la doctrina social y acoge la democracia como una forma de gobierno privilegiada y profundamente deseada por los pueblos y culpa a la falta de democracia y de control del estado por el pueblo de haber conducido a la guerra¹². Recordemos que hasta ahora los documentos magisteriales tan sólo decían que la democracia no se opone a la doctrina de la Iglesia.

Pio XII se une así a un movimiento generalizado en la humanidad que el reconoce y que afirma es producto de la experiencia horrible de la guerra. Hay pues un reconocimiento generalizado de que la democracia es el sistema más adecuado para reconocer y honrar la dignidad humana de los ciudadanos. Sin embargo, Pio XII quiere indicar cuales son las condiciones de una democracia verdadera. Para Pio XII una verdadera democracia debe poner al hombre en el centro de sus inquietudes, y éste debe poder expresar su parecer y opinión sobre los problemas. Una democracia auténtica, que puede adoptar la forma de monarquía o de república, debe también tener como criterio último el bien común. Una democracia auténtica debe reconocer el vínculo entre Dios y la vida social y la autoridad de la ley natural sobre el ordenamiento jurídico. Esto exige que los representantes del pueblo tengan una suficiente altura moral, aunque provengan de los diferentes grupos sociales. Para Pio XII esto se expresa a través de la idea de que las sociedades deben formar un pueblo en lugar de una masa manipulable por sus dirigentes, y el formar un pueblo exige libertad y dignidad así como el reconocimiento de las mismas en el otro¹³.

3.1.4. Juan XXIII (1958-1963) y Concilio Vaticano II (1962-1965)

El cambio importante en la doctrina social se da con el magisterio social de Juan XXIII y los documentos del Concilio Vaticano II que este papa puso en marcha. El cambio supone el surgimiento de un nuevo paradigma frente al paradigma que podríamos llamar “leonino” de comprensión de la sociedad y la política del magisterio de la Iglesia. En este nuevo paradigma conciliar el punto de partida es una visión más positiva y abierta hacia las realidades sociales de la modernidad.

¹² “Estas multitudes, inquietas, trastornadas por la guerra hasta las capas más profundas, están hoy día penetradas por la persuasión —al principio tal vez vaga y confusa, pero ahora ya incoercible— de que, si no hubiera faltado la posibilidad de sindicarse y corregir la actividad de los poderes públicos, el mundo no habría sido arrastrado por el torbellino desastroso de la guerra y de que, para evitar en adelante la repetición de semejante catástrofe, es necesario crear en el pueblo mismo eficaces garantías” Pio XII, *Radiomensaje de 1944*.

¹³ “Pueblo y multitud amorfa o, como se suele decir, «masa» son dos conceptos diversos. El pueblo vive y se mueve con vida propia; la masa es por sí misma inerte, y no puede recibir movimiento sino de fuera. El pueblo vive de la plenitud de la vida de los hombres que la componen, cada uno de los cuales —en su propio puesto y a su manera— es persona consciente de sus propias responsabilidades y de sus convicciones propias. La masa, por el contrario, espera el impulso de fuera, juguete fácil en las manos de un cualquiera que explota sus instintos o impresiones, dispuesta a seguir, cada vez una, hoy esta, mañana aquella otra bandera”. Pio XII, *Radiomensaje de 1944*.

Un primer paso en este cambio de paradigma con respecto a la política lo supone la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII. El papa Juan publicó esta encíclica con el Concilio Vaticano II ya en marcha, en 1963. En esta encíclica intentaba recoger e integrar en el magisterio de la Iglesia los principios de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Hasta ese momento la Iglesia había puesto sus objeciones a la declaración por la falta de referencia a la fundamentación de los derechos en Dios. Juan XXIII basa toda su argumentación en el principio de la dignidad humana, fruto de ser el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. A partir de este principio irá desgranando los derechos y deberes del hombre. El Papa da pasos, aún temerosos, hacia la afirmación de la democracia como el sistema político que mejor refleja la visión del hombre de la Iglesia. Así, junto con varias citas del radio mensaje de Pio XII de 1944, Juan XXIII vuelve a confirmar la compatibilidad de la democracia con la doctrina de la Iglesia, aunque curiosamente no llega a optar explícitamente por esta (PT, 52). Juan XXIII desarrolla largamente la comprensión cristiana de la autoridad política y de la necesaria obediencia de los ciudadanos (PT, 46), pero pone límites a esta autoridad en la forma del respeto a la dignidad humana (PT, 50) y la búsqueda del bien común (PT, 53ss). Afirma «Papa la necesidad de la división de poderes (PT, 68) así como el acceso (participación) de los ciudadanos en la vida pública (PT, 73-74), lo que en la práctica supone respaldar implícitamente el modelo democrático.

Esta visión moderna y democrática quedará sólidamente establecida en la síntesis doctrinal que suponen los documentos del Vaticano II (1962-1965). En ellos, tras la integración de la libertad religiosa como principio fundamental (*Dignitatis Humanae*) se acepta la democracia y la participación política como una de las dimensiones de la visión católica de la sociedad.

La declaración *Dignitatis Humanae* (1965) comienza describiendo muy bien el estado de la cuestión en el Vaticano II y los principios que van a guiar la comprensión de la política:

“Los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana, y aumenta el número de aquellos que exigen que los hombres en su actuación gocen y usen del propio criterio y libertad responsables, guiados por la conciencia del deber y no movidos por la coacción. Piden igualmente la delimitación jurídica del poder público, para que la amplitud de la justa libertad tanto de la persona como de las asociaciones no se restrinja demasiado”. *Dignitatis Humanae*, 1

La constitución *Gaudium et Spes* (1965), que recoge la relación entre la Iglesia y el mundo, en su segunda parte trata una serie de temas sociales concretos (familia, cultura, economía, política, comunidad internacional-guerra). El orden de estos temas ya está revelando una comprensión del funcionamiento y formación de la sociedad. En cualquier caso, el que la constitución dedique todo un capítulo, el cuarto, a la comu-

nidad política, supone una gran innovación y muestra el peso que la vida y actividad política estaba tomando en la doctrina social, sobre todo a raíz de la mayor participación de los ciudadanos en la política. *Gaudium et Spes* será por tanto el pistoletazo de salida de la participación de los cristianos en la política al darle carta de ciudadanía a esta colaboración.

El punto de partida del concilio es una más profunda comprensión de la dignidad humana (GS 73) que lleva a valorar la libertad de la persona y su participación en la vida pública (GS 73). Esto requiere un orden jurídico determinado que busque el bien común (GS 74), respete los derechos humanos (GS 73) y tenga una cierta separación de poderes (GS 75). El ideal es desarrollar una política “verdaderamente humana” (GS 73), a la que la Iglesia invita a los cristianos a contribuir e involucrarse.

El concilio aún no llegó a asumir la democracia como el mejor sistema político, manteniendo la libertad para elegir sistema político. Hay que pensar en ese sentido que había aún un gran número de países de honda tradición católica regidos por dictaduras que rechazaban la democracia (España, Portugal...). Sin embargo, GS estableció unos límites al poder político (el respeto a los derechos humanos) y realizó unas alabanzas a un tipo de valores (participación, libertad...) que claramente van en la dirección de proponer la democracia como mejor sistema de cara al respeto de la dignidad humana (GS 75)¹⁴.

Aunque, GS mantiene la defensa del papel de los cuerpos intermedios de la sociedad civil, la constitución recogía una idea previa de Juan XXIII: la socialización como fenómeno sociológico de la modernidad que supone una mayor interconexión de todas las dimensiones de la sociedad. Esta constatación llevó al Papa a favorecer una mayor intervención del estado en la sociedad y en la economía como única forma de responder a dicha socialización (GS 75). Esta reflexión sobre la socialización y la mayor acción del Estado en economía lleva a confiar más en la labor de funcionarios y gobernantes.

Finalmente, la Iglesia afirmaba explícitamente la necesidad de la separación Iglesia-estado (GS 76), aunque llamaba a una colaboración entre ambas instituciones como necesaria para el bien de las personas.

El respeto a la libertad de la persona, como expresión de la dignidad humana, lleva a reconocer la necesaria pluralidad de visiones de lo temporal (GS 75), y a reconocer el hecho del pluralismo religioso y moral en la sociedad (GS 76).

Al estar centrada en la persona, la visión de la Iglesia resalta la necesidad de formación cultural y moral (en virtudes) de los ciudadanos y de los políticos para lograr la buena salud de la comunidad política (GS 74-75).

¹⁴ De hecho en los años posteriores al concilio, y debido a la influencia de estas constituciones conciliares, hubo una oleada de procesos democratizadores en países de cultura católica (Portugal, España, Argentina, Filipinas...)

3.1.5. Pablo VI (1963-1978)

Podemos entender el magisterio de Pablo VI como un trabajo de aplicación y desarrollo de las intuiciones del Concilio. En este sentido, en 1971 Pablo VI publicó su carta *Octogesimas Adviens* (OA) como desarrollo de la doctrina conciliar en el campo de la política. Como veremos, Pablo VI recoge la intuición del concilio de la creciente importancia de la dimensión política de la vida social. OA no es una encíclica, el documento tiene la categoría de carta debido a la controvertida recepción de la encíclica de 1968 sobre la reproducción humana, *Humanae Vitae*. Pablo VI prefirió no comprometer de nuevo toda la autoridad doctrinal en este escrito¹⁵. OA es por tanto una carta dirigida al Cardenal Le Roy presidente del Consejo Justicia y Paz. En esos mismos momentos estaba a punto de celebrarse el sínodo de los obispos sobre la justicia en el mundo. Pablo VI dice estar a la expectativa de los resultados del sínodo (OA 6), pero quiere en cualquier caso conmemorar el aniversario de *Rerum Novarum*. Pablo VI afirma que en los momentos actuales el problema ya no es sólo económico (propiedad, trabajo...) el problema es más amplio, es un problema de una nueva civilización que está surgiendo (OA 7). Por esto OA es una encíclica especialmente política. Es interesante también tener en cuenta que la visión de Pablo VI es muy descentralizada y que considera que los principios que él pueda dar han de ser luego adaptados por cada comunidad cristiana (OA 4), esto pone gran responsabilidad en las manos de los cristianos a la hora de recibir la doctrina social.

Como expresiones del cambio de civilización que se está dando Pablo VI menciona el aumento de formación y de cultura generalizado que permite tomar más conciencia de la propia dignidad humana y lleva a pedir más igualdad y participación (OA 22). Estas aspiraciones Pablo VI las identifica ahora con bastante claridad con la democracia (OA 24). Pablo VI reconoce que la democracia no es perfecta pero invita a los cristianos a comprometerse en el trabajo de mejorarla.

Pablo VI pasa entonces a tratar de un tema más de fondo, las visiones de la sociedad que hay detrás de la acción política.

“La acción política –¿es necesario subrayar que se trata aquí ante todo de una acción y no de una ideología?– debe estar apoyada en un proyecto de sociedad coherente en sus medios concretos y en su aspiración, que se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del ser humano y de sus diferentes expresiones sociales”. *Octogesima Adveniens*, 25

Pablo VI rechaza que estas visiones últimas de la sociedad sean impuestas por los partidos políticos o por el estado. Afirma Pablo VI que desarrollar estas visiones es una tarea de los grupos intermedios de la sociedad, especialmente los grupos culturales y religiosos (OA 25). Pablo VI así avisa a los cristianos de la necesidad de no adherirse

¹⁵ Cf. I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia*, 398–399.

a ideologías, sino buscar visiones completas de la vida social de acuerdo con la visión cristiana (OA 26).

A continuación Pablo VI recupera una distinción de Juan XXIII entre ideologías y movimientos históricos (cf. PT 159). Estos movimientos serían “movimientos históricos fundados en una finalidad económica, social, cultural o política aunque estos últimos deban su origen y se inspiren todavía en esas teorías. ... los movimientos que tienen por objeto condiciones concretas y mudables de la vida, no pueden menos de ser ampliamente influenciados por esta evolución” (OA 30). De esta manera Pablo VI abre la puerta a los cristianos para la participación en diversos partidos políticos, particularmente aquellos inspirados por el socialismo, mientras no asuman una ideología contraria al cristianismo.

Pablo VI en los párrafos siguientes repasa de manera crítica las dos ideologías contrapuestas de aquel momento: el socialismo-marxismo y el liberalismo. Pablo VI critica igualmente ambas visiones en lo que tienen de contrario a la visión cristiana (OA 31-36). Pablo VI también habla de la aparición de múltiples utopías ante la crisis de las ideologías. Pablo VI alaba la imaginación nueva que éstas suponen aunque avisa del peligro de huida del compromiso concreto (OA 37).

Pablo VI, recogiendo el hondo deseo de liberación que percibe en los hombres y mujeres de su tiempo, recuerda que no habrá cambio de estructuras sin un cambio previo del corazón de cada uno, sin conversión (OA 45). En cualquier caso, Pablo VI, frente al peligro de tecnocracia, recuerda como la política, es decir el estado, ha de ser quien mande sobre la economía, y recuerda así las obligaciones del estado y de la política de construir el bien común (OA 46). Es por ello que Pablo VI recuerda a los cristianos que la política es un buen lugar desde donde servir a los demás. Pablo VI pone esto en el marco de la aspiración a un mayor participación social y política producto del aumento cultural de los hombres y mujeres (OA 46). Pablo VI muestra como esta aspiración requiere de la búsqueda de nuevas formas de democracia y como ha de llevar a recuperar el espíritu de servicio por medio de esa participación.

Pablo VI termina acentuando la dimensión de acción de la doctrina social: ésta tiene que llevar al compromiso y a la acción a los cristianos (OA 48). A la vez Pablo VI reconoce que esta acción de los cristianos puede tener pluralidad de formas y compromisos (OA 50) pues la realidad puede ser interpretada de manera diferente. Sin embargo esto debe de ser una llamada a un más profundo discernimiento de la propia posición y a permanecer abierto a nuevas visiones.

3.1.6. Juan Pablo II (1978-2005)

Tras Pablo VI y el corto papado de Juan Pablo I, fue elegido papa Juan Pablo II. Su carismática figura es conocida de todos y ha marcado la Iglesia. Su papado supone una continuación del desarrollo del concilio con acentos muy particulares y una cre-

ciente divergencia con el desarrollo de las sociedades modernas occidentales, sobre todo a nivel moral, que muestran las dificultades existentes detrás de la positiva relación que quiso instaurar el Concilio con la modernidad.

La visión de Juan Pablo II de la política se ha ido plasmando en sus diferentes encíclicas, aunque va cuajando a partir de *Centesimus annus* al incluir la reflexión sobre la caída de los regímenes comunistas. En esta encíclica, Juan Pablo II elabora su síntesis más completa sobre la visión del estado y de la política. De fondo está una visión que comprende tres actores: estado, mercado y sociedad civil (CA 48), y que se construye en tres niveles: sistema económico, régimen jurídico y sistema ético-cultural (CA 42). Juan Pablo II pone a la persona, concretada en sus derechos, como centro del sistema social (CA 47) Esto supone darle un espacio de actuación en la sociedad que no sea ahogado por la actuación del estado o del mercado (CA 48), e igualmente supone respetar los diferentes niveles de la vida social, de manera que las estructuras económicas no colonicen el régimen jurídico, ni éste imponga valores éticos o culturales.

Juan Pablo II parte de una crítica fuerte al sistema marxista que ha sido confirmada por los acontecimientos de 1989 (CA 44), pero esto no quiere decir que la Iglesia defienda acríticamente la postura opuesta. Juan Pablo II reitera la valoración que hace la Iglesia de la democracia como sistema que permite la participación de la sociedad en las decisiones (CA 46), pero avisa de los peligros que tiene la democracia y de cómo deben ser afrontados. Juan Pablo II habla así de las condiciones de una auténtica democracia, pensando sobre todo en los países que quieren adoptar este modelo. Estas condiciones son básicamente el respeto a los derechos humanos, con especial mención del derecho a la libertad religiosa y a la vida, así como el esfuerzo por buscar la verdad en diálogo con otros sin dejar que se impongan las mayorías por el mero hecho del número de votos (CA 46). De fondo está la relación entre libertad y verdad, que ya aparecía en *Libertas praestentisium* de Leon XIII. Juan Pablo II quiere recuperar la relación entre ambos conceptos que siempre ha estado presente en la Iglesia ante el peligro de identificar democracia con relativismo y ante la imposibilidad de llegar a visiones comunes del hombre y de la sociedad, el pluralismo moral actual (CA 46)¹⁶.

Pero no podemos reducir la enseñanza de Juan Pablo II para el político cristiano al debate sobre libertad y verdad y a los conflictos sobre moral, por importantes que estos sean. La encíclica *Centesimus Annus* incluye muchas otras llamadas de atención para un político cristiano fruto de la experiencia de la caída del comunismo y la efervescencia de esos años. Así el político cristiano no puede olvidar su responsabilidad en trabajar porque los pueblos pobres se incorporen a la economía mundial (CA 35), ha de trabajar también por crear una sociedad con mayor conciencia ecológica (CA 38), y mayor sensibilidad sobre las condiciones de vida de las personas, “ecología humana” (CA 38)

¹⁶ Jean-Yves Calvez invita a desarrollar la doctrina social explicitando mejor esta relación compleja entre libertad y verdad. Habla Calvez de evitar desde luego la imposición de la moral por la fuerza de la mayoría, pero sí habla de desarrollar más bien métodos de búsqueda de consenso en lo posible en las democracias pluralistas. Cf. J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Editions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine 1999, 99-103.

Juan Pablo II también invita a los cristianos a desarrollar el sindicalismo, de siempre reconocido como derecho necesario en la doctrina social, de manera que se ponga en el centro a la persona del trabajador dejando de lado consideraciones ideológicas o de clase (CA 26 y 35). Esto permitiría ir en la dirección de la reconciliación entre los movimientos obreros y la Iglesia.

Por último, una lectura de esta encíclica deja claro que el político, o actor social cristiano, ha de ser crítico frente a la cultura consumista que destroza la base moral de las sociedades occidentales a través del confort (CA 36).

Esta visión de Juan Pablo II sobre la política tal como se expresa en CA se endurecerá posteriormente como fruto del fuerte conflicto entre la Iglesia y los movimientos que buscan cambios morales en las sociedades pluralistas occidentales. Así en la encíclica *Evangelium Vitae* (EV) de 1995 sobre bioética, Juan Pablo II habla de la necesidad de introducir los principios morales, en la forma de la ley natural, en las deliberaciones de la democracia (EV 70). Juan Pablo II identifica un riesgo de identificar relativismo con democracia y afirma que esto lleva a vaciar de contenido la democracia y dar el poder al más fuerte.

En este sentido, EV tiene afirmaciones muy claras dirigidas al político católico. Así en EV 73 se afirma que no es lícito al cristiano someterse, participar o votar favorablemente a una “ley intrínsecamente injusta” como es una ley que permita el aborto o la eutanasia. Sí permite el Papa que un político cristiano, que haya dejado clara su postura contraria al aborto, vote a favor de una ley que permita el aborto en algunos casos, cuando esta ley reduzca las posibilidades de abortar.

3.1.7. *Benedicto XVI (2005-2013)*

Benedicto XVI ha tenido varias referencias al papel de los cristianos en la política en su magisterio social. En general se percibe en él un deseo de recuperar las fuentes de la fe en el compromiso político y de identificar bien la particularidad del servicio cristiano.

Ya en su primera encíclica de 2005, *Deus Caritas Est* (DCE), Benedicto XVI hace referencia a la política intentando distinguir lo que es el ámbito de ésta de lo que es el ámbito de la caridad de la Iglesia. Así afirma que el objetivo de la política ha de ser la justicia en la sociedad y en el Estado, además de objetivo, la justicia es también el criterio para evaluar la política (DCE, 28). Pero la justicia exige que nos preguntemos constantemente por ella en cada situación, y sobre todo, que nos dejemos convertir de nuestros egoísmos y ansias de poder para que nuestra razón pueda encontrarla (DCE, 28). A este purificar la propia razón para saber buscar la justicia y dejarse juzgar por ella ayuda la Iglesia y su enseñanza espiritual.

La labor caritativa de la Iglesia, junto con la de otros organismos, será siempre necesaria pues no podemos pretender colmar todas las necesidades del hombre con la

justicia del Estado. El hombre siempre necesitará el contacto y el apoyo fraterno del que descubre su necesidad y se mueve a socorrerla. Por ello el estado no debe pretender realizar todas las tareas de servicio a los necesitados, sino que ha de reconocer el buen trabajo que realizan otras asociaciones y favorecerlo y apoyarlo.

Benedicto XVI afirma que es tarea de los fieles laicos el trabajar por la justicia y el bien común por medio del compromiso en la política, lo que no debe confundirse con la labor caritativa de la Iglesia, aunque sí cree el Papa que los fieles laicos comprometidos en la política deben estar también movidos por la caridad, una “caridad social” que les lleva a trabajar por los demás a través de la estructuras de la vida pública (DCE 29).

Benedicto XVI desarrolló y matizó estas intuiciones en su gran encíclica social de 2009 *Caritas in Veritate* (CiV). En primer lugar, Benedicto XVI afirma claramente que la caridad por los otros se expresa con especial claridad cuando se concreta en buscar el bien común de la sociedad (y últimamente de toda la familia humana) a través de las instituciones, por lo tanto, a través del compromiso político. Un compromiso que sea inspirado por esta caridad tiene más fuerza y más valor que el mero esfuerzo por trabajar por la sociedad (CiV 7). Más adelante, Benedicto XVI recordará cómo estamos necesitados de la gracia en nuestro esfuerzo por construir una sociedad justa y fraterna y cómo nuestras propias fuerzas no bastan (CiV 34).

Hay una clara opción por la democracia como forma de gobierno y como objetivo a alcanzar en el esfuerzo por el desarrollo (CiV 21). Recuerda el Papa que la lógica económica no puede resolver los problemas de la sociedad, y que es necesaria una actividad política en un nivel superior que busque el bien común de la sociedad (CiV 36).

Un punto importante en el mensaje del Papa es su llamada a incluir siempre a la acción de la sociedad civil en la actividad social evitando que ésta se reduzca al Estado y el mercado (CiV 38-39). Sólo en el espacio de la sociedad civil puede darse la gratuidad y la caridad que la sociedad necesita.

Caritas in Veritate es, en gran parte, una petición del Papa para desarrollar nuevas formas sociales ante la crisis que estamos viviendo. En este sentido, el Papa habla también de la necesidad de repensar la autoridad política. Reafirmando la necesidad y el rol del Estado, Benedicto XVI habla de la necesidad de una “autoridad más repartida” por medio de la colaboración con la sociedad civil del Estado, pero también de la colaboración entre estados (CiV 41). En este sentido, Benedicto XVI pide que se dé una orientación a la globalización que sea humana (CiV 42).

Más adelante Benedicto XVI recupera la posición tradicional de la Iglesia con respecto al principio de subsidiariedad para pedir una búsqueda de nuevos sistemas de gobierno y autoridad más participados (CiV 57), todo esto sin reducir el principio de solidaridad que sigue siendo necesario reforzar (CiV 58).

Benedicto XVI hace también una llamada importante a los sindicatos a renovarse. El Papa no pone en duda el papel de las organizaciones de trabajadores, que la Iglesia siempre ha defendido, pero si les recuerda las nuevas necesidades que se plantean hoy en día y que requieren una forma nueva de afrontarlas. En este sentido el Papa invita a los sindicatos a ir más allá de la idea de sindicatos de clase y a no buscar objetivos políticos, por el contrario les invita a defender también a los ciudadanos en cuanto consumidores, a defender a los que están en paro o a los inmigrantes y a recuperar el sentido primero que la doctrina social les ha dado (CiV 64).

Benedicto XVI habla también de la necesidad de la presencia pública de la religión por el papel que esta tiene de purificación e iluminación de la razón política. Cuando se aparta a la religión de la vida pública por el laicismo, las mismas estructuras democráticas se empobrecen en sus motivaciones y pueden caer en el cinismo y la mera lucha de poder (CiV 56).

Tal vez sólo quede anotar la llamada que Benedicto XVI hace al final de su encíclica a afirmar que “[e]l desarrollo necesita cristianos con los brazos levantados hacia Dios en oración” (CiV 79). Esta afirmación recoge bastante bien el objetivo de la encíclica que busca reafirmar el papel de los cristianos en la vida y los compromisos sociales pero clarificando la forma y la identidad desde la que deben asumir este compromiso para no diluirse simplemente en el conjunto de fuerzas activas en la sociedad.

3.1.8. Francisco (2013-)

La reciente encíclica del papa Francisco, *Lumen Fidei* (LF), no está directamente relacionada con el tema que nos ocupa, pues trata más bien de problemas de antropología teológica (la virtud de la fe) Sin embargo la encíclica dedica algunos números a resaltar la contribución que la verdad (LF 34) y la fe (LF 54-55) hacen al bien común, la encíclica no busca imponer la fe o una verdad, tan sólo busca defender su papel en la sociedad. Esta defensa va dirigida a aquellos que quieren retirarlas del escenario público al defender el relativismo como única forma de vivir en la sociedad pluralista. Para Francisco (bebiendo del pensamiento de Benedicto XVI) la fe pone “todos los acontecimientos en relación con el origen y el destino de todo en el Padre que nos ama” (LF 55) esto permite iluminar esos acontecimientos “con una luz creativa en cada nuevo momento de la historia” (LF 55). Francisco repasa las múltiples contribuciones que la fe realiza a la vida social. Así la fe permite fundar sólidamente la fraternidad que una la sociedad al considerarnos hijos de un mismo padre, la fe introdujo la idea de dignidad de la persona humana y protege esta intuición, la fe nos permite respetar más la naturaleza al considerarla creación de Dios, nos permite reconocer formas de gobierno más justas al reconocer que la autoridad viene de Dios, la fe da fuerzas para introducir el perdón en la vida social y para superar el conflicto, la fe fortalece la confianza al interior de la sociedad. Por todo ello el Papa llama a hacer pública nuestra fe en nuestra vida social. La ausencia de la fe de la vida social podría llevar al hundimiento de los principios en que se apoya nuestra sociedad.

3.2. El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia

Esta obra, publicada no por un Papa sino por la Comisión Justicia y Paz, supone una síntesis autorizada del corpus de la doctrina social publicada hasta el año 2005. El objetivo de la comisión Justicia y Paz al publicar el compendio era facilitar el acceso a las riquezas de la doctrina social al sistematizarla. Aunque su valor, en cuanto autoridad y contenido, es menor que el de las encíclicas, su lectura nos permite captar de una manera sintética las claves de la comprensión del compromiso político por parte de la Iglesia.

Así, en primer lugar, el compendio formula cuales serían los principios de la doctrina social, aquellos principios más estables que deben permanecer aunque la realidad social cambie. El compendio identifica 6 principios: la dignidad humana, el bien común, el destino universal de los bienes, el principio de subsidiariedad, el principio de participación, y el principio de solidaridad. Todos los principios son pertinentes para nuestra reflexión sobre el compromiso político pero no deja de ser interesante el resaltar aquellos que tocan más directamente nuestro asunto, es decir, los del bien común, subsidiariedad y participación.

En su capítulo 8 (CDSI 377-427), el compendio repasa los puntos principales de la visión de la doctrina social sobre la comunidad política: principales textos de la Escritura sobre el poder político (377-383), la persona humana y su dimensión social como el fundamento de toda la actividad política (384-392); la autoridad política como necesaria, originada en el pueblo y sometida al orden moral (393-405); la democracia como sistema privilegiado de gobierno (406-416), lo que implícitamente supone un respaldo; la autoridad política y el estado como últimamente al servicio de la sociedad civil (417-420); y la relación entre comunidad política y religión que debe incluir la libertad religiosa y la separación y autonomía de la Iglesia respecto al estado (421-427).

Por último, el compendio incluye también algunas indicaciones más directas sobre la forma de comportarse de aquel que asume compromisos políticos (544-548): su acción es fruto de la gracia, requiere espiritualidad, y necesidad de prudencia. También ofrece algunas orientaciones concretas a los laicos insertos en la actividad política (565-574), se habla así sobre la distinción de los planos legal y moral y su articulación, se dan indicaciones sobre cómo actuar en caso de conflicto de conciencia por la oposición de posiciones políticas con los principios cristianos, se invita al cristiano a una aplicación de la doctrina social a la realidad por medio del discernimiento, y se recuerda la imposibilidad de encontrar un partido político que refleje plenamente los valores cristianos y la necesidad por tanto de un discernimiento de a qué partido apoyar.

4. Conclusión

El magisterio social es últimamente una tradición en el sentido de la sabiduría acumulada por una comunidad a lo largo de los siglos que permite hoy construir

nuestro pensamiento apoyados en ella. No se trata tan sólo de una reflexión filosófica sobre la política y la sociedad, es el fruto de la reflexión y la oración que vuelven sobre la experiencia del pueblo de Dios que vive en la ciudad terrestre y quiere colaborar a construir el bien común (GS 40). Por todo ello, el conocer y dejarse moldear por esta tradición es un poderoso instrumento para nuestro posterior compromiso político. Nos permite no ir solos a la selva política sino acompañados, en Iglesia.

Tras repasar la evolución de la doctrina social sobre política podemos ver claramente como la Iglesia ha ido evolucionando junto con la humanidad y entrando en diálogo con los diferentes cambios históricos. Podemos identificar un primer momento de tolerancia más posibilista con el liberalismo en León XIII, un cambio cualitativo de actitud hacia la democracia en Pio XII motivado por la experiencia de los totalitarismos nazis y soviéticos, un paso delante de integración de los valores de la modernidad con Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, y el surgimiento de algunos puntos de conflicto con los modelos sociales y morales occidentales a partir de Juan Pablo II. Sin embargo, a la vez hay que reconocer que hay una continuidad clara y asombrosa de los grandes principios e intuiciones, aquí se percibe la fuerza de la inspiración de fe que hay detrás de estos documentos.

No debemos sorprendernos de posiciones o afirmaciones que podamos encontrar en estos documentos y que choquen con nuestra visión moderna de la sociedad. Estos documentos no pretender ser artículos de un código civil o penal que sólo puede ser impuestos. Estos documentos son una reflexión dinámica que surge del diálogo entre el Evangelio y la vida de la Iglesia con la vida y desafíos de las sociedades. Al acercarnos al magisterio social nuestra tarea es más bien reconocer los principios permanentes que se van forjando y solidificando a lo largo de la historia a medida que la Iglesia profundiza en los temas.

Mirado de este modo, descubrimos que las grandes líneas del magisterio social sobre política son de hecho terriblemente actuales y en muchos casos proféticas. Aunque con algunas dudas, desde el comienzo se promueve la participación de los cristianos en política para trabajar por el bien común como consecuencia de su fe; poco a poco se va dando un reconocimiento de la democracia como el sistema que mejor permite dicha participación propia de la dignidad humana; se defiende un orden moral superior a la lucha política e ideológica que asegura la libertad de conciencia del cristiano en política; hay una sabia apreciación del papel del estado como ayuda a otros grupos de la sociedad civil según el principio de subsidiariedad; se afirma como este papel del estado no puede desentenderse de la suerte de los ciudadanos según el principio de solidaridad ocupándose especialmente de los más pobres; se reconoce el papel relativo pero fundamental de los diferentes partidos políticos como movimientos históricos que permiten buscar diferentes soluciones a los complejos problemas sociales; se reconoce la pluralidad de posturas de los católicos... Estas líneas han permanecido mucho más estables de lo que nunca imagináramos y han ido profundizándose y perfilándose en diálogo con los cambios sociales y políticos.

El cristiano individual y las diferentes comunidades cristianas están llamados a actuar en la sociedad y tomar sus opciones según la prudencia política y discernimiento a que nos invita el magisterio social (CDSI 568). A la hora de tomar decisiones en este campo afortunadamente no estamos solos ante la inmensa complejidad de estos problemas, reflexionamos así desde una tradición de pensamiento de más de un siglo de antigüedad. Bebemos de la experiencia, oración y reflexión de muchos hombres y mujeres creyentes que se enfrentaron a los problemas sociales de su tiempo desde el evangelio y fueron así configurando la reflexión del magisterio social. De esta manera nuestro discernimiento y prudencia política no es un discernimiento individual, se trata de un discernimiento hecho en Iglesia y desde la Iglesia insertando nuestra propia opción en su misión por el bien de este mundo.

5. Bibliografía

JEAN-YVES CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Editions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine 1999.

ILDEFONSO CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid 1991.

MICHAEL FLEET, "Christian Democracy", en JUDITH A. DWYER (Ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville MI 1994, 148-149.

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Sal Terrae, Santander 1998.

DAVID HOLLENBACH, "Fundamental Theology and the Christian Moral Life", en LEO J. O'DONOVAN and T. HOWLAND SANKS (ed), *Faithful Witness: Foundations of Theology for Today's Church*, Crossroad, New York 1989, 167-184

EUSTÁS Ó HÉIDEÁIN, "Socialization.", en Judith A. Dwyer (Ed), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville MI 1994, 891-896.

DAVID TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981.