

IDEOLOGIA, TEOLOGIA Y POLITICA

La reciente carta apostólica de Pablo VI, con ocasión del 80 aniversario de la Rerum Novarum, ha vuelto a plantear el tema de las ideologías. Sobre esta palabra ambigua —que con frecuencia y con toda razón está cargada de una significación peyorativa— hace el Papa en diversos contextos de su carta algunas interesantes apreciaciones.

LA MANIPULACION IDEOLOGICA

Comencemos por recordar dos significados básicos y claramente peyorativos de la palabra: “¿Es necesario subrayar la posible ambigüedad de toda ideología social? *Unas veces* reduce la acción política o social a ser simplemente la aplicación de una idea abstracta, puramente teórica; *otras* es el pensamiento el que se convierte en puro instrumento al servicio de la acción, como un simple medio para una estrategia. En ambos casos ¿no es el hombre quien corre el riesgo de verse enajenado? La fe cristiana se sitúa por encima y a veces en oposición a las ideologías, en la medida en que reconoce a Dios, transcendente y creador, que interpela,

a través de todos los niveles de lo creado al hombre como libertad responsable”.

LA TECNOCRACIA COMO FALSA SOLUCION

Un caso particular de estas dos utilizaciones “ideológicas” de las concepciones sobre la sociedad lo constituye el intento de edificar una sociedad libre de ideologías sobre la base de una pretendida fundamentación puramente científica (o simplemente tecnológica) del cuerpo social o político. Pero tal intento es siempre ideológico.

a) *En primer lugar*, porque también en nombre de la ciencia y de la técnica se puede manipular y esclavizar al hombre: unas veces por “reducción de la acción política o social a simple aplicación” de abstracciones científicas o pseudo-científicas; otras porque la pretendida ciencia se utiliza con frecuencia “como un simple medio para una estrategia”, que en último término estará casi siempre al servicio de unos intereses. Desde este punto de vista la tecnocracia no es sino un caso particular de la manipulación ideológica del ser humano.

b) Pero ello es además —y *en segundo lugar*— una manipulación especialmente peligrosa y alienante por ser una manipulación enmascarada. Ante todo es siempre inútil y casi siempre insincero el intento de montar una sociedad de la pura ciencia o de la pura técnica; una sociedad en que las opciones políticas no están influidas por “una concepción” —o por una pluralidad de concepciones— “plenaria de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales”. El rechazo apriorístico de todo conato de interpretación y de toda búsqueda de sentido para la realidad total (sobre todo para el hombre y la sociedad) es ya una interpretación y una decisión sobre el sentido (o el sinsentido) de la misma realidad. El positivismo —convertido en sistema y en dogma— no deja de ser una interpretación de la realidad y, no menos que las demás interpretaciones, él puede ser también utilizado “ideológicamente”.

c) Pablo VI señala el hecho y denuncia las consecuencias. Ante todo *el hecho* con su intrínseca ambivalencia: “Si hoy día se ha podido hablar de un retroceso de las ideologías, esto puede constituir un momento favorable para una apertura a la trascendencia concreta del cristianismo. Pero puede ser también un deslizamiento más acentuado hacia un nuevo positivismo: la técnica universalizada como forma dominante de actividad, como modo invasor de existir, como lenguaje mismo, sin que la cuestión de su sentido sea realmente planteada”. Más adelante el Papa nos habla de las *consecuencias* de esa falsa desideologización de las ciencias humanas: “la necesidad metodológica y el apriori ideológico las conduce frecuentemente a aislar, a través de las diversas situaciones,

ciertos aspectos del hombre y darles por tanto una explicación que pretende ser global o por lo menos una interpretación que querría ser totalizante desde un punto de vista puramente cuantitativo o fenomenológico. Esta reducción “científica” lleva consigo una pretensión peligrosa. Dar así privilegio a tal aspecto del análisis es mutilar al hombre y, bajo las apariencias de un progreso científico, hacerse incapaz de comprenderlo en su totalidad”.

Las consecuencias se hacen especialmente sangrantes, cuando esta ciencia así absolutizada, se convierte en plataforma abstracta de la acción: “no hay que prestar menos atención a la acción que las ciencias humanas pueden suscitar, al dar origen a la elaboración de modelos sociales que se querrían imponer enseguida como tipos de conducta científicamente probados. El hombre puede convertirse entonces en objeto de manipulaciones, orientando sus deseos y necesidades, modificando sus comportamientos y hasta su sistema de valores. Nadie duda que ello encierra en sí un grave peligro para la sociedad de mañana y para el hombre mismo. Pues si todos se ponen de acuerdo para construir una sociedad nueva al servicio de los hombres es necesario saber todavía de qué hombre se trata”.

Más adelante nos dirá a modo de conclusión: “¿Sería necesario entonces que la Iglesia conteste las ciencias humanas en su adelanto y denuncie su pretensión?”. La respuesta no será afirmativa, pero tampoco negativa. Será una respuesta matizada: es decir, una sincera aceptación de la ciencia y de las verdaderas conquistas científicas, pero también una llamada de atención para que cobremos con-

ciencia de sus límites, y nos pongamos en guardia sobre sus conatos de absolutización.

d) Volvamos a mirar a la tecnocracia en cuanto "ideología enmascarada" y por ello doblemente ideológica. La tecnocracia empieza allí donde se confunden y se borran las fronteras entre la tecnología y el poder. Aparentemente la política entonces se despolitiza; el hombre público puede decir y de hecho dice a sus conciudadanos: "Yo no soy político; yo no hago política; me limito a administrar técnicamente la maquinaria del Estado". Es preciso que lo haga yo, porque esto es muy complicado y vosotros no sabéis; tampoco conviene que intervengan los políticos, porque no harían sino complicar las cosas con sus ideologías, sus programas y sus partidos. La gente cae en la trampa y se lo cree. A veces se lo cree hasta el mismo hombre público.

Pero ¿qué es lo que realmente ocurre detrás de toda esa confusión y apariencia? *En el mejor de los casos* ese equipo de hombres públicos es un equipo de ingenuos que creen sinceramente en la posibilidad de gobernar sin política, con la pura técnica. Tarde o temprano terminarán por caer en cualquiera de las simplificaciones, a veces sangrantes, que denunciaba el Papa. *En el peor de los casos*, tras la aparente despolitización hay montada una política muy consciente de carácter ideológico o de intereses personales o de grupo. Y *en todo caso* el pueblo —mantenido al margen de todo— se despersonaliza y —anestesiado por la droga del progreso— se materializa. De todo ello dice el Papa en la citada carta apostólica: "sin duda se han denunciado justamente los límites y también los perjuicios de un crecimiento

puramente cuantitativo, y se desea alcanzar también objetivos de orden cualitativo. La cualidad y la verdad de las relaciones humanas, el grado de participación y responsabilidad no son menos significativos e importantes para el porvenir de la sociedad que la cantidad y variedad de los bienes producidos y consumidos". Es verdad que hoy es difícil y está tecnificada la política; pero los obstáculos existentes "no deben frenar una difusión mayor de la participación en la elaboración de las decisiones, en su elección misma y en su puesta en práctica. Para hacer frente a una tecnocracia creciente hay que inventar formas de democracia moderna, no solamente dando a todo hombre la posibilidad de informarse y de expresar su opinión, sino de comprometerse en una responsabilidad común".

IDEOLOGIAS Y PLURALISMO

Todo lo dicho nos lleva a una situación un tanto paradójica. Por un lado intentamos evitar que el hombre sea ideológicamente manipulado. Por otro el intento más notable de asepsia ideológica —la tecnocracia— se ha mostrado ser la más sutil y manipuladora de las ideologías. Es preferible una ideología que confiese a la luz pública su propósito de influir y vitalizar la configuración social (como lo ha hecho por ejemplo el liberalismo y el marxismo). Es incluso preferible —desde cierto punto de vista— una ideología que se impone por la fuerza y bajo cuyo régimen los hombres son conscientes de estar esclavizados en una situación de partido único a una ideología enmascarada en la que la esclavitud ni siquiera es consciente. Es preferible que los hombres confiesen que están organizados en partidos, a que, bajo la capa de un apartidismo insincero,

se esconda una dictadura de partido único o el dominio anónimo de un grupo (o una serie de grupos) de presión o de intereses.

La misma paradoja aparece también si miramos las cosas desde otro ángulo. Por un lado sabemos ya que no es posible hacer una política aséptica, una política que no esté "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 hombre y de sus diferentes expresiones sociales". Por otro somos conscientes del peligro de que tal concepción —sobre todo si se instala en el poder— se absolutice y se convierta en ideológica.

Puestas las cosas así parece que la única solución sería la organización de una sociedad pluralista en la que puedan convivir pacíficamente diversas concepciones de la vida y de los fundamentos mismos de la política. Pero con ello no hacemos sino plantear un nuevo problema. Si no podemos llamar ideología en sentido peyorativo a toda concepción totalizante de la vida y de la realidad que se conciba a sí misma como verdadera (y por tanto lógicamente excluyente de las demás que le contradigan), entonces hay que buscar una forma de organización social en la que sea posible el que convivan en el mismo ámbito diferentes interpretaciones del mundo y de la sociedad y en la que *además* se impida eficazmente el que ninguna de ellas se absolutice hasta el punto de cerrarse al diálogo con los demás y se convierta en guía inmediata de la acción política.

En este contexto y en este número de "Proyección" dedicado a la Teología política solo pretende-

mos con estas líneas abordar un problema previo: el de las condiciones que debe tener una recta Teología política para no convertirse en ideología.

EL CRISTIANISMO COMO POSIBLE IDEOLOGIA

Si volvemos nuestra mirada al Cristianismo a primera vista la cuestión no se simplifica, sino que se complica.

El Cristianismo se ha presentado siempre con pretensiones de absoluta verdad. La interpretación que el Cristianismo ofrece del hombre, de la sociedad y del mundo no es una interpretación aséptica, carente de contenido. Conceptos tan cargados de sentido como los de pecado, gracia, participación en la vida trinitaria, "mundo", incorporación a Cristo, Historia de la Salvación y de la perdición, etc., pertenecen esencialmente a la imagen cristiana del hombre, de la sociedad y del mundo.

De la aceptación de esa imagen interpretativa de la realidad, con otras palabras, de la aceptación de la fe (concebida como una luz que se proyecta sobre toda la vida) se hace además depender la única liberación del hombre verdaderamente profunda, la "liberación cristiana", para la que Cristo nos libertó (Gal. 5,1). Más aún: la fe pretende ser una fuerza eficaz, configurante y transformadora de los hombres y de su mundo (que aguarda la liberación de los hijos de Dios, Rom. 8,21).

De esta forma el camino hacia una perfecta realización del valor en que únicamente puede y debe fundarse una pacífica sociedad pluralista (es decir, el valor de la dignidad y libertad del hombre), ese

camino parece pasar por la aceptación previa de la fe, de la verdad que nos libera (Jn 8,20). Pero ello significaría que la posibilidad de un pluralismo pacífico, supondría precisamente la superación de ese mismo pluralismo.

La dificultad se hace más profunda, si tenemos en cuenta la dimensión eclesiológica de la fe, dimensión esencial al Catolicismo. La fe (con la imagen del hombre y del mundo que ella contiene) es esencialmente una fe confesada y proclamada por una institución visible y jerárquica: la Iglesia. Con independencia de la configuración concreta que haya podido adoptar la sociedad política a lo largo de la Historia, la Iglesia reclama siempre para sí misma un absoluto derecho a la existencia y al ejercicio de "tanta libertad de acción, cuanta requiere el cuidado por la salvación de los hombres" (D. H., 13). Cuando la configuración de la sociedad política no se corresponde con tales pretensiones de la Iglesia (entre las que se cuenta la del derecho "a manifestar libremente el valor peculiar de su doctrina para la ordenación de la sociedad y para la vitalización de toda actividad humana" D. H., 4), entonces no es la Iglesia sino la sociedad política la que debería modificarse y acomodarse a tales exigencias. "La libertad de la Iglesia es el principio fundamental de las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil" (D. H., 13).

Las citas que acabamos de hacer están tomadas de la declaración conciliar sobre la libertad religiosa. Ese documento —y todo el proceso de reflexión que supuso y desencadenó— representa en mi opinión el avance más importante de los últimos tiempos y el proceso de esclarecimiento de la visión cris-

tiana sobre la realidad política. La Iglesia en él defiende sin duda su propia libertad pero a la vez defiende la libertad de todos. Más aún, lo que propiamente hace, es poner unos límites a la utilización del poder político, negar que la política y el uso del poder deba llegar a todos los campos; acotar por tanto una zona de libertad en la que nada ni nadie debe coactivamente intervenir. Aparentemente esa zona queda circunscrita en el documento a la de las actividades de carácter religioso, pero en realidad es mucho más amplia. La declaración conciliar afecta mucho más directamente a la política, no sólo en el sentido de negar al poder político todo derecho a intervenir coactivamente en la esfera de lo religioso, sino en el de negarle todo derecho a utilizar la coacción para imponer o prohibir cualquier tipo de opinión (o de expresión de opinión), aunque sea una opinión de carácter político. El Papa ha sacado ahora en su carta apostólica las consecuencias de esta forma de ver las cosas, que mata en su raíz toda concepción totalizante y totalitaria del poder. Tras utilizar la significativa expresión de "acción política" hace como al azar la siguiente pregunta: "¿Es necesario subrayar que se trata ante todo de una acción y no de una ideología?". Después dice mucho más tajantemente: "No pertenece ni al Estado, ni tampoco a los partidos políticos que se cerrarían sobre sí mismos, el tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas. Toca a los grupos culturales y religiosos —dentro de la libertad de adhesión que ellos suponen— desarrollar en el cuerpo social, de manera desinteresada y por su propio camino, estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad". Es aquí

donde el Papa pone esta enseñanza en directa relación a lo proclamado en el decreto de libertad religiosa. Prosigue por tanto así: "En este campo conviene recordar el principio proclamado por el Concilio Vaticano II: la verdad no se impone más que por la fuerza de la verdad misma, que penetra en el espíritu con tanta dulzura como potencia".

La declaración conciliar sobre la libertad religiosa salvó al cristianismo (y en concreto al catolicismo) del peligro —en que a veces cayó— de convertirse en ideología. Con ella la Iglesia no renunció a su libertad ni a su pretensión de ser depositaria de verdades absolutas, pero renunció definitivamente a imponerlas por la fuerza, vulnerando así la libertad de otros. Todo lo contrario, con ese documento la Iglesia convirtió la defensa de su propia libertad en un signo y en una campaña para la libertad de todos y en una continua proclamación de que el poder político tiene fronteras que sólo pueden rebasarse oprimiendo al hombre.

MORAL POLITICA

Todo ello exige una mayor explicitación que nos va a llevar a la entraña de la moral política. Por política entendemos aquí aquella ciencia (o correspondientemente aquella actividad), cuyo objeto es el poder organizado, y ante todo el poder que hace referencia a una (potencial) utilización de la fuerza física, de la coacción. La ética política sería entonces la ciencia normativa que trata de la regulación moral de la utilización de la fuerza, así como del puesto que el poder y su utilización debe tener en la estructura social.

La ética política específicamente cristiana, es decir, la Teología Mo-

ral de la Política, será aquella ciencia normativa que a partir de la Revelación se cuestiona ante todo si la fuerza tiene algún papel que jugar en el orden concreto de creación y salvación y, en caso afirmativo, se pregunta de qué modo, con qué espíritu y en qué medida debe ser regulado el uso de esa fuerza de forma que sea concordable con la marcha hacia la plena configuración de los hombres en Cristo y la construcción del Reino de Dios.

De esta forma podemos distinguir desde el primer momento con toda la precisión posible entre aquello que constituye la última meta del "ethos" cristiano (la configuración de los hombres en Cristo y la construcción del Reino de Dios) y el (problemático) papel que la fuerza puede jugar directamente o indirectamente en ello, habida cuenta de sus características esenciales y existenciales en el orden concreto y cristiano de creación y salvación. Antes afirmábamos que el cristianismo tiende a una cierta eliminación del pluralismo, en el sentido de tener la pretensión de ser la única religión verdadera y la única verdad absoluta, con la que tendrían que sintonizar las otras religiones y las otras verdades parciales (ya sea por eliminación, ya sea por integración y perfeccionamiento en ella). Pero esa afirmación deja sin embargo abierta la pregunta acerca de si esa superación del pluralismo (que por lo demás avanza lentamente y que en su plena medida tal vez no tiene que ser alcanzada en este mundo, sino sólo escatológicamente), deba ser conseguida por medio de la fuerza. Tal vez por el contrario presuponga paradójicamente como condición ideal de su propia posibilidad la existencia de una sociedad abierta al pluralismo. Y la razón es obvia: sólo en una sociedad

así es posible el diálogo y con el diálogo el verdadero convencimiento personal y la libre conversión que de él procede. Cualitativamente hay más unidad cuando en el seno de una sociedad libre se ha logrado por el convencimiento una relativa unidad en algunas cuestiones básicas, que cuando la unanimidad es casi absoluta pero conseguida bien por la coacción, bien por la propaganda y manipulación ideológica (sobre todo a través del control de los medios de comunicación social), bien por la despersonalización de la mayoría de la población.

TEOLOGIA DEL PODER

Sería conveniente trazar en este lugar las líneas fundamentales de una teología del poder como fundamento de las afirmaciones que van a seguir. Ello no es posible y tenemos que presuponerlas. Esas notas fundamentales nos harían conscientes del carácter ambivalente del poder (y en particular del uso de la fuerza y la coacción). Por una parte el cristiano concibe la fuerza y la coacción como aparición y como consecuencia existencial del pecado: algo que en nuestro orden concreto de salvación no debería existir y cuya progresiva eliminación debe ser la tarea constante y nunca plenamente acabada de los cristianos en este mundo. Por otro lado la fuerza es una realidad imposible de eliminar, precisamente en este orden concreto del pecado y de la gracia; no será siempre posible evitar el recurso a ella; siempre estará abierta al bien y al mal, y a la salvación y a la perdición, no sólo a causa del fin bueno o malo que se pretenda, sino también a causa de la forma y del espíritu con que se utilice. Un análisis más detenido nos llevaría a la conclusión de que para el cristiano la utilización de la fuerza y del po-

der tiene que tender a una eliminación progresiva de esa misma fuerza, aunque sepa que ello no es plenamente alcanzable en esta tierra.

Descendamos a un nivel algo más concreto y operativo. Vamos a distinguir dos esferas diferentes de actividad humana y en cada una de ellas mostraremos cómo el cristiano tiende a alcanzar la progresiva eliminación de la fuerza. Las formas serán diversas, correspondiéndose a la diferente estructura de cada una de estas esferas.

a) El fundamento de la inevitabilidad, más aún, de la posible oportunidad del uso de la fuerza y la coacción en este mundo, tiene sus raíces en el hecho de que el ámbito de desenvolvimiento de la libertad es un ámbito único, común a muchos hombres. Ese ámbito es en concreto el mundo (y la sociedad que en él se encuentra), en el que todos los hombres están inmersos por su esencial corporeidad. El mundo vincula a unos hombres con otros. Los convierte en seres influidos por los demás y que a su vez ejercen una influencia sobre los otros. El hombre, sin embargo, aunque esencialmente ligado corporalmente a este mundo es al mismo tiempo espíritu, está sobre este mundo y trasciende a ese ámbito común. Por esta razón la primera limitación, que la ética cristiana pone a la utilización de la fuerza y la coacción, se dirige contra el intento de utilizarla para conseguir valores trascendentes en cuanto tales. Existe por tanto al menos una zona —la del orden moral y religioso en cuanto tal— en la que la utilización de la fuerza está totalmente prohibida a los cristianos; no decimos que la fuerza y la coacción estén totalmente y en todo caso excluidas del ámbito religioso; decimos sólo que no se debe utili-

zar para metas directamente religiosas o antirreligiosas; con otras palabras, que el poder en cuanto tal no debe utilizarse para imponer o eliminar valores religiosos en cuanto tales en su concreta singularidad.

Ya hemos dicho que a esta zona de los valores religiosos en cuanto tales podemos nosotros equiparar otra zona no demasiado diferente, es decir, la de aquellas actividades básicamente espirituales, en las que se realiza y aparece la apertura trascendente del espíritu humano, como por ejemplo la búsqueda de la verdad. Incluso de la verdad política. Es lo que Pablo VI ha hecho en el citado escrito.

b) En cambio estaría justificada una cierta (no toda) utilización de la coacción en la zona de aquellos valores que en cuanto tales son comunes a todos o a muchos hombres. El mundo de los hombres objetivamente considerado (en contraposición al modo y manera como cada hombre toma postura personal ante este mundo y como realiza su propia esencia y toma sus decisiones en él), ese mundo, que constituye el ámbito común de las decisiones de libertad de muchos (incluso de todos los hombres) tiene siempre una estructura concreta. Una política (es decir una utilización de la fuerza y un uso potencial de la coacción), que quisiera evitar todo tipo de intervención en los asuntos esencialmente comunes (en aquellos que constituyen el ámbito común), no sería a priori una política más respetuosa de la libertad. Porque la no intervención frente a una determinada determinación común y a una concreta estructura de la sociedad (que es siempre el producto de un juego libre, pero no siempre justificado, de las fuerzas y en la que tal vez el espíritu huma-

no está ahogado y oprimido), esa no intervención equivaldría prácticamente a una confirmación de esa misma situación y estructura, casi en la misma medida que una intervención positiva.

Miradas así las cosas, la pregunta clave de la política no consiste fundamentalmente en decidirse en general a favor o en contra de la intervención. La política debe cuestionarse las estructuras concretas de la sociedad, del mundo, del ámbito común y, si es necesario, cambiarlas; en este sentido tiene que planificar, pero planificar para la libertad y para sus presupuestos y condiciones de posibilidad. Y todo ello por dos razones y para dos fines diferentes. En *primer lugar* porque precisamente en este mundo común en cuanto tal es donde está inmerso el espíritu abierto a la trascendencia. Más aún, este mundo común proporciona al espíritu (incluso para aquellas actividades que de suyo deben estar sustraídas al imperio de la fuerza) las reales condiciones de posibilidad de su concreto desenvolvimiento. Un ejemplo: no sería suficiente el que se garantizase a los hombres una total libertad de carácter puramente formal y jurídico para el ejercicio de su vida religiosa o artística, si al mismo tiempo no se configura de tal forma la sociedad que haga posible realmente la realización de esos valores; esas condiciones de posibilidad pueden ser el necesario tiempo libre, ciertas exenciones tributarias e incluso (sobre todo si se trata de un país muy socializado) una ayuda económica para las Iglesias, los Museos etc., sin que por ello el Estado adquiriera ningún derecho para dirigir la religión o el arte. En *segundo lugar*, decimos que incluso en relación a aquellas actividades puramente "mundanas" (o, con otras

palabras, a las actividades de la segunda zona, esencialmente común a muchos y en la que la fuerza es inevitable y necesaria) las exigencias de la libertad tienen que ser también tenidas en cuenta. También esas actividades que de alguna forma son comunes, brotan de un espíritu libre que puede ganar o perder en dignidad. También aquí es necesario planificar precisamente proponiéndose como meta el conseguir tanta libertad cuanta sea concordable con el mantenimiento de tales condiciones de vida que aseguren a los hombres el mayor grado de libertad posible. La dialéctica y la polaridad entre la libertad y las condiciones de posibilidad del concreto ejercicio de la libertad hacen realmente muy difíciles las decisiones en este campo.

LA DEMOCRACIA

Eso nos obliga a dar un paso adelante. El hombre, todo hombre, debe colaborar libremente en el establecimiento de aquellas condiciones necesarias para el ejercicio de su libertad. De esta forma tropezamos con la democracia como una exigencia cristiana. Pero la democracia, si ella debe ser lo que su nombre indica, no basta que se establezca formalmente. Ella necesita ciertas condiciones de posibilidad que no siempre existen. Precisamente es esto lo que puede justificar eventualmente un régimen autoritario (no un régimen totalitario), con tal de que éste se imponga a sí mismo como tarea el hacerse superfluo.

Pero donde ya existen (o en la medida en que existan) tales condiciones necesarias de posibilidad de democracia, entonces hay que distinguir ulteriormente entre las reglas (las reglas de juego), que encausan la libre intervención de los

ciudadanos para la toma de decisiones públicas, y el contenido de esa intervención en cuanto tal. Porque es evidente que también la democracia (cuyo valor es instrumental) y el ejercicio de la democracia con los ciudadanos está sometido a determinados imperativos morales, cuando se trata del uso del poder. *En primer lugar* la democracia está obligada a respetar las libertades y derechos fundamentales de los hombres. *En segundo lugar* las decisiones tomadas por la mayoría y consiguientemente impuestas coactivamente, si fuese necesario, deben ser concordables con la posibilidad de seguir manteniendo, personal y públicamente, una opinión y una actitud contraria. En la democracia tiene que concordarse la obediencia a las decisiones de la mayoría con la plena libertad para mostrarse tal vez discorde con esas decisiones. *En tercer lugar* esas opiniones y actitudes discordantes deberían poder afectar incluso a la estructura constitucional, siempre en el presupuesto, que los cambios deseados no se procuran por medio de la fuerza, sino por medios legales que deberían existir.

Cuando esto tiene vigencia, la sociedad política es una sociedad estructurada con una estructura que si es preciso se impone coactivamente. Esa estructura tiene además una cierta fijeza, pero no una fijeza absoluta. En último término es la fuerza la que está al servicio y en dependencia de la libertad y no la libertad la que está sirviendo y dependiendo de la fuerza y con ella de la estructura social y de la concepción de la vida que ha sido impuesta totalitariamente. Una sociedad estructurada de ese modo hace posible que incluso una tendencia minoritaria pueda un día imponerse por la simple fuerza del

convencimiento y llegue a conquistar el necesario número de voluntades que sumadas hagan posible un cambio en la misma estructura social. Sólo cuando ello es imposible, con otras palabras, cuando la fuerza (incluso la fuerza de la mayoría) desestima derechos fundamentales o cuando impide totalmente el que los partidarios de opiniones no compartidas por los detentadores del poder público desarrollen su fuerza de convicción, sólo en ese caso estaría justificado el uso de la fuerza —en esta ocasión revolucionaria— para conquistar de nuevo la libertad.

Por ello no es extraño que la actual doctrina específicamente política de la Iglesia se limite casi totalmente a una serie de principios básicos (que prácticamente coinciden con orientaciones de carácter constitucional). En la concepción cristiana de la vida hay sin duda otras exigencias que deben tomar forma concreta por medio de decisiones del poder político. Simplificando un poco las cosas podríamos sin embargo decir que la Iglesia considera que un orden político en cuanto tal está suficientemente estructurado, cuando los derechos básicos (constitucionales) a que antes aludíamos están en vigor para todos (también para ella misma y los creyentes), y eso incluso cuando una mayoría impone por medio de una (legítima) coacción una estructura, que en puntos particulares, no está de acuerdo con la concepción cristiana de la vida. Desde el punto de vista de la Iglesia no sería entonces necesario cambiar la estructura política fundamental; se trataría más bien de un problema interno de la Iglesia; ella tendrá entonces que ingeniárselas para intensificar su influjo por medio del convencimiento, de tal forma que los creyentes (y los demás hombres

influidos por ellos) consigan implantar democráticamente por medio de su acción política una estructura social más de acuerdo con la visión cristiana de la vida, puesto que por hipótesis les queda abierta esa posibilidad.

VALORES INTERNOS DEL PLURALISMO

Una última observación en relación con el problema que estamos tratando y que, junto con todo lo anterior, hace que el Cristianismo no sea una ideología. La concepción cristiana de la vida no proporciona una completa solución para los diversos problemas particulares, sino a lo más ofrece unas líneas directivas de carácter general, unas fronteras y unas tendencias que luego pueden ser configuradas de muy diferentes formas. Desde este punto de vista la aceptación de la fe no exige ni mucho menos que el pluralismo sea eliminado.

Más aún. El pluralismo está justificado e incluso postulado internamente por el Cristianismo. Las verdades que nos proporciona la fe no constituyen una imagen completa del mundo; ofrecen únicamente un principio ordenador, un núcleo que ha de ser laboriosamente desarrollado y perfeccionado; más aún, un núcleo que debe ser integrado (con ayuda del diálogo) con toda la realidad, incluidos sus aspectos naturales. Por otro lado no es posible determinar con exactitud dónde comienza la naturaleza y dónde la gracia en este concreto orden de salvación; los cristianos tienen necesidad para perfeccionarse a sí mismos de establecer un continuo diálogo con toda la realidad; ese diálogo es sólo plenamente posible en una sociedad pluralista. El cristiano afirma por tanto el pluralismo, no sólo porque él viene pos-

tulado por un imperativo ético de respeto a la libertad de los demás, sino también porque en un sistema pluralista puede alcanzar la plenitud de sus metas éticas. Estas metas son en el fondo sólo una, con una doble vertiente: la integración de toda la realidad en Cristo, lo

cual se consigue por un lado proporcionando al mundo en libertad los tesoros de Cristo y de la Iglesia y por otro enriqueciendo a la Iglesia con todo aquello que el mundo puede aportar para la construcción del Cristo total.

“El apoliticismo, como rechazo sistemático de toda presencia en lo político, es inaceptable para el hombre apostólico de hoy. No pocas veces las decisiones y las acciones en el terreno de lo político lesionan o pueden lesionar los valores radicales del hombre y desvirtuar el verdadero sentido de la existencia humana, personal y socialmente considerada... Nos oponemos diametralmente a aquellos que pretenden deducir directamente del Evangelio una actitud política pasiva ante la injusticia social”.

P. ARRUPE, Declaraciones publicadas en “Indice”, n. 254, 15 septiembre 1969, p. 4.