

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y POLÍTICA UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Ildefonso Camacho sj

Sumario: Las instituciones políticas no son entes abstractos e intemporales: poseen un carácter histórico difícil de ignorar. Partiendo de lo que en el mundo moderno se entiende por política, se analiza en estas páginas cómo la Iglesia ha ido afrontando la problemática política que se ha desarrollado en los últimos 200 años. Ha sido un recorrido complejo en que la misma Iglesia se ha visto obligada a repensar su propio lugar en la sociedad de este tiempo. En ese recorrido podemos identificar cuatro etapas sucesivas que calificamos con cuatro palabras: desencuentro, acercamiento, replanteamiento, consolidación. Una referencia final al Papa Francisco permite sugerir algunas de sus aportaciones novedosas, tanto en gestos como en textos escritos.

Summary: Political institutions are not abstract and timeless entities; they own a historic character difficult to ignore. Starting from what in the modern world is understood as politics, in these pages it is analysed the way the Church has continued to face the political issues that have been unfolding along the last 200 years. It has been a complex course, in which the Church has seen herself forced to rethink her own place in the society of this time. In this survey, we identify four successive stages with these four terms: confrontation or failure to meet up, drawing nearer, reconsideration, and consolidation. A final reference to Pope Francis, allows us to suggest some of his own and new contributions, both through his gestures and in his written texts.

Palabras clave: Doctrina social de la Iglesia, política, democracia, liberalismo, socialismo, marxismo.

Key words: Catholic social teaching, politics, democracy, liberalism, socialism, marxism.

Fecha de recepción: 15 de mayo de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 31 de julio de 2020

Cuando hablamos de Doctrina Social de la Iglesia (en adelante, DSI) nos referimos al pensamiento generado en la Iglesia y expresado preferentemente en documentos oficiales (papa, concilios, sínodos, conferencias episcopales, obispos), en relación con los problemas sociales surgidos en la sociedad moderna y que llegan hasta el día de hoy. Entre ellos ocupan un lugar relevante los relativos a la política: las nuevas formas de organización política surgidas en la época moderna, los principios que las inspiran, su compatibilidad con la tradición cristiana.

El escenario histórico que nos proponemos analizar aquí abarca casi dos siglos, un tiempo en que los cambios han sido considerables. Nuestra aproximación tendrá, por ello, un enfoque histórico, que intentaremos justificar en la primera parte de las páginas que siguen. Seguirá una exposición sobre las formas políticas que se han desarrollado en esta época moderna: el Estado y sus diferentes modelos (segunda parte). Será entonces cuando estaremos en condiciones para abordar, ya más extensamente, cómo la DSI ha ido elaborando su pensamiento sobre la política (tercera parte).

1. Doctrina Social de la Iglesia en perspectiva histórica

Cuando hablamos de la DSI en perspectiva histórica estamos asumiendo varias precisiones que conviene explicitar:

- Una limitación temporal: hablamos de la época moderna; en la práctica, a partir del siglo XIX. No es que antes no existiera una reflexión social en el cristianismo, pero ahora las condiciones históricas han cambiado y los problemas también.
- Una limitación geográfica: ese pensamiento nace y se desarrolla en el mundo occidental, y especialmente en los países donde el pensamiento moderno se ha difundido más y ha llegado a inspirar nuevas formas de organización social, política y económica de las sociedades.
- Un sentido dinámico: más que ante un cuerpo cerrado de doctrina, estamos ante un proceso a lo largo del cual la Iglesia va reflexionando sobre situaciones nuevas y problemas nuevos. Es cierto que se puede intentar sistematizar una doctrina, pero es más rico aproximarse al recorrido histórico para adquirir una forma de acercarse a la realidad¹.

Un elemento central para entender la DSI es reconocer el contexto polémico en que nace y que solo progresivamente se irá superando. Porque en la época moderna surgen ideas nuevas, un verdadero cambio cultural en Europa, que se manifiesta en clara confrontación con la tradición heredada, donde el cristianismo y la Iglesia han tenido un papel decisivo e indiscutido. El nacimiento de una mentalidad nueva (la modernidad) tiene mucho de emancipación respecto a formas antiguas (de pensamiento, de criterios morales, de modelos de organización social) que habían estado muy marcadas por la Iglesia y su autoridad, nunca cuestionada en los siglos anteriores. Por eso esta nueva situación se vive en la Iglesia como una amenaza, como un intento de ser desalojada del lugar que en la historia se le reconoció durante siglos.

¹ Este enfoque es el que hemos seguido en: I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid 1998, 3ª edición. Véase también más recientemente, pero menos atento a la dimensión política: D. DORR, *Option for the poor and for the earth. Catholic Social Teaching*, New York 2012.

Esta confrontación con el pensamiento moderno en general, se concreta luego en ideologías que se manifiestan como incompatibles con la tradición cristiana, con su concepción de la persona humana y con los criterios que de ahí dimanaban para organizar la sociedad. Ese enfrentamiento se produce con las dos grandes ideologías que marcan la historia moderna, primero en Occidente y luego difundándose progresivamente por todo el planeta: son el liberalismo y el socialismo (-marxismo).

Este carácter polémico debe ser tenido en cuenta a la hora de interpretar los textos. Porque tanto las afirmaciones de los documentos eclesiales como las formulaciones de los representantes de estas nuevas corrientes de pensamiento suelen radicalizarse: de ahí que deban ser leídos con las matizaciones adecuadas. El seguimiento de las ideas a lo largo del tiempo permite descubrir cómo esas matizaciones van incorporándose poco a poco a la doctrina. En este sentido es prudente leer los textos de la Iglesia en el contexto en que se formularon.

Ahora bien, ese tono tan proclive a la polémica de la DSI a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX irá evolucionando a medida que en la Iglesia se refuerzan las líneas de acercamiento a esa mentalidad moderna. Este proceso tendrá sus momentos claves en la persona de Juan XXIII y en el acontecimiento que significó el Concilio Vaticano II. A partir de entonces la DSI adopta un tono mucho más propositivo, y más consecuente con las condiciones de un marco histórico nuevo: por una parte, la Iglesia va comprendiendo que no le toca a ella ya marcar las pautas del comportamiento de las personas y de la organización de las sociedades; por otra, empieza a descubrir un nuevo papel, que ya no es solo de la jerarquía sino compartido con todos sus miembros (laicos en primer lugar).

Pero estos procesos son lentos y es preciso adoptar esa distancia que da el estudio histórico para captarlos en todo su alcance.

Al mismo tiempo, a partir de mediados del siglo XX asistimos a una ampliación del horizonte geográfico: este adquiere ya dimensiones planetarias, y en él destacan ya nuevos problemas, como son los que afectan a las relaciones entre los pueblos y a las desigualdades entre ellos.

Estas breves reflexiones introductorias son necesarias para comprender mejor el tratamiento de la política que encontramos en la DSI, objeto directo de nuestro interés en las páginas que siguen.

2. La política en su sentido moderno: Estado, democracia (y comunidad mundial)

También cuando hablamos de la política y sus instituciones tenemos que adoptar una perspectiva histórica, porque la organización política no se ha mantenido idéntica e inmutable a lo largo de los siglos y en todos los pueblos. A nosotros nos interesa centrarnos en cómo se ha concebido la política en el mundo moderno y cómo se ha ido concretando luego en instituciones. Porque las instituciones políticas tienen un comienzo en la historia y una evolución.

Es lo que ocurre con la forma por excelencia de organización política de las sociedades actuales, que es el *Estado*. Sigue una breve presentación de su origen, características y evolución.

Conviene antes hacerse eco al menos que ya en la antigüedad griega la política fue objeto de atención por parte de autores tan relevantes como Platón y Aristóteles. La política era entendida como la gestión de los asuntos públicos, los asuntos de la *polis*: las dimensiones de la ciudad permitían discutir entre todos los ciudadanos su funcionamiento y las personas que en cada momento asumían las responsabilidades. La *democracia clásica* ha sido objeto de muchos estudios y empleada para compararla con la moderna sin reparar muchas veces en las diferencias inevitables entre aquella realidad y la nuestra.

A la *polis* griega sustituyó el modelo del *imperio*, que se consolida cuando Roma llega a dominar una parte importante del mundo conocido. En los siglos posteriores el imperio evoluciona bajo connotaciones cristianas: en este nuevo modelo las relaciones entre el emperador y el papa atravesaron por alternancias y afrontaron problemas que no es momento de analizar en detalle. Solo hacemos mención de ello para identificar el contexto histórico donde nace el Estado moderno.

Porque es en el seno del imperio, y ante la debilidad creciente de este, donde nace el *Estado* como una forma de organización que reivindica su total autonomía frente a la autoridad tanto imperial como papal. Y son los príncipes de ciertos territorios, que gozaban de algunas competencias sobre ellos y sus habitantes, los que van reforzando su figura hasta convertirse en monarcas autónomos.

Con esas breves anotaciones históricas estamos en condiciones ya de ofrecer una primera descripción de lo que es el Estado. Este nuevo modelo de organización política se apoya en tres elementos: *población*, *territorio*, *soberanía*. El principio de *soberanía* significa que el poder político que se constituye tiene autoridad reconocida para toda la *población* que vive en un *territorio* bien delimitado, y que no lo comparte con ninguna otra instancia situada a su mismo nivel; pero significa, además, que no se subordina a ningún otro poder superior (ni el imperial ni el papal). La soberanía es, sin duda, el núcleo esencial del Estado moderno. Por eso el poder del Estado es un poder soberano, que se ejerce, en ese nivel supremo y sin ser compartido por nadie, sobre toda la población que vive en un determinado territorio.

Este Estado nace dotado de un fuerte poder que reside normalmente en una persona (el príncipe) por razón de su pertenencia a una familia y que se transmite de generación en generación. Estamos ante el modelo del *Estado absoluto* (o *monarquía absoluta*). Pero este modelo absoluto tendrá una vida efímera. Pronto lo veremos evolucionar para que sea eliminado ese carácter absoluto que es vivido como una verdadera amenaza para la vida, la libertad y la autonomía de los súbditos (todavía no ciudadanos, en sentido propio).

Por esta razón y después de innumerables luchas sociales el Estado absoluto pasa a convertirse en *Estado de Derecho*. Este modelo, que se inaugura en Europa con la Revolución Francesa, supone la subordinación del monarca a una ley que le es dada por una instancia que está por encima de él y a la que tiene que someterse. Y esa ley está articulada en torno a los derechos inalienables de toda persona, de todos los *ciudadanos* (ahora sí, con esa denominación ya). La *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 recoge los derechos inalienables de los ciudadanos que el Estado y todas sus instituciones deben reconocer y respetar: son, solo todavía, los *derechos civiles*, los primeros en ser reconocidos en la historia de la humanidad.

Esa ley es formulada y aprobada por alguna instancia que representa genéricamente a toda la sociedad, que actúa como contrapoder frente al poder del Estado. Cuando la aprobación de esa ley corre a cargo de la sociedad toda a través de sus representantes y no queda en manos de determinadas élites que se arrojan esa representación, ese Estado de Derecho se convierte en verdadero *Estado democrático*. En un primer momento esa representación es exclusiva de los varones, con el paso del tiempo se extiende también a las mujeres, a las que se reconoce el derecho al voto ya entrado el siglo XX. Los derechos civiles se complementan entonces con una nueva familia de derechos: los *derechos políticos*.

Pero ese Estado de Derecho sufrirá nuevas modificaciones ya en el siglo XX. Como consecuencia de las profundas crisis económicas que azotan a algunos países con democracias establecidas empieza a configurarse un nuevo modelo de Estado: el *Estado social*. Su rasgo más diferenciador, que sirve de denominador común a todas las modalidades de que se reviste: la capacidad reconocida a los poderes públicos para intervenir activamente en la vida socioeconómica. El Estado no es más árbitro imparcial del mercado, encargado solo de garantizar el funcionamiento correcto de este según los principios de igualdad y de competencia. Ahora pasa a ser actor de la vida económica. Primero lo hace interviniendo en el mercado cuando este se muestra incapaz de evitar los momentos de crisis y hundimiento de la economía (políticas anticíclicas). Más tarde se encarga de promover un mínimo de bienestar para todos (*Estado providencia*): lo hace garantizando un cierto nivel de cobertura de necesidades básicas que alcance a todos los ciudadanos, para establecer unas condiciones básicas de igualdad para todos. Esto ocurre en el terreno de la educación y de la asistencia sanitaria, así como en algunos otros. Este paso coincide con el reconocimiento de una nueva “generación” de derechos humanos: los *derechos económicos y sociales*.

La referencia que se ha ido haciendo a sucesivos reconocimientos de derechos (agrupados en familias o “generaciones” que tienen características propias) es de interés porque permite comprender cómo la evolución y el progreso del Estado está vinculado a la consideración de la persona humana. Hay detrás de esto una lección de calado: que el Estado solo se legitima como una institución al servicio del ser humano y de las exigencias derivadas de su dignidad.

Es más, en todo esto las personas no son solo beneficiarias o destinatarias de la organización y de la acción del Estado: son también *sujetos agentes*. Este derecho de participación es lo que constituye la esencia de la democracia, una democracia que en las sociedades modernas, cada vez más numerosas y complejas, ha evolucionado hacia modelos de *representación* (*democracia representativa*, no directa). Y esta participación se ha canalizado a través de los *partidos políticos*.

También los partidos políticos han sufrido una evolución digna de ser mencionada aquí. Tradicionalmente se han vinculado a las grandes corrientes ideológicas del mundo moderno, fundamentalmente el liberalismo y el socialismo, y se organizaron siguiendo el espectro clásico de derecha/izquierda. En principio, fueron partidos formados por élites (*partidos de notables*) para adoptar más tarde la modalidad de *partidos de masas*, donde la afiliación y la militancia activa suponían una forma de compromiso con los programas y los enfoques de cada partido. Esos partidos de masas marcados por una fuerte impronta ideológica presentaban grandes proyectos

para toda la sociedad, que suscitaban la adhesión de la gente en función de las convicciones de cada uno.

Hoy este tipo de partidos encuentra más dificultad para atraer al electorado y al ciudadano en el contexto de sociedades más pragmáticas, más preocupadas por el corto plazo, menos motivadas ante grandes propuestas globales. Esto es lo que ha dado lugar al modelo de *partido "átrápalo-todo"*, que es la línea por la que evolucionan incluso los partidos más clásicos del espectro político. Pero aun así no puede negarse que los partidos políticos y la democracia basada en ellos atraviesan hoy una crisis quizás irreversible.

Para terminar este punto cabe indicar dos procesos, diferentes en esencia pero relacionados en la práctica, dos procesos a los que estamos asistiendo en la actualidad: por una parte, la crisis del Estado soberano; por otra, la crisis del Estado social.

Ante todo, asistimos a una crisis de la soberanía del Estado, nada menos que de aquel principio esencial del modelo político típico del mundo moderno. Esta crisis es consecuencia de un mundo cada vez más interconectado (donde los procesos de liberalización de las fronteras dificultan crecientemente que el poder estatal pueda ejercer sus funciones); pero es consecuencia también del poder fáctico de otras instancias, sobre todo económicas que no pueden ser controladas por el poder estatal y que incluso controlan a este poniéndolo al servicio de intereses particulares. El proceso de globalización afecta tan de lleno a la organización política que obliga cada vez con más premura a hablar de *comunidad mundial*, una realidad que exige dotarse de una cierta institucionalización política.

Por otra parte, hablamos de crisis del Estado social para referirnos a la creciente incapacidad del Estado para cumplir sus funciones, sobre todo en aquello que le es lo más propio: la atención a las necesidades de todos. Esto afecta a la credibilidad de los partidos, de todos los partidos tradicionales, y conduce al descrédito de la vida política en general. Los grandes escándalos de corrupción que han salpicado a casi todos los partidos políticos, con independencia de su orientación ideológica, han contribuido a este descrédito de toda la clase política.

Este descrédito generalizado explica la emergencia de nuevos movimientos sociales, los cuales se presentan como alternativas radicales al sistema, con tintes claros de *populismo*: adhesión a un líder, aun sin contar con una organización en la que apoyarse; tendencia al mensaje simplificador de los problemas y las soluciones, y carente además de un programa coherente para realizarlo. Sin embargo, este tipo de movimiento despierta la confianza de muchos y, en algunos casos, inicia vías novedosas de organización y de acción que deben ser seguidas con atención, precisamente por lo que hay en ellas de innovación, creatividad y mensaje de esperanza para muchos.

3. La política en la DSI: pensar desde la realidad y sobre la realidad

Esta evolución de las instituciones políticas que acabamos de esbozar requeriría muchos matices y explicaciones ulteriores, pero puede ser suficiente para hacernos una idea de conjunto del escenario en que se ha desarrollado la reflexión de la Iglesia sobre la política. Y hay que comenzar advirtiendo que este escenario no será propicio para favorecer una reflexión constructiva. Más bien fue terreno abona-

do para una fuerte polémica entre la Iglesia y el pensamiento nuevo que se expandía con fuerza por Europa.

Tomemos como punto de partida de este proceso histórico la época de la Revolución Francesa, un momento de fuerte efervescencia social cuando el pensamiento moderno, que hasta ahora había quedado relegado a ciertas élites de la sociedad, comienza a difundirse en el pueblo para legitimar los intentos revolucionarios que amenazan el orden establecido.

El nuevo régimen que surge de la revolución en Francia y que tiende a reproducirse por toda Europa y América cuestiona las ideas clásicas sobre el poder político, sobre la libertad humana y sobre la relación entre ambos. Los nuevos planteamientos entran en colisión con cómo la tradición cristiana había interpretado la idea de que todo poder viene de Dios, de modo que quien lo ejerce debe dar cuenta a Dios; e igualmente chocan con la idea cristiana de que el ser humano está sometido a Dios y, por tanto, su libertad no supone una autonomía absoluta que pueda ejercerse sin ningún tipo de limitación.

Estamos, pues, ante un conflicto que parece insoluble. Pero la distancia histórica que nos separa de aquella época nos permite ver el progresivo acercamiento que se va produciendo a través de sucesivas etapas. Estas etapas son las que nos proponemos recorrer para ver las grandes líneas de esta evolución.

3.1 Primera etapa: desencuentro

Una *primera etapa* estaría marcada por una postura de fuerte reserva de la Iglesia frente a la política, etapa que abarca desde las primeras manifestaciones del espíritu revolucionario hasta los intentos de León XIII, ya al final del siglo XIX, por abrir algunas vías de acercamiento.

En estos embates revolucionarios está detrás el pensamiento liberal, pero llevado a sus expresiones más extremas. El modelo político que se abre camino será en Estado liberal, como reacción frente al Estado absoluto y como defensa del ciudadano frente al poder limitado de la autoridad constituida. Pero detrás está como presupuesto ideológico el principio de libertad individual, que se afirma con fuerza como reacción contra la autoridad indiscutida de la Iglesia durante siglos. Y esta misma reacción conduce a un marcado laicismo tras mucho tiempo en que no se cuestionaba al cristianismo como la única religión verdadera.

Los principales puntos de discrepancia de la doctrina oficial de la Iglesia en relación con las ideas políticas que se van imponiendo podrían sintetizarse así:

- Para los liberales, el Estado se constituye a través del pacto social entre un conjunto de ciudadanos que son iguales a todos los efectos. Para la Iglesia, el ser humano es ser social por su misma naturaleza; de ahí que haya vivido desde siempre en sociedad bajo una autoridad que procede de Dios a la que tiene que someterse.
- Probablemente el punto de discrepancia más radical es la concepción de la libertad, donde además la polémica hace más difícil cualquier acercamiento. Para

el pensamiento liberal que se está imponiendo, la Iglesia establece tales restricciones a la libertad humana que termina en la práctica por negarla. Y es cierto que la Iglesia entiende la libertad como limitada y sometida a la ley de Dios: por eso la verdad no tiene al entendimiento humano como su último referente, sino que está subordinada al designio de Dios.

- Esta libertad, objeto permanente de debate, se despliega en aquella época en las llamadas *libertades modernas*: libertad de cultos (en el fondo, lo que hoy llamaríamos la libertad religiosa), libertad de expresión e imprenta, libertad de enseñanza, libertad de conciencia. Es en estas libertades donde se concentraba muchas veces la crítica que hacía la Iglesia. Y esta actitud tan crítica está en la raíz de las reservas que va a mantener la Iglesia hacia los derechos humanos y las primeras declaraciones del siglo XVIII y XIX.
- Frente a la libertad de cultos, la Iglesia afirma que no hay sino una única religión verdadera, la cristiana, que el Estado está tan obligado a reconocer y a rendirle culto como el ciudadano. Más aún, debe protegerla con sus leyes y no legislar contra ella, porque la religión tiene un papel fundamental en la sociedad: garantizar su estabilidad, situándose por encima de los ciudadanos y de la autoridad misma. En contraste con estos postulados, el Estado moderno se define como neutral ante el hecho religioso, cuando no adopta una actitud claramente beligerante de laicismo.

Estos conflictos, en el nivel de los principios que inspiran a todos los Estados modernos, se complican más todavía por un problema muy particular: la ocupación de los Estados Pontificios —territorio secularmente reconocido como base de la autonomía de papado frente a todos los poderes temporales—, los cuales son finalmente anexionados al naciente Estado italiano. La reacción de la Iglesia universal, no solo de la italiana, es de oposición frontal a todos los regímenes que han apoyado directa o indirectamente dicha anexión. Se llega al extremo de prohibir a los católicos la posibilidad de participar en la vida política (porque ello supondría aceptar tácitamente los presupuestos ideológicos que inspiran a los Estados modernos, que la Iglesia en este momento no cree posible admitir).

La expresión consagrada (*ne electori, ne eletti*)² supuso la ausencia de los católicos del mundo político durante unas décadas decisivas, aquellas en que los Estados modernos no solo se constituyeron, sino que elaboraron su marco institucional y sus grandes líneas legislativas. No puede ignorarse en todo este tiempo a grupos de católicos que intentaban formas de presencia política, pero siempre fueron mirados con recelo por la Iglesia institucional, la cual buscó en la acción social una alternativa a esta

² Esta expresión aparece en una circular de la Sagrada Penitenciaría como respuesta a una consulta de los obispos italianos en 1874. El texto fue reproducido, y discutida su interpretación, en *Civiltà Cattolica* X/10 (1878) 316-318. La respuesta es “non expedit” (“no conviene”). En 1888 el Santo Oficio con aprobación de León XIII interpretó esta expresión como una efectiva prohibición. Solo sería levantada por Pío X en 1904 para las elecciones generales italianas y de forma más general en su *Carta encíclica “Il fermo propósito”, dirigida a los obispos de Italia para la institución y desarrollo de la Acción Católica, asociación laica para la propaganda católica religiosa en el mundo profano* (1905). Aunque todos estos documentos están referidos a los católicos italianos, de hecho sus directrices se extendieron a los católicos de otros países europeos.

renuncia a la actividad política que se había impuesto a los católicos. Ello propició el florecimiento del *catolicismo social*. Fueron muchas las iniciativas de los católicos en el terreno social buscando siempre la creación de plataformas en favor de las clases obreras, que sirvieran de instrumento para cuidar tanto de sus condiciones de trabajo como del mantenimiento de su religiosidad. Pareciera, pues, que la Iglesia se sintiera más cómoda actuando en el terreno socioeconómico, donde los problemas tampoco eran pequeños (pero no es tema en que podamos entrar), que en el estrictamente político.

León XIII, el último papa de este periodo que estamos considerando, fue quien formuló con más claridad y precisión las críticas al modelo político que se iba imponiendo y a sus presupuestos ideológicos³. Pero fue, al mismo tiempo, quien comenzó a vislumbrar algunos resquicios para romper el muro que había levantado ese desencuentro sostenido. Sin renunciar a la doctrina tradicional, exploró alguna forma de tolerancia ante el hecho masivo de la diversidad de posturas religiosas. Y lo hizo distinguiendo entre lo que sería el ideal (que solo la verdad y el bien tienen derechos, pero no el error) y una realidad que se impone y que exige cierta tolerancia para evitar males mayores⁴. Todavía estamos lejos del reconocimiento de un derecho, pero se abre paso esa tolerancia que evita el imponer a todos una religión, concebida como la única verdadera (¡estamos lejos de la Inquisición!).

3.2 Segunda etapa: acercamiento

Hay que esperar al siglo XX para poder considerar una *segunda etapa* en la relación de la Iglesia con la política de la sociedad moderna. En ella podemos situar a los papas Pío XI y Pío XII. En este tiempo quedan más en segundo término los conflictos de la etapa anterior y se centra la atención preferentemente en los problemas específicos de la política en esos años: no es ya la polémica con la ideología liberal y sus concreciones políticas, sino la crisis de la incipiente democracia y la amenaza de los regímenes totalitarios.

Pío XI se enfrenta con la crisis económica del capitalismo de libre mercado consolidado a lo largo del siglo XIX. Los momentos de depresión se han ido sucediendo con gravedad creciente hasta el estallido de 1929. Y la crisis se hace más grave por las alternativas que se van perfilando. Por una parte, el socialismo marxista, erigido ya en una alternativa real, una vez que está instaurado en Rusia desde 1917. Por otra, los regímenes totalitarios que van surgiendo en Europa y que se presentan como solución política a la crisis socioeconómica y como alternativa a unos regímenes democráticos cuya debilidad se ha visto acentuada por la situación económica.

³ Para la contraposición entre la concepción cristiana del Estado y lo que se llama la del “derecho nuevo”, véase: LEÓN XIII, *Carta encíclica “Immortale Dei”*. *Sobre la constitución cristiana del Estado* (1885). Para las dos concepciones contrapuestas de la libertad, véase: LEÓN XIII, *Carta encíclica “Libertas praestantissimum”*. *Sobre la libertad y el liberalismo* (1888).

⁴ Así lo hace en la misma encíclica *Libertas praestantissimum*, en su cuarta parte, que titula precisamente “La tolerancia”.

También Pío XI va a atreverse proponiendo una tercera alternativa, inspirada en la DSI: el *corporativismo*⁵. Lo más esencial en él es el buscar en el principio de colaboración el eje de la organización de la sociedad, para superar así los principios de lucha y de confrontación que han caracterizado tanto al colectivismo (según la propuesta revolucionaria de Marx de acentuar la lucha de clases) como al capitalismo (que de hecho vive permanentemente en esa confrontación). El modelo corporativo, una especie de “tercera vía”, busca en la política la solución a problemas que son económicos en su raíz. Como dificultada añadida, este modelo corporativo presenta algunos puntos de contacto con el fascismo en sus diferentes modalidades, lo que de hecho provocó en aquellos años no pocas ambigüedades (en esa extraña cercanía entre el pensamiento cristiano y un régimen totalitario).

Esta ambigüedad de la propuesta de Pío XI pudo quedar corregida con la posterior condena taxativa de los modelos políticos totalitarios, tanto el nazismo como el colectivismo marxista⁶. La evidencia de los hechos a partir de lo que está ocurriendo en aquellos años 1930 lleva al rechazo sin matices de cualquier régimen político que se apoye en un poder del gobernante que no se somete a ninguna instancia superior.

Pío XII avanzará sobre esta posición de su predecesor, pero en un contexto diferente, el de la segunda guerra mundial, que marcará el pensamiento social y político de este nuevo papa, elegido unos meses antes de que estallara el conflicto. Con el escenario de la guerra de fondo, su preocupación central será doble: en primer lugar, obviamente, la terminación de la guerra; pero, además, y con un horizonte más amplio, la construcción de la paz una vez concluida la guerra. Es justo observar que esta aspiración última del papa va en la línea de la naciente Organización de las Naciones Unidas (ONU), creada con ese mismo fin al concluir la contienda. En efecto, el punto central del pensamiento de Pío XII es cómo construir un orden de convivencia para el futuro posbélico que haga imposible los regímenes totalitarios. Y para ello no hay otro camino que el reconocimiento de un orden moral objetivo que esté por encima de cualquier voluntad política o poder humano: es un objetivo equivalente al que se buscaba con la Declaración de los Derechos Humanos de 1948. Pero Pío XII añadiría: ahora bien, este orden solo puede sustentarse en el designio de Dios y en la ley natural. Y fue en este aspecto donde su pensamiento se distanció del que inspiró la citada Declaración.

Esta oposición al totalitarismo abre las puertas, por primera vez en la doctrina oficial de la Iglesia, a la *democracia*. Para que se produzca esta opción por la democracia es preciso que esta se desprenda de aquel sentido negativo que le acompañaba en el siglo XIX (gobierno del pueblo como gobierno anárquico y descontrolado). En las intervenciones de Pío XII empieza a emplearse el término *democracia*, pero con un sentido diferente: para subrayar la necesidad de controlar al poder político desde la sociedad políticamente organizada, de modo que se eviten los abusos de este⁷. Natu-

⁵ Pío XI, *Carta encíclica “Quadragesimo anno”*. Sobre la restauración del orden social y su perfeccionamiento de conformidad con la ley evangélica (1931), nn. 91-96.

⁶ La condena del nazismo está en: Pío XI, *Carta encíclica “Mit brennender Sorge”*. Sobre la situación de la Iglesia Católica en el Reich alemán (14 marzo 1937). Sobre el comunismo: Pío XI, *Carta encíclica “Divini redemptoris”*. Sobre el comunismo ateo (19 marzo 1937); Pío XI, *Carta encíclica “Firmissimam constantiam”*. Sobre la situación religiosa en México (28 marzo 1937). Como se ve, las tres fueron publicadas en un cortísimo intervalo de tiempo.

⁷ Cf. Pío XII, *“Benignitas et humanitas”*. Radiomensaje a los pueblos del entero sobre la democracia (24 diciembre

ralmente, la democracia así entendida está lejos de aquellos extremos que la rodearon en el siglo XIX, porque supone el reconocimiento de un orden moral objetivo y de unas normas jurídicas elaboradas por un órgano legislativo donde estén representadas todas las fuerzas políticas.

Es significativa también en esta etapa la irrupción en escena de la democracia cristiana, pero ya no como un movimiento social (que es como se había desarrollado desde finales del siglo anterior), sino como opción inequívocamente política: y como una opción política que busca su inspiración en la tradición cristiana. Su reconocimiento por parte de la Iglesia oficial no fue fácil: seguía habiendo muchas reservas respecto a cualquier forma de participación política activa, que se podría interpretar como una aceptación tácita de los presupuestos del orden liberal. Si finalmente se aceptó como opción política fue porque se vio en ella un instrumento eficaz para combatir al comunismo que se iba expandiendo por Europa (y de forma muy relevante en Italia). En el fondo, la democracia cristiana se presentaba como una alternativa política a los sistemas inspirados por las ideologías que el magisterio eclesial consideraba incompatibles con una visión cristiana de la persona y de la sociedad. De ahí que en algunos momentos llegara a verse en ella la única alternativa para la presencia de los creyentes en la escena política. En todo caso, la democracia cristiana abrió un espacio político para los cristianos en una sociedad cada vez más plural y constituida sobre coordenadas no confesionales.

3.3 Tercera etapa: replanteamiento

Utilizamos este término, quizás demasiado genérico, en un doble sentido: la Iglesia replantea oficialmente su lugar en esta nueva sociedad marcada por el pluralismo de convicciones; al mismo tiempo, replantea su visión de la política reconociéndole un papel medular en la organización de la sociedad.

En todo ello el papa Juan XXIII puede considerarse pionero, gracias a su sintonía natural con esta nueva sensibilidad moderna. Ya se percibió ese nuevo talante en su primera encíclica, de temática socioeconómica, *Mater et magistra* (1961): en ella se toma distancia del estilo polémico que había caracterizado las etapas anteriores y se adopta un talante más propositivo⁸. En sus páginas no ocupa el primer plano el distanciamiento crítico tanto de socialismo marxista como del capitalismo liberal. Lejos de polémicas de antaño, se propone ahora un sistema mixto de economía, donde la iniciativa privada debe ser encauzada y orientada por los poderes públicos en función de los intereses generales de la sociedad.

Mayor interés encierra para nuestro tema la segunda de sus encíclicas, *Pacem in terris*, publicada escasas semanas antes de su muerte⁹. En ella se sientan las bases

1944). Fue en los radiomensajes navideños de los años de la guerra donde Pío XII fue desarrollando su doctrina sobre política en los términos que hemos indicado.

⁸ JUAN XXIII, *Carta encíclica "Mater et magistra". Sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana* (1961).

⁹ JUAN XXIII, *Carta encíclica "Pacem in Terris". Sobre la paz entre todos los pueblos, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad* (1963).

para un orden político cuya clave de bóveda es la persona humana, su dignidad y los derechos que derivan de ella (derechos humanos). Quedan en un segundo plano las reservas de Pío XII respecto al enfoque de la Declaración de la ONU. Desde esa visión teológico-antropológica de la dignidad humana se despliega luego una propuesta de organización de la sociedad muy bien articulada, que incluye ya no solo el orden político de cada sociedad, sino también el orden político de la comunidad internacional.

Pero quizás el hecho más relevante que marca el pontificado de Juan XXIII fue la convocatoria del Concilio Vaticano II. Fue en esta asamblea eclesial donde se aborda de una forma oficial el lugar que corresponde a la Iglesia en la sociedad moderna, abandonando ya posiciones tradicionales que reivindicaban para la Iglesia el papel de referente último para la sociedad. Este cambio de posición está muy presente en diferentes documentos del Vaticano II, especialmente en los que tratan sobre la Iglesia y su misión, sobre la libertad religiosa o sobre las relaciones con otras religiones.

Por lo que se refiere a la política es preciso acudir al capítulo que dedica a ella la constitución *Gaudium et spes*¹⁰. Lo primero que destaca en él es cómo refuerza una visión positiva y nada reservada de la política: parte de las más auténticas aspiraciones humanas a ver garantizados los derechos en un sistema que se aparte del autoritarismo y dé espacio a la participación. Identifica además lo que es la comunidad política como realidad propia vinculada al bien común de la sociedad. Y solo después de todo ello aborda las relaciones de la Iglesia con ella, como dejando claro que la política se entiende por sí misma y no necesita como determinante indispensable la autoridad religiosa. Sin formulaciones que pudieran resultar polémicas en el ambiente también plural del Concilio, estamos dejando atrás el modelo tradicional que tanto obstaculizó una visión renovada de la política.

Y en esta línea de avance es difícil exagerar la aportación de Pablo VI, para quien la tarea de su ministerio pontificio era llevar a la práctica el Concilio. Como en tantas otras cuestiones, también en la reflexión sobre la política desarrolla y profundiza las grandes intuiciones del Concilio. A ello contribuye su historia personal y sus contactos con pensadores influyentes de estas nuevas orientaciones, entre los cuales hay que citar ante todo a Jacques Maritain. Todo eso le ayuda a aceptar sin reservas ese pluralismo de nuestras sociedades. Es más, avanza sobre el Concilio en cuanto al lugar que pueden ocupar los cristianos en la vida sociopolítica. Pablo VI no ignora que las propuestas políticas vigentes en su tiempo estaban inspiradas por ideologías no muy en sintonía con la visión cristiana de la persona y de la sociedad. Su carta *Octogesima adveniens* (1971), un documento tantas veces olvidado después, abre nuevos cauces que no se pueden minusvalorar¹¹. Ante todo, acepta la democracia en el sentido preciso de término (y no solo como ausencia de totalitarismo), y

¹⁰ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy "Gaudium et spes"* (1965). El tema político se aborda en el capítulo IV de la parte II ("La vida de la comunidad política"), nn. 73-76.

¹¹ "Octogesima adveniens". *Carta Apostólica de Su Santidad el Papa Pablo VI al Señor Cardenal Mauricio Roy, Presidente del Consejo para los Seglares y de la Comisión "Justicia y Paz" en ocasión del 80 aniversario de la encíclica "Rerum novarum"*. Resultó llamativo que este documento no tuviera el rango de encíclica, como se hubiera podido esperar. Sus intuiciones son relevantes. A nosotros nos interesa especialmente en este texto la Parte II ("Aspiraciones fundamentales y corrientes ideológicas"), nn. 22-41.

la juzga como el mejor modelo para organizar políticamente sociedades pluralistas. Aborda luego la responsabilidad de los creyentes en la construcción y en la mejora de esa democracia. Finalmente, abre la puerta para que estos se inscriban en partidos inspirados por una ideología en sí no aceptable: piensa Pablo VI que la mayor flexibilidad práctica de estos movimientos en sus concreciones históricas permite que los cristianos se enrolen en ellos, aunque deban hacerlo siempre con una actitud de atento discernimiento.

Es importante esta forma que muestra Pablo VI de concebir el compromiso político de los miembros de la Iglesia porque supone una confianza sincera en la persona de cada creyente, al que se presupone maduro y capacitado para decidir sus propias opciones, sin que tenga que limitarse a aplicar normativas que determinan de forma precisa cómo han de actuar todos en las situaciones concretas.

Con la doctrina desarrollada en estos años podemos decir que queda resituada la visión cristiana de la política y el papel que se asigna a los creyentes en ella. Pablo VI aparece así muy lejos de la visión decimonónica de una política en todo dependiente de la autoridad de la Iglesia, que habría de ser aceptada indiscutiblemente por todos los ciudadanos independientemente de sus convicciones.

3.4 Cuarta etapa: consolidación

También hemos dudado a la hora de encontrar una palabra que sirva para caracterizar esta nueva etapa que se abre cuando ya el Concilio Vaticano II va quedando más lejano y surgen en la Iglesia otros interrogantes y preocupaciones. Incluimos aquí los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Hablamos de consolidación porque se completa esa visión más englobante de la actividad política que veíamos en la etapa anterior; y también porque continúa la reflexión sobre el lugar de los cristianos en la política, pero fijando ahora más la atención en los problemas que se suscitan.

Juan Pablo II llega al pontificado con una experiencia vital muy distinta a la de su predecesor: los largos años de enfrentamiento de la Iglesia con el comunismo en Polonia y en los restantes países colectivistas. Pero además le toca vivir la crisis del modelo colectivista, tan espectacularmente escenificada en la caída del muro de Berlín (noviembre 1989). Pasamos entonces a un nuevo escenario mundial que ya no está configurado por los dos bloques enfrentados y que algunos saludan como el triunfo definitivo del capitalismo liberal¹².

Esta inquietud también encuentra eco en el pensamiento de Juan Pablo II, tan crítico con el sistema colectivista-marxista, sobre todo después de 1989, pero no menos reservado con el capitalismo. Sin embargo, lo más relevante de su aportación está en la forma como concibe las relaciones de la política con la economía y con lo que él llama el “sistema ético-cultural”. La intuición de fondo es valiosa: el sistema económico y el sistema político no son independientes entre sí, están profundamente conectados por un conjunto de valores –por una cosmovisión, podríamos decir– que los inspira y les

¹² Fue la tesis que popularizó FRANCIS FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, Barcelona 1992.

da su sentido último (el sistema ético-cultural, algo que pertenece a una cierta cultura, pero que tiene un trasfondo ético)¹³.

Cuando aplica este esquema de análisis al capitalismo y al colectivismo, llega a una conclusión idéntica para ambos: el problema no está en el sistema económico o en el sistema político de uno y otro, sino en el sistema ético-cultural que sustenta a uno y a otro: la ideología liberal en el caso del capitalismo, y la marxista en el caso del colectivismo.

A ambas ideologías contraponen Juan Pablo II la concepción cristiana de la persona humana, incluida su forma de entender la libertad. En concreto para el capitalismo: su sistema económico, que es el mercado, y su sistema político, que es la democracia, son perfectamente asumibles desde un punto de vista ético. Lo que es inaceptable en ellos es el papel que juega en uno y otro la libertad. Porque en el mercado, que es el sistema económico del capitalismo, de tal manera se absolutiza la libertad económica que esta se convierte en un obstáculo para la libertad humana integral (en todos los ámbitos de la existencia). Y en la democracia, que es el sistema político del capitalismo, también se absolutiza la libertad humana cuando se la erige en el último determinante de la verdad a través del juego del libre ejercicio del voto y de las mayorías parlamentarias.

En contraste con todo eso, la libertad, tal como la tradición cristiana siempre la entendió, quiere ser integral, como corresponde al ser humano que la usa en tantos ámbitos de la existencia, al tiempo que se reconoce sometida a una verdad que es superior a ella y que de ninguna manera ella puede definir.

Fijándonos en la doctrina política, lo que manifiesta Juan Pablo II no es un rechazo total de la democracia, sino una crítica a la idea de que las decisiones tomadas siguiendo las reglas de la representación política son definitivas y no deben someterse a ninguna instancia superior. Evidentemente los problemas surgen aquí, sobre todo, en relación con cuestiones de alcance moral.

No debe pasar inadvertida otra idea de Juan Pablo II, que se repite con distintas formulaciones en diferentes documentos y que había expresado con más precisión en su encíclica sobre el desarrollo (*Sollicitudo rei socialis*): la insistencia en que la Iglesia toma distancia respecto a todas las formas de organización política y económica de la sociedad en el nivel de los valores que las inspiran, y no en los aspectos más institucionales o estructurales. La Iglesia no ofrece un modelo alternativo para organizar la economía o la política (¿estamos lejos de la propuesta corporativista de Pío XI!), sino una visión distinta de la persona humana y de su libertad. Es en ese terreno de los valores, de la antropología, donde la contraposición es irreductible. Y esa es, para Juan Pablo II, la aportación de la DSI. Porque esta no puede ser entendida como una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista (¿lo pretendió la democracia cristiana?). La DSI tiene su especificidad propia en el campo de la teología moral: en este sentido, es “la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial”. Y esta reflexión sigue los pasos clásicos de ver/juzgar/actuar: “interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del

¹³ JUAN PABLO II, *Encíclica “Centesimus annus”* (1991), *passim*, pero especialmente en los caps. IV y V.

hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana”¹⁴.

A primera vista puede parecer que hay diferencias sustanciales entre el pensamiento de Juan Pablo II y el de su inmediato predecesor, Pablo VI. Es evidente, no solo que vivieron coyunturas históricas diferentes, sino que partían de experiencias vitales bastante distintas. Pero su posición ante la política tiene evidentes puntos de coincidencia matices, aunque con diferenciadores. Pablo VI está más familiarizado con los presupuestos del pluralismo ideológico y cosmovisional que impera en las sociedades occidentales y tiene ante esa realidad una actitud más positiva, más propositiva. Juan Pablo II, en cambio, llega de un mundo donde la fe cristiana se sigue viviendo en un contexto más hostil y se encuentra con regímenes en que los cristianos se ven abocados a aceptar decisiones políticas democráticamente tomadas que contradicen principios básicos de la tradición cristiana interpretada según el paradigma de la ley natural (temas sobre todo referentes al respeto y a la manipulación de la vida humana). Incluso en muchos casos se ven participando directamente en esos procesos de decisión política. Pablo VI se centra más en las posibilidades, Juan Pablo II es más sensible a los problemas y a las dificultades.

La doctrina política de Benedicto XVI se mantiene en esta línea de considerar conjuntamente política y economía. Pero va más lejos incluso. Al conmemorar los 40 años de la primera encíclica sobre el desarrollo con un nuevo documento pontificio, *Caritas in veritate* (2009), argumenta que el sistema político y el económico (el Estado y el mercado) no son suficientes para hacer frente a los grandes problemas de nuestro mundo. El error ha sido haberse limitado a ellos dos, haber querido organizar la sociedad solo desde la combinación de las lógicas propias del mercado (la lógica del intercambio) y del Estado (la lógica de los derechos), eliminando de estos dos ámbitos algo tan esencial para la vida humana como es la lógica del don (la propia de los “mundos vitales”, de los espacios de cercanía, donde las personas son reconocidas por su especificidad individual, por su nombre y por su rostro, y no por ser anónimo agente del mercado o anónimo sujeto de derechos). Benedicto XVI quiere que esa lógica del don y de la gratuidad, tan propia del ser humano (sobre todo si se le mira desde la óptica teológica del Dios amor), se haga presente y efectiva también en la actividad económica y la política, y complementemente con otras motivaciones una visión excesivamente “economicista” del ser humano¹⁵.

Benedicto XVI es partidario también de revisar la relación entre economía y política. Y lo hace como reacción a la situación dominante en nuestro mundo, donde la economía parece imponer su ley sobre todos los ámbitos de la vida humana y los invade con su lógica mercantilista. Por eso parece necesario recluir lo económico en su propio espacio e impedir que domine los otros. Dicho de otra manera, la economía debe estar sometida a la política. Esta formulación es atrevida en un contexto de deterioro de la vida política, tan viciada por casos frecuentes de corrupción y blo-

¹⁴ JUAN PABLO II, *Carta encíclica “Sollicitudo rei socialis”, al cumplirse el vigésimo aniversario de la “Populorum Progressio”* (1987), n. 41.

¹⁵ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica “Caritas in veritate”. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad* (2009), nn. 38-39.

queada por una crisis aguda de los partidos políticos más clásicos. Tan atrevida que resultará incómoda en muchos ambientes, cuando no se rechaza abiertamente para afirmar justo lo contrario, que hay que dar la prioridad a la actividad económica. En el fondo, nos encontramos nuevamente en el debate ya antiguo del pensamiento cristiano con la tradición liberal, que prioriza al individuo y a los intereses de los grupos particulares y mira siempre con recelo a la política como un mal menor y que hay que mantenerla reducida a unas dimensiones mínimas. En realidad, no es cuestión de dimensiones cuantitativas sino de funciones. Porque a la política corresponde velar por los intereses generales de la sociedad, por el bien común de esta, como marco que permite que los intereses particulares de los grupos no acaben generando sociedades marcadas por la desigualdad y la exclusión. En la medida en que los intereses generales deben condicionar y limitar el juego de los intereses particulares, por muy legítimos que estos sean, la política tiene una supremacía sobre la economía, donde se juegan esos otros intereses particulares.

Benedicto XVI rescatará además otro elemento de la doctrina política que destacara ya Juan XXIII en su encíclica sobre la paz: la comunidad mundial, la formada por todos los pueblos de la tierra, por encima de la estructuración política en Estados soberanos¹⁶. En un mundo en proceso de globalización, esta dimensión de la política es ineludible y exige cómo configurar una instancia que garantice el bien común universal como base para la paz entre los pueblos. Esto le lleva a postular una autoridad mundial, aun consciente de los problemas y riesgos que esta propuesta conlleva¹⁷.

3.5 Francisco, el papa venido del sur

Nos falta perspectiva histórica para valorar la aportación del papa Francisco a la doctrina política que estamos analizando. Es indudable que está abriendo vías nuevas—algunas tan deseadas como inesperadas—tanto en la vida interna de la Iglesia como en la misión de esta en la sociedad. Quizás la expresión de “Iglesia en salida” sintetiza como ninguna otra el programa de un papa que viene de “otro mundo” (no solo geográfico, sino cultural y social...).

Aunque Francisco ha elaborado menos una doctrina política, en su pensamiento y en sus intervenciones y gestos hay elementos que resultan significativos. Destacamos los más relevantes.

Los ejes del pensamiento social de Francisco están perfectamente simbolizados en la personalidad de san Francisco de Asís: los pobres y la naturaleza. Pero su visión de ambos reviste un carácter dramático propio de nuestro tiempo y distinto al del santo de Asís. Su crítica del modelo económico es recurrente, como una economía que mata, que excluye¹⁸. Ahora bien, esta crítica de un modelo que tiene como

¹⁶ Cf. JUAN XXIII, *Carta encíclica “Pacem in Terris”*, l. c., nn. 131-141.

¹⁷ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica “Caritas in veritate”*, l. c., n. 67.

¹⁸ Lo ha expresado de modo contundente en: FRANCISCO, *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”. Sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (2013), n. 53.

primera víctima a los pobres y vulnerables, es aplicable también al tema medioambiental. Su encíclica *Laudato si'* vincula ambos problemas cuando afirma que la causa última de la crisis social y de la crisis medioambiental es la misma: lo que él llama el *paradigma tecnocrático*. Con esta expresión se refiere al modo como la humanidad ha asumido la técnica, y a la concepción del sujeto humano que de ahí ha derivado en la forma de un *antropocentrismo desviado*¹⁹.

La sociedad moderna ha cultivado el antropocentrismo colocando al sujeto humano en el centro: esto es un avance indiscutible que el mismo papa reconoce. Pero se ha producido una desviación (el antropocentrismo desviado): consiste en hacer de ese centro un absoluto al que todo se subordina. Todo se convierte en instrumento al servicio del individuo, por supuesto el medio natural pero también nuestros semejantes. La técnica no es mala en sí ni el antropocentrismo tampoco; pero la capacidad de la técnica para incidir sobre la realidad que nos circunda ha sido tal que nos ha llevado a convertir esa realidad (natural y humana) a un objeto a disposición de nuestros intereses.

El paradigma tecnocrático termina ejerciendo su dominio, por supuesto sobre la economía, pero también sobre la política. Los coletazos de la crisis financiera de 2007-2008, que tanto preocuparon a Benedicto XVI, llevan a Francisco a postular una economía que se someta a la política, exigencia que ya expresó su predecesor. La primera exigencia para la política es que ocupe su puesto en la sociedad, que la conduzca de acuerdo con los principios del bien común y prestando una atención especial a los más vulnerables. Porque el mercado no garantiza una justa dimensión de la producción, una mejor distribución de la riqueza, un cuidado responsable del medio ambiente o los derechos de las generaciones futuras, así como tampoco el desarrollo humano integral y la inclusión social.

Un complemento importante de la doctrina política de Francisco lo encontramos en el papel que asigna a los movimientos populares. Ha sido relevante su papel como impulsor de los encuentros de estos movimientos, el primero de los cuales fue convocado personalmente por él en Roma (octubre 2014). En los discursos que ha dirigido a estas “organizaciones de base” destaca, en cuanto al tema que nos interesa, el protagonismo que les atribuye como colectivos marginados o excluidos de cara a construir una alternativa humana a la globalización excluyente. Con tonos que son evidentemente distintos, se está invocando aquí la incorporación de la lógica del don, que tanto destacó Benedicto XVI, a la construcción de una sociedad más humana, más cercana, iniciativas que no anulan la política, pero que amplían el sentido de esta.

En visión de la política, Francisco no la reduce a la actividad del político de profesión, al que le corresponde un papel importante pero no único. Hay que recordar aquí el concepto de bien común, que siempre se ha relacionado con la política. Se ha dicho siempre que es responsabilidad del Estado velar por el bien común entendido en los términos en que lo definió el Concilio Vaticano II. Francisco, echando mano del principio de subsidiariedad, afirma que el bien común no es solo responsabilidad del Estado, sino de todos, y con más fuerza de los que tienen más poder. Al Estado le correspondería la misión de velar últimamente (subsidiariamente)

¹⁹ FRANCISCO, *Carta encíclica “Laudato si’”*. *Sobre el cuidado de la casa común* (2015), nn. 101-114.

te) por él. Pero todos los miembros de la sociedad pueden contribuir al bien común, a los intereses generales de la sociedad²⁰.

Aquí encaja perfectamente la invitación que hace Francisco a los movimientos populares, no solo para que se organicen en defensa de sus derechos (las tres “t”: tierra, techo, trabajo), sino para construir esa alternativa más humana al modelo dominante. Porque la sociedad no puede construirse solo desde arriba, desde los principios del derecho: necesita también construirse desde abajo, desde la creatividad y la cercanía humana. En una sociedad despersonalizada donde la persona se diluye en el anonimato, hay que buscar alternativas que ayudan a la integración de todos y especialmente de los más débiles y vulnerables. No se trata solo, por consiguiente, de que la sociedad los atienda y de que los responsables políticos los consideren prioritarios, sino de darles un papel activo en la construcción de las sociedades.

4. A modo de síntesis conclusiva

Resumir lo ocurrido en un periodo de tiempo determinado siempre encierra el riesgo de caer en cierto subjetivismo. Aun así, creemos que merece la pena identificar algunas líneas de evolución que ayudan a entender mejor los avances producidos. Con este objetivo, nos atreveríamos a identificar dos procesos complementarios.

El primero se refiere a la comprensión de la política. Se ha llegado a captar el papel que corresponde a la política en la sociedad: en modo alguno es una actividad entre otras, más bien es sino aquella que tiene por objeto garantizar un marco de convivencia para que todas las variadas formas humanas y sociales de actividad se desarrollen armoniosamente o, al menos, según unas reglas opuestas a que domine la ley del más fuerte. Esta mayor claridad conceptual contrasta con la mala prensa que rodea hoy a la política real. Pero ese contraste no es sino un acicate más para superar una visión de la política casi restringida a los partidos políticos y quebrar esa excesiva dicotomía entre lo público y lo privado. Cada vez es más obvio que los intereses generales de la sociedad pueden ser objeto y resultado de la actividad de grupos y organizaciones no estrictamente políticas. Y eso no hace sino revalorizar el sentido de la subsidiariedad y darle un contenido que articula mejor la colaboración de todas las instancias políticas y sociales al desarrollo de la sociedad.

El segundo proceso tiene que ver con el lugar de la Iglesia en su relación a la política. Partíamos de una situación de conflicto: la Iglesia, que quería mantener el status de la sociedad antigua, una autoridad decisiva para fijar los criterios morales que afectan a lo personal y a lo social; enfrente, una nueva mentalidad, que rechaza ya esa tutela secular de la Iglesia. En el cambio que se va a producir es determinante una nueva visión eclesiológica (Concilio Vaticano II) que destaca el papel de los laicos para hacer efectiva la presencia de la Iglesia en la sociedad. Es una Iglesia que actúa menos como instancia de autoridad y más como fermento en la masa. La acción social y política de los creyentes concreta la misión de la Iglesia aceptando las reglas del juego de una

²⁰ Para los conceptos de bien común y de subsidiariedad, véase respectivamente. FRANCISCO, *Carta encíclica “Laudato si”*, l.c., nn. 156-158 y nn. 196-197.

sociedad plural y democrática. Es obvio que en este nuevo escenario los problemas no desaparecen, pero se sitúan en unas coordenadas diferentes.

Ahora bien, los procesos no están cerrados. Nuevas realidades se imponen, que ya se vienen anunciando. Ante todo, mencionemos la globalización, que no es un proceso lineal, pero que marca una tendencia que refuerza la realidad de una comunidad humana mundial, por encima de fronteras e identidades nacionales. En segundo lugar, la atención a la casa común y la problemática medioambiental como un nuevo horizonte que resitúa a la humanidad en el conjunto del planeta. Son dos grandes retos para el futuro. ¡La historia no ha terminado!