

ÉTICA, POLÍTICA Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Dr. Joan Costa

INTRODUCCIÓN

Acotación del tema: las intervenciones del magisterio en materia política y los fundamentos morales ante el discernimiento en estructuras de pecado.

ÉTICA Y POLÍTICA

No hay política sin ética. Ninguna realidad humana está exenta de la dimensión ética. El ejemplo de santo Tomás Moro.

EL DERECHO-DEBER DE INTERVENIR

La Iglesia puede y debe intervenir en cuestiones políticas en virtud: 1. del derecho de asociación. No es aceptable el laicismo excluyente que exige abandonar la propia identidad en la construcción de la vida pública; 2. de un mandato divino; 3. de ser custodia de la ley natural; 4. de la defensa de la dignidad humana trascendente; 5. de ser experta en humanidad; 6. de su misión evangelizadora integral del ser humano, que incluye toda dimensión social.

EL VALOR MAGISTERIAL Y VINCULANTE DE LAS INTERVENCIONES

Los ámbitos del magisterio y el grado de adhesión de los fieles. La discrepancia. El Magisterio enseña “magisterialmente” que se puede discrepar, no disentir, del mismo, en juicios prudenciales.

LAS INTERVENCIONES DE LA IGLESIA EN CUESTIONES POLÍTICAS

El *discernimiento*, como clave en los juicios morales sobre cuestiones contingentes.

El método: ver, juzgar y actuar. Se trata de ofrecer una visión del hombre, de la sociedad y del actuar humano.

Instruir la conciencia y animar a la acción.

POLÍTICA Y COMPROMISO POLÍTICO

Sí, al juicio moral de los comportamientos políticos; no, a un determinado compromiso político de los pastores.

LOS PRINCIPIOS INNEGOCIABLES; EL UMBRAL DE HUMANIDAD

Las opciones cristianas se enmarcan en los límites que señalan el umbral de humanidad, formulado por los derechos humanos fundamentales.

Enumeración de dichos principios.

DIFICULTADES EN LA INTERPRETACIÓN DEL MAGISTERIO

IDEOLOGÍAS Y MOVIMIENTOS HISTÓRICOS

Una nueva distinción a tener en cuenta para abordar los juicios en materia política. Aportaciones de Juan XXIII en *Pacem in terris* y de Pablo VI en *Octogesima adveniens*.

CRITERIOS DE JUICIO

Enumeración, a la luz del documento *Orientaciones*, de la Congregación para la Educación Católica.

LA CONFLICTIVIDAD ENTRE MAGISTERIOS

Sobre la libertad religiosa. Un conflicto aparente. El Catecismo Holandés. Las reacciones episcopales y de teólogos ante la *Humanae vitae*. El «Caso Washington». La problemática del Sida y el episcopado francés. El caso español: la valoración moral del Terrorismo en España. *Apostolos suos*, un *motu proprio* que concreta elementos para la comprensión del magisterio colegial de los obispos.

CRITERIOS ANTE LA SITUACIÓN ESPAÑOLA.

LA UNIDAD DE ESPAÑA Y EL HECHO NACIONAL.

La polivalente cristalización del bien común. Un problema de palabras y la concreción de los juicios prudenciales.

EL DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN

La postura del episcopado y de algunos obispos diocesanos. El compendio de Doctrina social de la Iglesia.

INTERVENCIONES EN EL ÁMBITO CULTURAL

La presencia y adhesión a manifestaciones culturales

ESTRUCTURAS DE PECADO Y ACTUACIÓN PÚBLICA DE LOS CRISTIANOS. FUNDAMENTOS MORALES.

Los límites de la teoría del mal menor y del voluntario indirecto. La correcta comprensión de la razón práctica y del objeto moral.

La colaboración en estructuras de pecado: conversión, gradualidad y serenidad.

CONCLUSIÓN

INTRODUCCIÓN

La temática en torno a ética, política y Doctrina social de la Iglesia (DSI) es muy extensa. La tarea de sintetizar en una única sesión de trabajo cuanto se relaciona con estas cuestiones resulta materialmente imposible. De hecho, las ponencias de estas Jornadas precisan algunos aspectos en los que se ponen en juego el trinomio que enmarca esta conferencia. El papel de las creencias religiosas en la regeneración social, el Estado, la libertad de enseñanza y la enseñanza de la religión en un Estado aconfesional, la Democracia, la verdad y las mayorías, el pluralismo y la tolerancia, la libertad del cristiano en su actuación social y política, la familia, etc., son cuestiones que han sido o serán analizadas a lo largo de este encuentro, y de las que el reciente «Compendio de Doctrina Social de la Iglesia», elaborado por el Pontificio Consejo Justicia y Paz, ofrece una buena síntesis, que todo cristiano debería conocer. Recomendando vivamente su lectura y estudio, como reiteradamente ha sugerido el mismo Santo Padre Benedicto XVI.

Me centraré, en la esta ponencia, en las intervenciones del Magisterio en materia política y no tanto en el papel de los laicos y sus derechos y deberes en la construcción de la vida social, tema, por otra parte, que abordará el profesor Cesar Izquierdo en su respectiva comunicación.

Agradezco al «Centro de Encuentros Sacerdotales Asociación social y cultural Porta do Camiño» la oportunidad que me brinda de poder presentar estas páginas. Este trabajo quiere ofrecer una respuesta a diferentes preocupaciones —teológicas y pastorales— de muchos cristianos, pastores y laicos, sobre aspectos políticos. ¿Qué puede —y debe— enseñar el Papa, los obispos, los profesores de moral política, los sacerdotes, la misma Iglesia con su magisterio, sobre cuestiones que afectan a la vida pública? ¿Se tratan realmente de cuestiones dejadas a la libre discusión de los laicos en un diálogo abierto y respetuoso? Y en la construcción de la comunidad política, ¿se limita la tarea de los pastores y docentes de moral política a señalar unos límites y a denunciar los errores que los sistemas opinables contienen? Quisiera tener presente, ya desde el inicio de esta conferencia, una advertencia de León XIII:

«Si se trata de cuestiones puramente políticas, del mejor régimen político, de tal o cual forma de constitución política, está permitida en estos casos una honesta diversidad de opiniones. Por lo cual no tolera la justicia que a personas cuya piedad es por otra parte conocida y que están dispuestas a aceptar dócilmente las enseñanzas de la Sede Apostólica, se les acuse de falta grave porque piensan de distinta manera acerca de las cosas que hemos dicho. Mucho mayor sería la injusticia si se les acusara de violación o de sospecha en la fe católica, cosa que desgraciadamente ha sucedido más de una vez».¹

ÉTICA Y POLÍTICA

El Concilio Vaticano II ofreció un marco para la reflexión sobre la relación entre *Comunidad Política* e Iglesia, a la luz de la denominada *autonomía de las realidades terrenas*. Leemos, en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*:

¹ LEÓN XIII, Enc. *Immortale Dei*, 23. GUERRERO, F., *El Magisterio pontificio contemporáneo, colección de encíclicas y documentos desde León XIII a Juan Pablo II*, v. II, Madrid 1992, p. 460; cf. también CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et Spes* (GS), 43, 75, 92.

«Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía [...].

»Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras.»²

Hay que respetar la autonomía de todas las dimensiones humanas —así lo ha querido Dios—; sin embargo, todas —también la política— hacen referencia al Creador. La ordenabilidad hacia el que es Principio y Fin de toda la historia constituye el criterio para discernir la moralidad de todas las actividades humanas. Autonomía, sí; independencia de Dios, no.

Como recoge la cita, tan oportuna, del preámbulo en la invitación a estas Jornadas, se señala como proposición vinculante para todo ciudadano la «imposibilidad de sostener que la política se deba situar fuera de la ética, como si fuese solamente un compromiso técnico».³ Toda actividad humana, y la política lo es, tiene una intrínseca dimensión ética: hace mejor o peor al ser humano, éste se compromete y se confronta con su verdad. Pensar que fuera posible algún ámbito de actuación humana que no fuese susceptible de valoración moral significaría aceptar dimensiones del actuar carentes de responsabilidad, en las que la persona no se implica en su obrar, o bien donde su obrar no “toca” a la misma persona. Esto, evidentemente, es imposible, aunque lo admitan algunas propuestas morales, como por ejemplo las denominadas morales de *tercera persona*,⁴ en las que el sujeto contempla su obrar *desde fuera*, como observador y no como actor, provocando en él una profunda rotura existencial.

La vida y la muerte de santo Tomás Moro fueron, como señala la *Nota doctrinal* de la Congregación por la Doctrina de la Fe, una afirmación de que el hombre no se puede separar de Dios, ni la política de la moral.⁵

«No se puede —comentaba Juan Pablo II en el jubileo de los políticos— justificar un pragmatismo que, también respecto a los valores esenciales y básicos de la vida social, reduzca la política a pura mediación de los intereses o, aún peor, a una cuestión de demagogia o de cálculos electorales. Si el derecho no puede y no debe cubrir todo el ámbito de la ley moral, se debe también recordar que no puede ir “contra” la ley moral.»⁶

DERECHO — DEBER DE LA IGLESIA DE OFRECER SU VISIÓN DE LA PERSONA, LA SOCIEDAD Y LA ACTIVIDAD HUMANA

Toda persona, a título personal o asociadamente, tiene el derecho y el deber de participar en la construcción de una civilización digna del hombre. El derecho de asociación es connatural al ser humano, y nadie puede, sin atentar contra la dignidad humana, menospreciarlo o negarlo. La Iglesia, desde un punto de vista sociológico, formada por ciudadanos que libremente se unen para convivir una misma fe, tiene, desde esta perspectiva, como cualquier otra comunidad humana, el derecho y el deber de

² GS, 36.

³ DCE, 29.

⁴ J. Costa, *El discernimiento moral*, Eunsa, 2000, p. .

⁵ CDF, *Nota doctrinal*, n. 1.

⁶ Juan Pablo II, *Discurso en el Jubileo de los gobernantes, parlamentarios y políticos*, 5/11/2000.

ciudadanía de aportar su visión de la persona y de la sociedad, y su actividad pública, para colaborar en la configuración de la vida social. Este derecho, con frecuencia, es ignorado y atacado por un laicismo excluyente, que pretende erradicar del ámbito público las convicciones religiosas, y que exige de los fieles la negación de su identidad como criterio previo —como condición de posibilidad— para la aceptación de su participación en la vida pública. Sin embargo, negar la identidad significa negar, a la vez, la misma persona, estableciendo una injusta discriminación con el resto de los ciudadanos. El Dr. Ollero profundizará, en su conferencia de estas Jornadas, sobre esta cuestión al disertar sobre la Democracia y la tolerancia.

Desde el punto de vista de la fe, la Iglesia ejerce su derecho de intervenir en el ámbito público en virtud de su ser y de su misión. Ésta es consciente de que la suerte de la humanidad está estrecha e indiscutiblemente ligada a Cristo: sólo en Cristo puede descubrir la plenitud de su verdad; sin Dios y sin Cristo la persona permanece incomprensible a sí misma. Por el olvido de Dios, afirmó el Concilio Vaticano II, la propia criatura queda oscurecida (cfr. GS 36). Cristo es el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14,6). Al hacer partícipe al hombre de la verdad recibida del mismo Redentor, le ofrece una ayuda insustituible, de la que no puede prescindir sin traicionar su misión. Como expresó el Papa Juan Pablo II a éste propósito, la Iglesia participa íntimamente de las vicisitudes de toda la humanidad, haciendo del hombre el primer y fundamental camino en el cumplimiento de su misión, camino que inmutablemente pasa a través del misterio de la Encarnación y de la Redención. La Iglesia continúa de esta manera la misión redentora de Cristo, obedeciendo su mandamiento de predicar el Evangelio a todos los pueblos y de servir a todos los que padecen necesidad.

La Iglesia, en su Magisterio y en sus teólogos, se ha esforzado, a lo largo de los siglos, en iluminar el actuar humano con la luz de la fe y de la razón, ofreciendo el servicio de la *diaconía de la verdad*.⁷ La Doctrina Social de la Iglesia constituye un rico patrimonio que la Iglesia ha adquirido progresivamente, tomado de la Palabra de Dios y prestando atención a las situaciones cambiantes de los pueblos en las diversas épocas de la historia, para dar respuesta a las cuestiones que han surgido en el mundo moderno. «La Iglesia frente a la comunidad política, en el respeto y en el reconocimiento de la autonomía recíproca en el campo de cada una, pues ambas están al servicio de la vocación individual y social de las personas humanas, afirma su propia competencia y su propio derecho a enseñar la doctrina social *en orden al bien y a la salvación de los hombres*».⁸

Fiel a su misión espiritual, la Iglesia *afrenta tales problemas desde el punto de vista moral y pastoral* que le es propio. Tiene el derecho y el deber de enseñar *todo aquello que se ordena al bien de los hombres y de la sociedad*. «Hoy, la doctrina social está llamada, cada vez con mayor urgencia, a aportar su propio servicio específico a la evangelización, al diálogo con el mundo, a la interpretación cristiana de la realidad y a las orientaciones de la acción pastoral, para iluminar las diversas iniciativas en el plano temporal con principios rectos. En efecto, las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales están experimentando profundas y rápidas transformaciones, que ponen en juego el futuro de la sociedad humana y necesitan, por consiguiente, una segura orientación. Se trata de promover un verdadero progreso social, el cual, para garantizar efectivamente el bien común de todos los hombres, requiere una organización justa de tales estructuras».⁹

⁷ JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, 14-9-1998, 2.

⁸ *Orientaciones*, 13.

⁹ *Ibid.*, 2.

La Iglesia tiene el derecho y el deber de pronunciar juicios morales sobre realidades temporales cuando lo exija la fe o la ley moral.¹⁰ Con sus enseñanzas sociales, la Iglesia recuerda a los fieles que «en su existencia no puede haber dos vidas paralelas: por una parte, la denominada vida *espiritual*, con sus valores y exigencias; y por otra, la denominada vida *secular*, esto es, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura. [...] En efecto, todos los campos de la vida laical entran en el designio de Dios, que los quiere como el *lugar histórico* de la manifestación y realización de la caridad de Jesucristo para gloria del Padre y servicio a los hermanos.»¹¹

Con sus intervenciones en el ámbito público, según el modo propio que le corresponde, la Iglesia no comete ninguna injerencia injusta. En efecto, afirma Benedicto XVI, la Iglesia, «expresando reservas o recordando principios, no está manifestando formas de intolerancia o interferencia, pues estas intervenciones buscan únicamente iluminar las conciencias, para que las personas puedan actuar libremente y con responsabilidad, según las auténticas exigencias de la justicia, aunque esto pueda entrar en conflicto con situaciones de poder y de interés personal.»¹²

El Papa Benedicto XVI, en su encíclica *Deus Caritas est* (n. 28), nos recuerda la relación existente entre justicia y caridad, y más concretamente, la relación entre razón y fe, entre Estado e Iglesia, y su punto de encuentro: la fe como fuerza purificadora y animadora de la razón. «Sin duda —afirma Benedicto XVI—, la naturaleza específica de la fe es la relación con el Dios vivo, un encuentro que nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón. Pero, al mismo tiempo, es una fuerza purificadora para la razón misma. Al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio. En este punto se sitúa la doctrina social católica: no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado. Tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento. Desea simplemente contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica.» La Iglesia quiere, por tanto, —prosigue el santo Padre—, «servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y, al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella». El Papa concluye con el consiguiente deber que la Iglesia tiene de «ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables».

Pablo VI, resumía el deber de la Iglesia en el campo social con una doble tarea: «iluminar los espíritus para ayudarlos a descubrir la verdad y distinguir el camino que deben seguir en medio de las diversas doctrinas que los solicitan; y consagrarse a la difusión de la virtud del Evangelio, con el deseo real de servir eficazmente a los hombres.»¹³

Esta es, por lo tanto, la tarea de la Iglesia con su Magisterio relativo al orden social: iluminar e instruir las diversas iniciativas en el plano temporal con principios rectos y animar a su realización. En esta afirmación late con fuerza aquella bella expresión de Pablo VI, donde calificaba a la Iglesia de «experta en humanidad».¹⁴ Aportando su visión de la persona, de la actividad humana y de la sociedad, así como su discernimiento moral de las

¹⁰ Cf. CDF, Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política, 24.XI.2002, n. 3.

¹¹ CDF, nota, 6.

¹² Benedicto XVI, Discurso a los participantes en el congreso promovido por el Partido Polular Europeo sobre le viejo Continente, 29.III.2006.

¹³ OA 48.

¹⁴ Pablo VI, Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, 4 de octubre de 1965.

iniciativas políticas con vistas a la defensa de la dignidad humana, la Iglesia cumple con el encargo divino de evangelizar a todos los pueblos a fin de alcanzar la salvación integral, de todas las personas y de todo lo que es humano.

EL VALOR DEL MAGISTERIO

¿En qué grado comprometen las distintas manifestaciones del Magisterio de la Iglesia en materia social? Seguiré, para dar respuesta a esta cuestión, la exposición que publiqué con motivo de la dimensión moral de la vida nacional,¹⁵ teniendo en cuenta la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre *La vocación eclesial del teólogo*¹⁶ y la síntesis del mismo documento realizada por A.M. Oriol,¹⁷ e incorporando las aportaciones del «Catecismo de la Iglesia Católica» y el *motu proprio* «Ad tuendam fidem».¹⁸

Antes de exponer las distintas modalidades en que se ejerce el Magisterio, la *Instrucción*, en el capítulo tercero, ofrece tres afirmaciones básicas sobre la realidad de la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia,¹⁹ que se realiza en una doble dirección: la primera, con vistas a intervenciones de tipo infalible, definitivo, o vinculante de las conciencias, en el ámbito bien de la fe y de las costumbres en tanto que relacionadas con la fe, o bien de la razón en cuanto que iluminada por la fe; y, la segunda, con vistas a las intervenciones de menor autoridad. Así tenemos, en relación con las intervenciones del primer tipo:

- 1) La *proclamación infalible* de verdades que son objeto de fe y que se realiza bien por un *acto colegial* de los obispos que junto con su cabeza visible proclaman una *doctrina* que ha de ser tenida como de fe, o bien por la proclamación de una *doctrina ex cathedra* por el Romano Pontífice en cualidad de Pastor y Doctor supremo de todos los cristianos. Es necesario situar también aquí el *Magisterio ordinario y universal* que propone una doctrina de fe como divinamente revelada.²⁰
- 2) Las *sentencias definitivas* sobre verdades conectadas íntimamente con la fe o derivadas de la fe.²¹

¹⁵ Joan Costa, *Nación y nacionalismos*, AEDOS, Madrid 2001, pp. .

¹⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *La vocación eclesial del teólogo*, 24-5-1990.

¹⁷ ORIOL, A. M., *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, pro manuscrito, Barcelona 1998.

¹⁸ JUAN PABLO II, *Motu proprio Ad tuendam fidem*, 18-5-1998.

¹⁹ 1) Dios, por medio del Espíritu Santo, ha hecho participe a la Iglesia de su infalibilidad. El Pueblo de Dios, en virtud del don sobrenatural de la fe, goza de este privilegio bajo la guía del Magisterio vivo, el cual, a causa de la autoridad ejercida en nombre de Cristo, tiene la función de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, escrita o transmitida por la Tradición.

2) La función del Magisterio no es una realidad extrínseca a la verdad cristiana, ni un añadido a la fe, sino que emerge de la misma economía de la fe. Por lo tanto, el Magisterio ejercido a favor de la Palabra de Dios, es una institución que Cristo quiso expresamente como elemento constitutivo de la Iglesia.

3) El mismo Cristo prometió la asistencia del Espíritu Santo a los pastores de la Iglesia y los enriqueció con el carisma de la infalibilidad en aquello que pertenece a la fe y las costumbres.

²⁰ Si bien el documento que estamos comentando no lo menciona en este momento, lo hará al hablar del asentimiento de fe teologal, como veremos a continuación, al describir las actitudes de los teólogos ante las posiciones concretas del Magisterio.

²¹ CEC, 88: "El Magisterio de la Iglesia *ejerce plenamente la autoridad que tiene de Cristo* cuando define dogmas, es decir, cuando propone, de una forma que obliga al pueblo cristiano a una adhesión irrevocable de fe, verdades contenidas en la Revelación divina o *también cuando propone de manera definitiva verdades que tienen con ellas un vínculo necesario*". El *motu proprio* «Ad tuendam fidem» ratifica canónicamente dicha doctrina añadiendo un nuevo párrafo al can. 750: "§ 2. Asimismo se han de aceptar y retener firmemente todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres propuestas de modo definitivo por el Magisterio de la Iglesia, a saber, aquellas que son necesarias para custodiar santamente y exponer fielmente el mismo depósito de la fe; se opone por tanto a la doctrina de la Iglesia católica quien rechaza dichas proposiciones que deben retenerse de modo definitivo".

- 3) La formulación de *juicios que vinculan la conciencia* en el campo de las costumbres y que disciernen los actos humanos según que son o no conformes con las necesidades de la fe.

En el ámbito de la razón iluminada por la fe, la competencia del Magisterio se extiende a:

- 4) La *ley natural* en tanto que expresiva de la creación, vinculada con la redención y necesaria para la salvación.
- 5) los *preceptos morales revelados* que de por sí pueden ser conocidos por la razón natural, pero debido a la condición del hombre pecador son percibidos con dificultad.

En relación con intervenciones del segundo tipo (de inferior autoridad) nos encontramos ante:

- 6) la proposición por el Magisterio ordinario de *enseñanzas doctrinales* sobre fe, costumbres y normas morales que están *dotadas de asistencia divina pero que no son infalibles ni definitivas*. En este último caso hay que tener en cuenta la índole propia de cada una de las intervenciones del Magisterio y la manera en que su autoridad obliga, pero nunca debe olvidarse que todas las intervenciones se originan en la misma fuente —Cristo— que quiere que su Pueblo camine en toda verdad.
- 7) Las decisiones del Magisterio sobre la *disciplina*, que aunque no gozan del carisma de la infalibilidad, no por ello carecen de asistencia divina.
- 8) Determinados *documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, que participan también del Magisterio ordinario del sucesor de Pedro. Será necesario discernir el grado de participación y la consiguiente capacidad de vincular a la luz del contenido y del modo de presentarlos.

En el capítulo cuarto, la *Instrucción*, tras recordar el papel de la teología y su relación con el Magisterio al servicio de la Iglesia, muestra las actitudes del teólogo ante las intervenciones del Magisterio, actitudes que podemos hacer extensible, análogamente, a todos los fieles de la Iglesia. Así:

- a) Ante el Magisterio solemne que proclama de forma infalible una doctrina de fe y de costumbres y ante el Magisterio ordinario y universal que propone una doctrina de fe como divinamente revelada, se requiere la adhesión llamada *asentimiento de fe teologal (assensus fidei theologalis)*.
- b) Ante el Magisterio que propone sentencias *definitive tenendas*, son necesarias la *aceptación y retención firmes (amplexus ac retentio firmi)*.
- c) Ante el Magisterio no definitivo, es decir, aquel Magisterio que no tiene voluntad de ejercer un acto definitivo, sino de ofrecer una doctrina que *ayuda* a la percepción más profunda de la revelación, que *advierte* sobre la conformidad de una doctrina con las verdades de la fe o que *previene* sobre opiniones que no son conformes con las mencionadas verdades (*doctrina iuvans, monens et praecavens*), se impone una *sumisión religiosa de la voluntad y del entendimiento (obsequium religiosum voluntatis et intellectus)*, no meramente externa ni fruto de una imposición disciplinar, sino que ha de *cohesionarse* con la *obediencia de la fe*.
- d) Cuando el Magisterio interviene en materias discutibles con enseñanzas de *doctrinas reformables* donde aparecen principios firmes junto con elementos coyunturales y contingentes, la actitud del fiel ha de ser la de una *voluntad de sincera sumisión (voluntas sinceri obsequii)*. Sin embargo, es lícito plantearse la oportunidad, la forma e incluso la materia de alguna de estas intervenciones tras analizar el grado de

autoridad a la luz de la índole del documento, de la frecuencia con que dicha doctrina se propone, y de la manera de expresarse.²²

- e) Ante las intervenciones de tipo *prudencial* donde se mezclan sentencias verdaderas y otras menos seguras, es decir, cuando se trata de documentos *con defectos* por no haber considerado todos los aspectos o todas las implicaciones de la cuestión, se pide a los fieles una actitud que refleje su amor a la Iglesia, mediante la *excusación*, el *estudio detenido* o el *discernimiento* (*excusatio, accurata studia, discrimen*).
- f) El propio Magisterio contempla la posibilidad de intervenciones que *generan tensiones o discrepancias* (son dificultades privadas). Se requiere, entonces, el *diálogo* en la verdad y en la caridad (*dialogus inter Magisterium et theologos in unitate veritatis et caritatis*). Se reconoce a los teólogos ante las intervenciones magisteriales que generan simplemente tensiones el derecho a exponer sus opiniones o hipótesis contrarias, pero no como conclusiones indiscutibles ni de manera inoportuna. Cuando la tensión llega al nivel de *discrepancia*, ésta es *admisible* (*discrepantia admissibilis*) si se vive desde una disposición fundamental de sincera aceptación del Magisterio y se esfuerza por entender dicha doctrina, meditándola y reconsiderándola. Tal discrepancia, que ha de darse a conocer a las autoridades del Magisterio con espíritu de servicio para el bien de la Iglesia, puede *contribuir al progreso de la doctrina* (*discrepantia conferens in progressum doctrinae*). Si continúa la discrepancia, ha de perseverar en una investigación más profunda y ofrecer el sufrimiento en silencio y oración con la esperanza de que la verdad saldrá victoriosa (*discrepantia laboriosa, patiens in silentio et precatione, cum spe certa futurae superioritatis veritatis*). No es *admisible* aquella discrepancia que se fundamenta sólo en que la doctrina no es clara o que la sentencia contraria es más probable o por apelar al propio juicio de la conciencia en calidad de instancia autónoma exclusiva que juzga sobre la verdad de la doctrina (*discrepantia non admissibilis*).
- g) Dando un ulterior salto cualitativo, nunca es lícito el recurso al *disenso* (*dissensus*), entendido como aquella posición de quien se opone pública y sistemáticamente al Magisterio hasta el punto de organizarse en grupos.

Conocer bien estas distinciones facilita la comprensión del mismo Magisterio y de sus limitaciones. Por la tarea que nos ocupa, queremos poner especial atención en los puntos c-f, en los que se recuerda el grado de adhesión a intervenciones magisteriales *no definitivas, reformables, prudentiales* o que *generan tensiones*. En este contexto se esclarece ulteriormente la tarea que el mismo Magisterio encomienda a las comunidades cristianas de «analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta era industrial [...] y discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se considera de urgente necesidad en cada caso».²³

²² Magnus Lohrer sintetiza las calificaciones doctrinales en 1. de fe divina; 2. de fe divina y católica; 3. próximas a la fe; 4. teológicamente ciertas; 5. comunes. Hay que añadir en el tercer lugar las *sentencias definitivas* tras el motu proprio «Ad tuendam fidem» del 18-5-1998. La índole de los documentos es clasificada de mayor a menor grado de autoridad en: declaraciones de fe ex cathedra o de Concilios ecuménicos; constituciones dogmáticas; constituciones pastorales; decretos; declaraciones; encíclicas; cartas apostólicas; *motu proprio*; alocuciones, documentos de congregaciones con aprobación específica; documentos de congregaciones con aprobación común; etc. (cf. LOHRER, M., *Mysterium salutis*, pp. 625-668).

²³ OA, 4.

LA INTERVENCIÓN DE LA IGLESIA EN CUESTIONES POLÍTICAS

Mons. Fernando Sebastián, sintetizando la Nota doctrinal de la Congregación de la Doctrina de la Fe, y tras recordar su derecho y su obligación de instruir y animar a los cristianos para que ejerzan sus derechos y actúen en los diferentes momentos y niveles de la vida política en conformidad con las exigencias sociales y morales de la fe cristiana, pone unos límites a las intervenciones eclesiales en materia política: éstas deben ejercerse «sin perjuicio de la libertad y del legítimo pluralismo de los cristianos en materia política, en colaboración con los demás ciudadanos y sin instrumentar en ningún momento las instituciones o realidades eclesiales y cristianas a favor de sus ideas o intereses políticos.»²⁴

Pablo VI, en la carta apostólica *Octogesima adveniens*, afirmó, ante la diversidad de situaciones, la dificultad de pronunciar una palabra única, como también de proponer una solución con valor universal. «No es éste —sentencia el Papa— nuestro propósito ni tampoco nuestra misión.»²⁵ Idea que reitera la Nota doctrinal de la Congregación de la Doctrina de la Fe: «No es tarea de la Iglesia formular soluciones concretas —y menos todavía soluciones únicas— para cuestiones temporales, que Dios ha dejado al juicio libre y responsable de cada uno.»²⁶

No es tarea de la Iglesia «hacer política» sino juzgar sobre la dimensión moral de la actividad política. «Con su intervención en este ámbito, el Magisterio de la Iglesia no quiere ejercer un poder político ni eliminar la libertad de opinión de los católicos sobre cuestiones contingentes. Busca, en cambio —en cumplimiento de su deber— instruir e iluminar la conciencia de los fieles, sobre todo de los que están comprometidos en la vida política, para que su acción esté siempre al servicio de la promoción integral de la persona y del bien común. La enseñanza social de la Iglesia no es una intromisión en el gobierno de los diferentes Países.»²⁷

Desde la encíclica *Mater et Magistra*²⁸ y de modo decisivo en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, el Magisterio en materia social suele emplear una metodología que se desarrolla en tres tiempos: ver, juzgar y actuar. «El *ver* en percepción y estudio de los problemas reales y de sus causas, cuyo análisis corresponde a las ciencias humanas y sociales. El *juzgar* es la interpretación de la misma realidad a la luz de las fuentes de la doctrina social, que determina el juicio que se pronuncia sobre los fenómenos sociales y sus implicaciones éticas. *En esta fase intermedia se sitúa la función propia del Magisterio de la Iglesia que consiste precisamente en interpretar desde el punto de vista de la fe la realidad y ofrecer "aquello que tiene de específico: una visión global del hombre y de la humanidad"*. Es evidente que en el ver y en el juzgar la realidad, la Iglesia no es ni puede ser neutral, porque no puede dejar de conformarse con la escala de valores enunciados en el Evangelio. Si, por una hipótesis, ella se acomodara a otra escala de valores su enseñanza no sería la que efectivamente es, sino que se reduciría a una filosofía o una ideología de partido. El *actuar* se refiere a la ejecución de la elección. Ello requiere una verdadera conversión, esto es, la transformación interior que es disponibilidad, apertura y transparencia a la luz purificadora de Dios.»²⁹

²⁴ Mons. Fernando Sebastián, *Cartas desde la Fe, Los cristianos y la política*.

²⁵ OA, 4.

²⁶ (nota CDF, 3).

²⁷ CDF, Nota, 6.

²⁸ Juan XXIII, *Mater et Magistra*, n. 236.

²⁹ Orientaciones, 7.

POLÍTICA Y COMPROMISO POLÍTICO

¿Hasta qué punto la Iglesia puede adherirse a movimientos históricos³⁰ conformes con el bien común? El documento *Orientaciones* de la Congregación para la Educación Católica nos ofrece con precisión la respuesta, resumiendo las orientaciones de la Doctrina Social de la Iglesia en el campo político y aportando la distinción entre *política* y *compromiso político* que facilita la comprensión.

«El hecho de que la Iglesia ni posea ni ofrezca un modelo particular de vida social, ni esté comprometida con ningún sistema político como una *vía* propia suya a elegir entre otros sistemas, no quiere decir que no deba formar y animar a sus fieles —especialmente a los laicos— *a que tomen conciencia de su responsabilidad en la comunidad política, y opten a favor de soluciones y, a favor de un modelo, si lo hubiere, en el que la inspiración de la fe pueda llegar a ser praxis cristiana.* [...] Sin embargo, evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida su dimensión política, no significa negar la autonomía de la realidad política, ni de la economía, de la cultura, de la técnica, etc., cada una en su propio campo.

»Para comprender esta presencia de la Iglesia, es bueno distinguir los *dos conceptos: política y compromiso político*. En lo que se refiere al primer concepto, la Iglesia puede y debe juzgar los comportamientos políticos no sólo cuando rozan la esfera religiosa, sino también en todo lo que mira a la dignidad y a los derechos fundamentales del hombre, al bien común y a la justicia social [...]. En cambio, el *compromiso político*, en el sentido de tomar decisiones concretas, de establecer programas, de dirigir campañas, de ostentar representaciones populares, de ejercer el poder, es un deber que compete a los laicos, según las leyes justas y las instituciones de la sociedad terrena de la que forman parte. Lo que la Iglesia pide y trata de procurar a estos hijos suyos es una conciencia recta conforme a las exigencias del propio Evangelio para obrar justa y responsablemente al servicio de la comunidad.

»*Los pastores y los demás ministros de la Iglesia, para conservar mejor su libertad en la evangelización de la realidad política, se mantendrán al margen de los diversos partidos o grupos que pudieran crear divisiones o comprometer la eficacia del apostolado, y menos aún, les darán apoyos preferentes, a no ser que en "circunstancias concretas" lo exija el bien de la comunidad.*»³¹

He querido enfatizar en cursilla, a modo de comentario, aquellos fragmentos que me parecen más importantes en orden a comprender el papel del magisterio sobre cuestiones sociopolíticas.

LOS PRINCIPIOS INNEGOCIABLES, UMBRAL DE HUMANIDAD

Las opciones de los cristianos se enmarcan, sin embargo, en unos límites que podríamos llamar el «umbral de humanidad», cuya formulación se expresa en los derechos humanos fundamentales, y cuya defensa nunca puede entrar en un cálculo de ponderación: son irrenunciables e innegociables.³² No son valores confrontables con otros valores que tras un cálculo de proporción o de consecuencias se deduzca la moralidad del obrar, sino absolutos morales en los que se juega la verdad y el bien de las personas y de la sociedad, ante los que no cabe ninguna ponderación; son la verdad del ser humano expresada normativamente. «No se puede negar que la política —sentencia la Nota doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe— debe hacer también referencia a principios

³⁰ Véase la distinción ideología — movimiento histórico en el apartado

³¹ CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 1988, 63 (a partir de ahora se citará por *Orientaciones*). Hemos subrayado los textos del Magisterio en función del mensaje de nuestro estudio.

³² CDF, Nota, 3.

dotados de valor absoluto, precisamente porque están al servicio de la dignidad de la persona y del verdadero progreso humano.»³³

En un discurso reciente a los participantes en un Congreso del Partido Popular Europeo, Benedicto XVI concretó, entre los principios innegociables, la protección de la vida en todas sus fases, desde el primer momento de su concepción hasta su muerte natural; el reconocimiento y la promoción de la estructura natural de la familia, como una unión entre un hombre y una mujer basada en el matrimonio, y su defensa ante los intentos de hacer que sea jurídicamente equivalente a formas radicalmente diferentes de unión que en realidad la dañan y contribuyen a su desestabilización, oscureciendo su carácter particular y su papel social insustituible; y, finalmente, la protección del derecho de los padres a educar a sus hijos.³⁴

Previamente, en la Nota doctrinal de la Congregación de la Doctrina de la Fe, además de mencionar estos tres principios, extiende su enumeración e incluye: la defensa de una recta concepción de la persona y de los derechos humanos, la búsqueda del bien común —que impide la colaboración en programas o legislaciones que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral, teniendo en cuenta su integridad, es decir, conscientes que el compromiso político a favor de un aspecto aislado de la doctrina social de la Iglesia no basta para satisfacer la responsabilidad de la búsqueda del bien común en su totalidad—, la tutela social de los menores y la liberación de las víctimas de las modernas formas de esclavitud (piénsese, por ejemplo, en la droga y la explotación de la prostitución), el derecho a la libertad religiosa y el desarrollo de una economía que esté al servicio de la persona y del bien común, en el respeto de la justicia social, del principio de solidaridad humana y de subsidiariedad y el gran tema de la paz —que exige el rechazo radical y absoluto de la violencia y del terrorismo.³⁵

A modo de resumen, y para facilitar una visión panorámica de aquellos principios que son ya patrimonio de la Doctrina social de la Iglesia, la Congregación para la Educación Católica compendió los principios fundamentales, a cuya luz se debe juzgar la realidad y bajo cuya guía se debe actuar, en un documento sintético, dirigido a la formación del clero.³⁶ Sin pretender agotar esta fundamentación, y con la conciencia de reiterar su mención, ofrecemos los más importantes:³⁷ [1] La *dignidad de la persona humana* —fundamentada en el hecho de ser creada a imagen y semejanza de Dios y elevada a un fin sobrenatural— es el principio original y originante, del cual se derivan los demás. [2] Los *derechos humanos*: en cuanto ser inteligente y libre, la persona es sujeto de derechos y de deberes. Los *derechos humanos*, y en particular, el derecho a la libertad religiosa —medida de los otros derechos fundamentales—, devienen otro principio primordial. Derechos y deberes que tienen en cuenta la persona y su dimensión social, es decir, la familia, la cultura, los pueblos y las naciones, principalmente. [3] La *concepción orgánica de la vida social*: la sociedad debe fundamentarse rectamente, por una parte, en el dinamismo interior de sus miembros y, por otra, por la estructura y la organización de la sociedad, constituida por las personas y las sociedades intermedias, que se integran en unidades superiores a partir de la familia, para llegar, a través de las comunidades locales, de las asociaciones profesionales, de las regiones, de las naciones y de los Estados, a los organismos supranacionales y a la sociedad universal de todos los pueblos y naciones. Este principio incorpora dos más: [4] La *vinculación entre persona y sociedad*

³³ CDF, Nota, 5.

³⁴ Benedicto XVI, Discurso a los participantes del Congreso del Partido Popular Europeo, 29.III.2006.

³⁵ Cfr. CDF, Nota, 4.

³⁶ CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina social de la Iglesia en la formación sacerdotal* (Orientaciones), 1988.

³⁷ Transcribo lo que ya publiqué en Joan Costa, Una ética para Europa, en *Diálogos de Teología*, Almudí, Valencia 2005, pp. 100-102.

y [5] la *necesidad de participación* en la vida pública. El hombre no se basta por sí mismo para alcanzar su pleno desarrollo, sino que necesita de los demás y de la sociedad: es un ser social por naturaleza. A la vez, una correcta antropología apremia una justa, proporcionada y responsable participación de todos los miembros y los sectores de la sociedad en el desarrollo de la vida socio-económica, política y cultural. Como dice el documento que estamos glosando, «se trata de una aspiración profunda del hombre, que expresa su dignidad y libertad en el progreso científico y técnico, en el mundo del trabajo y en la vida pública.»

[6] El *bien común*: éste es otro principio clave de la doctrina social. El Concilio Vaticano II lo definió como «la suma de aquellas condiciones de la vida social que permiten, sea a los grupos, sea a cada uno de los miembros, que alcancen más plena y fácilmente su propia perfección».³⁸ Se trata de un bien superior al interés privado, y al mismo tiempo inseparable del bien de la persona humana, de todos y de cada uno. El bien común compromete a los poderes públicos a reconocer, respetar, acomodar, tutelar y promover los derechos humanos y a facilitar el cumplimiento de los respectivos deberes.³⁹

[7] La *solidaridad* y [8] la *subsidiariedad* son otros principios importantes que regulan la vida social. De hecho son como dos caras de un único principio que arraiga en la doble dimensión individual y social del ser humano. El Papa Juan Pablo II ha definido la solidaridad como «la determinación firme y perseverante de obstinarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y de cada uno, a fin de que todos sean verdaderamente responsables de todos».⁴⁰ Refiriéndose a la subsidiariedad, complemento de la solidaridad, Pío XI afirmó que «es ilícito arrancar a los individuos aquello que ellos pueden cumplir con sus fuerzas e industria propia, para encomendarlo a la comunidad; a la vez es injusto y al mismo tiempo grave daño y perturbación del recto orden, remitir a una mayor y más alta sociedad aquello que pueden hacer y cumplir las comunidades menores e inferiores; porque toda acción de la sociedad, por su condición y naturaleza tiene que prestar ayuda a los miembros del cuerpo social y no destruirlos ni absorberlos».⁴¹ Este principio protege a la persona humana, a las comunidades locales y a los cuerpos intermedios del peligro de perder su legítima autonomía.

[9] Finalmente, debemos recordar el principio del *destino universal de los bienes*: los bienes de la tierra han sido destinados al uso de todos los hombres para satisfacer su derecho a la vida de una manera conforme a la dignidad de la persona y a las exigencias de la familia, lo que significa que los bienes creados deben llegar a todo el mundo de una forma equitativa, tomando como guía la justicia y como compañera la caridad. El destino universal de los bienes redimensiona el derecho de propiedad y asegura su función social.

Junto con los principios, la Doctrina social de la Iglesia menciona unos valores fundamentales que sustentan la convivencia civil. Son valores inherentes a la dignidad de la persona humana y que concreta en la verdad, la libertad, la justicia, la solidaridad, la paz y la caridad o amor cristiano.

DIFICULTADES DE INTERPRETACIÓN

La Nota doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe que estamos comentando constata, en asociaciones u organizaciones de inspiración católica, «orientaciones de apoyo a fuerzas y movimientos políticos que han expresado posiciones contrarias a la enseñanza moral y social de la Iglesia en cuestiones éticas fundamentales. Tales opciones y posiciones,

³⁸ (GS 26)

³⁹ (cfr. PT 55)

⁴⁰ (SRS 38)

⁴¹ QA 79.

siendo contradictorios con los principios básicos de la conciencia cristiana, son incompatibles con la pertenencia a asociaciones u organizaciones que se definen católicas. Análogamente, hay que hacer notar que en ciertos países algunas revistas y periódicos católicos, en ocasión de toma de decisiones políticas, han orientado a los lectores de manera ambigua e incoherente, induciendo a error acerca del sentido de la autonomía de los católicos en política y sin tener en consideración los principios a los que se ha hecho referencia.»⁴² Pienso, y la historia nos avala, que este comentario no se reduce exclusivamente a instituciones de inspiración católica, sino que es extensible a los mismos Pastores de la Iglesia y a algunos de sus pronunciamientos.

La dificultad aumenta si consideramos otros elementos, que también señala la Congregación para la Doctrina de la Fe, como «el carácter contingente de algunas opciones en materia social, el hecho de que a menudo sean moralmente posibles diversas estrategias para realizar o garantizar un mismo valor sustancial de fondo, la posibilidad de interpretar de manera diferente algunos principios básicos de la teoría política, y la complejidad técnica de buena parte de los problemas políticos».⁴³ Cabe añadir, también, otras consideraciones, fruto de las limitaciones humanas, como por ejemplo la *lectura* sesgada que se hacen de algunos principios, la precomprensión que poseen ciertas personas de la realidad que, aún considerando correctamente los principios, los aplican a realidades que no les corresponden adecuadamente o el desconocimiento de dichos principios y su alcance de aplicación.

IDEOLOGÍAS Y MOVIMIENTOS HISTÓRICOS

Ante las dificultades previamente mencionadas, conviene distinguir, para acertar en el discernimiento, entre *ideología* y *movimiento histórico*. Las ideologías son visiones parciales del ser humano con pretensiones de totalidad, son una explicación última y suficiente de todo, una visión total y autónoma del hombre.⁴⁴ Los movimientos históricos son concreciones históricas que nacen de las ideologías y en ellas se inspiran, pero en las que éstas han perdido su pureza original, y se distinguen, por tanto, de éstas. «Es completamente necesario distinguir —en palabras del Papa Juan XXIII— entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas.»⁴⁵ Las ideologías, continua Juan XXIII, una vez elaboradas y definidas, ya no cambian. Por el contrario, «las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza.»⁴⁶ Ante esta distinción el Papa se pregunta, «¿quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?»⁴⁷

Con frecuencia no es fácil distinguir en la práctica, en los juicios morales, entre la ideología y su corriente histórica. Carecer de esta distinción aporta grandes confusiones en la comprensión del magisterio y en sus intervenciones. La carta apostólica *Octogesima adveniens* de Pablo VI fue una obra de artesanía —la Carta Magna— en la elaboración de criterios para la valoración moral de situaciones contingentes deudoras de ciertas ideologías. El Papa analiza con acierto algunas ideologías contemporáneas —el marxismo, el socialismo y el liberalismo—, y extrae consecuencias para el discernimiento del compromiso

⁴² CDF, Nota 7.

⁴³ CDF, Nota, 3.

⁴⁴ OA, 28.

⁴⁵ PT 159.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Idem.

de los cristianos en cada una de ellas. Como principio general Pablo VI afirma: «El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política concebida como servicio, no puede adherirse, sin contradecirse a sí mismo, a sistemas ideológicos que se oponen, radicalmente o en puntos sustanciales, a su fe y a su concepción del hombre.» De la ideología marxista rechaza su materialismo ateo, su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva. De la ideología liberal censura la exaltación de la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como fin y motivo primario del valor de la organización social. El Papa Pablo VI concluye con la ilicitud de favorecer a ninguna de estas dos ideologías.

Sin embargo, ante la evolución histórica de dichas ideologías, la expresión clave que guía el pensamiento pontificio es «se impone un atento discernimiento».⁴⁸ Y, para valorar la moralidad del compromiso cristiano en algún movimiento histórico originado en cualquiera de las ideologías mencionadas, formula un nuevo principio práctico de gran utilidad y precisión, en orden a hacer justicia a la realidad: «Hay que establecer distinciones que guiarán las opciones concretas. Sin embargo, estas distinciones no deben tender a considerar tales formas como completamente separadas e independientes. La vinculación concreta que, según las circunstancias, existe entre ellas, debe ser claramente señalada y esta perspicacia permitirá a los cristianos considerar el grado de compromiso posible en estos caminos, quedando a salvo los valores, en particular, de la libertad, la responsabilidad y la apertura a lo espiritual, que garantizan el desarrollo integral de hombre.»⁴⁹ Él mismo aplicará este principio analizando previamente los *niveles* del marxismo, admitiendo así alguna colaboración, aunque advierte con fuerza la íntima vinculación de dichos niveles con la ideología y la dificultad consiguiente de participar —«sería ilusorio y peligroso», concluye el Papa—. Análogo análisis aplica a las corrientes históricas deudoras del liberalismo y, de nuevo, reclama un «atento discernimiento».

Pablo VI reitera el principio mencionado, aportando nuevos matices, para el juicio práctico que debe guiar la actuación del cristiano: «En este encuentro con las diversas ideologías renovadas, el cristiano debe sacar de las fuentes de su fe y de las enseñanzas de la Iglesia los principios y las normas oportunas para evitar el dejarse seducir y después quedar encerrado en un sistema cuyos límites y totalitarismo corren el riesgo de aparecer ante él demasiado tarde si no los percibe en sus raíces. Por encima de todo sistema, sin omitir por ello el compromiso concreto al servicio de sus hermanos, afirmará, en el seno mismo de sus opciones, lo específico de la aportación cristiana para una transformación positiva de la sociedad.»⁵⁰

Ante estos principios, el Papa pide a los fieles, «en la diversidad de situaciones, funciones y organizaciones, el deber de *determinar su responsabilidad y discernir* en buena conciencia las actividades en las que deba participar»⁵¹. En efecto, continúa Pablo VI, «envuelto entre corrientes contradictorias, donde al lado de aspiraciones legítimas se deslizan orientaciones sumamente ambiguas, el cristiano debe elegir con diligencia su camino y evitar comprometerse en colaboraciones incondicionales y contrarias a los principios de un verdadero humanismo, aunque sea en nombre de solidaridades profundamente sentidas. Si quiere realmente desempeñar su propio papel como cristiano y ser consecuente con su fe —cosa que los mismos no-creyentes esperan de él—, debe

⁴⁸ OA, 31.

⁴⁹ OA 31.

⁵⁰ OA 36.

⁵¹ OA 49.

mantenerse vigilante en medio de la acción, para dar a conocer los motivos de su conducta y para rebasar los objetivos perseguidos, movido por una visión más amplia de la realidad, lo cual evitará el peligro de los particularismos egoístas y de los totalitarismos opresores»⁵². Este pluralismo en la acción exige, por un lado, el reconocimiento de una *legítima* variedad de opciones posibles, ya que una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes⁵³ y, por otro, el esfuerzo de recíproca comprensión benévola de las posiciones y de los motivos de los demás.⁵⁴

Lo que pertenece al ámbito de libertad de los cristianos en sus compromisos políticos reclama, a la luz de todas las distinciones mencionadas, el deber de justicia, también para los pastores, de matizar con especial delicadeza sus intervenciones con vistas a evitar posibles confusiones o intromisiones indebidas, respetando la libertad de los hijos de Dios.

CRITERIOS DE JUICIO

Además de los principios, la Doctrina social de la Iglesia ofrece unos *criterios* para acertar en el juicio de la realidad social con vistas a su transformación. Glosando el documento *Orientaciones*,⁵⁵ éste señala los siguientes: [1] poseer un conocimiento adecuado de la realidad, para poder efectuar, de una manera correcta, un juicio sobre las condiciones sociales y sobre el valor ético de las estructuras y de los sistemas sociales, económicos, políticos y culturales. [2] Tener, al mismo tiempo, capacidad de juzgar objetivamente. Para ello se necesita, por una parte, [3] evitar el peligro del influjo ideológico y, por otra, [4] acertar en el discernimiento de las opciones, es decir, la valoración adecuada del diálogo y el eventual compromiso con movimientos históricos que son deudores de diversas ideologías, pero que, de hecho, son distintos. Hace falta, además, contribuir con nuestro trabajo y reflexión a suministrar ulteriores aportaciones a la Doctrina social y tener flexibilidad para realizar nuevos juicios en situaciones nuevas.

LA CONFLICTIVIDAD ENTRE MAGISTERIOS

A pesar de todos estos elementos que el Magisterio aporta para el correcto juicio de la realidad sociopolítica y para determinar directrices de acción con el fin de transformar la vida social, algunas declaraciones magisteriales generan tensiones, confusión y discrepancias, no sólo con el sentir de una parte del pueblo cristiano, sino también entre los contenidos de las mismas. Veamos algunos ejemplos.

Uno de los mayores conflictos que generó una aparente contradicción en el Magisterio fue en torno a la libertad religiosa, hasta acarrear el cisma de Mons. Lefevre, ante lo que consideró la traición del Concilio Vaticano II a la tradición propuesta y sintetizada por el Papa León XIII sobre la ilicitud de la libertad de cultos. «La libertad de cultos —escribe León XIII—, es muy perjudicial para la libertad verdadera, tanto de los gobernantes como de los gobernados», y la entendía como «libertad fundada en la tesis de que cada uno puede, a su arbitrio, profesar la religión que prefiera o no profesar ninguna.» La Declaración conciliar *Dignitatis humane* (n.2), afirmó, sin embargo, que «la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, sea por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto, de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado

⁵² OA 49.

⁵³ *Gaudium et spes* 43: AAS 58 (1966) 1061.

⁵⁴ Cfr. OA 50.

⁵⁵ *Orientaciones*, nn.

en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad de forma que se convierta en un derecho civil.» A pesar de la contradicción que surge en una primera lectura, ambas intervenciones son compatibles, no se contradicen, porque se mueven en ámbitos distintos, pero remitiendo las dos sentencias al mismo contenido, al negar León XIII la licitud de prescindir de una la verdad que se nos impone por sí misma, mientras que el Concilio se refería a la obligación de acoger dicha verdad, ante la que no cabe coacción externa. En este caso, la contradicción fue fruto de una mala comprensión del texto, más que de diferencias esenciales en su contenido. No siempre ha sido, sin embargo, así. Veamos otros ejemplos.

De todos es conocida la situación conflictiva que vivió la Iglesia en los años posteriores al Concilio. La conflictividad no se reducía al binomio magisterio-fieles, sino que afectó profundamente la relación entre distintos magisterios. Se multiplicaron pronunciamientos episcopales y docentes que ponían en tela de juicio verdades de fe y de moral, además de disposiciones disciplinarias, que también participan en cierto modo del carisma del magisterio. Recordemos, por ejemplo, el *Catecismo Holandés* y el *Concilio pastoral de Holanda* (1967-1969), cuyas propuestas, algunas doctrinales, otras disciplinarias, merecen serias reservas a Pablo VI.⁵⁶

Recordemos, especialmente, la crisis que suscitó la encíclica *Humanae vitae*. Teólogos, laicos e instancias episcopales ofrecieron seria resistencia a la aceptación de su doctrina. Entre los teólogos cabe destacar la toma de postura del P. Häring,⁵⁷ o la declaración de la *Universidad Católica de Washington*, encabezada por el P. Charles Curran y suscrita por unos doscientos teólogos, rechazando la doctrina de la encíclica.⁵⁸ Episcopados, como los de Alemania occidental, Austria, Bélgica, Canadá, Escandinavia, Francia, Holanda, Indonesia, Inglaterra y Gales, Rodhesia, manifestaron aceptar *doctrinalmente* la encíclica, a la vez que consideraron *pastoralmente* que, al no ser una declaración pontificia infalible, no cabe excluir absolutamente un posible disenso, de modo que, en casos gravemente conflictivos, habría que remitir el discernimiento del problema a la propia conciencia.

Es sumamente interesante el análisis del llamado «caso Washington». El cardenal O'Boyle sancionó un grupo de sacerdotes, que disintieron de la doctrina pontificia. Los sacerdotes apelaron a Roma, y la Congregación del Clero, en abril de 1971, recomendó urgentemente al arzobispo de Washington que levantara las aludidas sanciones, sin exigir de los sancionados una previa retractación o adhesión pública a la doctrina católica enseñada por la encíclica. Esta decisión, inmediatamente aplicada, fue precedida de largas negociaciones entre el Cardenal O'Boyle y la Congregación romana. Los implicados interpretaron la declaración de la Congregación del Clero como una aceptación tácita pontificia de la licitud de la disidencia, reinterpretando *Humanae Vitae*, y dejando la doctrina de la encíclica en el orden *categorial*, y por lo tanto, consideraron que podía ser

⁵⁶ Las propuestas doctrinales y disciplinarias de éste le dejan a Pablo VI «perplejo» y le parece que «merecen serias reservas» (Cta. al Card. Alfrink y a los Obispos de Holanda, «L'Osservatore Romano» 13-I-1970).

⁵⁷ «Si el Papa merece admiración por su valentía en seguir su conciencia y tomar una decisión totalmente impopular, todo hombre o mujer responsable debe mostrar una sinceridad y una valentía de conciencia similares... El tono de la encíclica deja muy pocas esperanzas de que [un cambio doctrinal] suceda en vida del Papa Paulo... a menos que la reacción de toda la Iglesia le haga darse cuenta de que ha elegido equivocadamente a sus consultores y que los argumentos recomendados por ellos como sumamente apropiados para la mentalidad moderna [alude a *HV* 12] son simplemente inaceptables... Lo que se necesita ahora en la Iglesia es que todos hablen sin ambages, con toda franqueza, contra esas fuerzas reaccionarias» (*La crisis de la encíclica. Oponerse puede y debe ser un servicio de amor hacia el Papa*: «Commonweal» 88, nº20, 6-IX-1968; art. reproducido en la revista de los jesuitas de Chile, «Mensaje» 173, X-1968, 477-488).

⁵⁸ «Informations Catholiques Internationales», n. 317-318, 1968, suppl. p.XIV.

«subjetivamente defendible» lo contrario. La declaración afirmaba que un comportamiento «objetivamente malo» en sí podría ser «subjetivamente defendible» en conciencia. Cabe añadir que la Congregación del Clero, en mayo de 1972, sacó posteriormente una nota aclaratoria, precisando y corrigiendo la declaración previa, que muchos siguen ignorando.

Una nueva situación de desconcierto suscitó una Declaración de la Comisión Social de la Conferencia Episcopal Francesa ante el problema del Sida, titulado «Ante el sida, relanzar la esperanza», cuyo redactado remitía de nuevo como criterio de moralidad a la conciencia y a la gradualidad, y cuya interpretación no estaba exenta de ambigüedades.

En el ejercicio del Magisterio también hallamos desencuentros entre el episcopado español. Quizás, uno de los que ha levantado mayor conflictividad en los últimos tiempos ha sido la Instrucción sobre la valoración moral del terrorismo. Tras su aprobación por mayoría, ciertos obispos pertenecientes a la misma Conferencia Episcopal, reaccionaron matizando o delimitando la adhesión que se requería a algunos de sus contenidos. No fue, por lo tanto, un problema de desobediencia, discrepancia o disenso de teólogos o laicos, sino entre el mismo episcopado. Notas oficiales en sus respectivas diócesis concretaron el magisterio que los obispos residenciales atribuían a la Instrucción y el que ellos mismos ofrecían a sus fieles.

Intentemos comprender el valor magisterial de las distintas tomas de postura ante dicha Instrucción. Ésta, que en principio era calificada de *doctrinal*, apareció publicada, ante las diferencias entre obispos, como de carácter *pastoral*, cambiando, desde la misma perspectiva que la elaboró, su valor magisterial. Los obispos que manifestaron ciertas discrepancias ante algunas afirmaciones, especialmente en su quinta parte, lo hicieron no por motivos de sensibilidad, sino doctrinales. La misma interpretación que del texto hicieron algunos pastores suscitó también desconcierto, que para algunos representaba una injerencia en el ámbito de libertad de los cristianos en materia política.

La Carta apostólica en forma de «motu proprio» sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias de los obispos, *Apostolos suos* nos ofrece algunos criterios importantes para discernir el valor del magisterio episcopal en orden a resituar el papel de los obispos y de las Conferencias Episcopales. Ésta, tras recomendar que «se explicita con mayor amplitud y profundidad el estudio del status teológico y consecuentemente jurídico de las Conferencias de los Obispos, especialmente el problema de su autoridad doctrinal» (n. 7), comenta (nn. 21-22) que la función doctrinal que se incluye en el ejercicio del ministerio episcopal puede ejercerse tanto individualmente como reunidos en Conferencias Episcopales o en concilios particulares, pero *que se eviten con cuidado dificultar la labor doctrinal de los Obispos de otros territorios, siendo conscientes de la resonancia que los medios de comunicación social dan a los acontecimientos de una determinada región en áreas más extensas e incluso en todo el mundo*. A la vez que determina que «si las declaraciones doctrinales de las Conferencias Episcopales son aprobadas por unanimidad, pueden sin duda ser publicadas en nombre de la Conferencia misma, y los fieles deben adherirse con religioso asentimiento del ánimo a este magisterio auténtico de sus propios Obispos. Sin embargo, *si falta dicha unanimidad, la sola mayoría de los Obispos de una Conferencia Episcopal no puede publicar una eventual declaración como magisterio auténtico* de la misma al que se deben adherir todos los fieles del territorio, salvo que obtenga la revisión (recognitio) de la Sede Apostólica, que no la dará si la mayoría no es cualificada».⁵⁹

A la luz de estas explicaciones, las declaraciones de los obispos de las diócesis catalanas y de las diócesis vascas, cuyos obispos no firmaron la *Instrucción Pastoral*, poseen mayor autoridad doctrinal para sus respectivos fieles que la misma *Instrucción*.

⁵⁹ motu proprio *Apostolos suos*, nn. 21-22. Los subrayados son míos.

Olvidarlo significaría una incorrecta comprensión del ejercicio doctrinal de los obispos. Candido Pozo, teólogo de gran reputación, analiza en el libro comentario de la Instrucción, titulado *Terrorismo y nacionalismo*, la autoridad doctrinal de dicha Instrucción y concluye, como nosotros, en que no se trata de *magisterio auténtico*, a pesar de que él le otorga una gran importancia.⁶⁰

EJEMPLOS DE JUICIOS. CRITERIOS ANTE LA SITUACIÓN ESPAÑOLA. LA UNIDAD DE ESPAÑA Y EL HECHO NACIONAL.

La situación política española actual, provocada por los cambios de gobierno, el plan Ibarreche, la reforma de los diversos estatutos de autonomía, y algunas iniciativas legales que afectan puntos neurálgicos de la vida humana, ha suscitado un profundo debate ético, político y social, a la vez que pastoral.

Quiero, previamente, hacer una observación que considero importante, por lo que respecta al ámbito español, para facilitar un mejor juicio sobre la vida política a la luz del debate estatutario. En palabras de Linz, «España es hoy un Estado para todos los españoles; un Estado-nación para la gran mayoría; y únicamente un Estado, pero no una nación, para importantes minorías.»⁶¹ Pero pienso que la situación es aún es más compleja, ya que hay que añadir que España es, para unos una *Nación de naciones*, un Estado-nación plurinacional;⁶² para otros, un Estado-nación no plurinacional,⁶³ y que a

⁶⁰ Cándido Pozo, Autoridad doctrinal de la Instrucción pastoral, en Juan José Pérez-Soba y José Rico Pavés, *Terrorismo y nacionalismo. Comentario a la Instrucción pastoral «Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias»*, BAC, Madrid, 2005.

⁶¹ LINZ, J., *Early state-building and late peripheral nationalisms against the state: the case of Spain*, en Eisenstadt, S. N. y Rokkan, Stein: *Building States and Nations*, Londres 1973, v. II, p. 36, cit. en SMITH, A. D., o. c., p. 20 nt. 20.

⁶² La misma *Constitución* reconoce esta configuración de España. Las primeras palabras del preámbulo ya afirman que España es una Nación: “La *Nación* española, deseando establecer la justicia, la libertad y la seguridad y promover el bien de cuantos la integran, en uso de su soberanía, ...” y proclaman su voluntad de “proteger a todos los españoles y *pueblos* de España en el ejercicio de los derechos humanos, *sus culturas y tradiciones, lenguas e instituciones*”. El art. 2 añade: “La *Constitución* se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, *patria* común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las *nacionalidades y regiones* que la integran y la solidaridad entre todas ellas”. España es, según esto, constitucionalmente una *indisoluble unidad de nacionalidades y regiones*. Y como constata J. Trias, las *nacionalidades* son “la cualidad que tienen los nacionales de una nación” (TRIAS, J., o. c., p. 28).

No todos están de acuerdo con esta interpretación de la *Constitución*, aunque es innegable que la misma *Constitución* acepta una configuración de nación de nacionalidades y regiones, es decir, de Pueblo de Pueblos. “Si no hubo dificultad sería en admitir la terminología de diversidad de Pueblos, sí la hubo en admitir la de diversidad de naciones; y se llegó, por vía de compromiso y de consenso, al concepto de nacionalidad, el cual, diciendo, para todos los enterados, más que región, afirma, según unos, menos que nación y equivale, según otros, prácticamente a ella”: ORIOL, A. M., *Reflexión cristiana sobre la reconciliación en Euskadi*. «Lumen» 30 (1981) 92 s.

Para conocer distintas visiones de España, cf. FUSI, J.P., *España, la evolución de la identidad nacional*, ed. Temas de hoy, Madrid 2000, pp. 23-47. En este libro, Juan Pablo Fusi intenta ofrecer una visión no esencialista de la *identidad nacional española*. Según él, España es, desde el siglo XVI, una nación, aunque problemática y mal vertebrada, resultado de una herencia plural y mixta (p. 280). ¿Cómo puede salvarse una *identidad* que no tenga ningún *elemento esencial* definitorio? Si «no hay definición objetiva de nación» (p. 38), ¿qué significa hablar de *identidad nacional española*, de España como *nación*? Por otra parte, ¿por qué no se aplica dicho concepto con la misma naturalidad a otras realidades históricas que él mismo constata en el panorama español?

⁶³ Esta es, por ejemplo, la propuesta de Luis Suárez, quien afirma que España es una nación, formada por “la *etnia hispánica*”, “posee una lengua rica, que disputa al inglés en número de los que la hablan y que tiene el nombre de *español*”. Según él, usar el nombre de *castellano* “es abusivo y se utiliza a veces con *desviada intencionalidad*”. En su opinión “sobreviven *reliquias lingüísticas*” como pueden ser el catalán, el vasco, o el gallego que contribuyen a enriquecer el patrimonio español (SUÁREZ, L. o. c., pp. 130 s.); la multinacionalidad estatal —afirma— “es un contrasentido” y degenera siempre en disolución (*Ibid.*, p. 167). Los subrayados son míos.

Asumiendo en parte el regionalismo de Torras i Bages, E. Forment defiende una España de las regiones cuyo vínculo de unión ha sido el cristianismo: “España tiene muchas maneras de ser, precisamente en cada una de sus regiones, y todas ellas expresan lo hispánico sin menguarlo ni aumentarlo. El ser de España es uno y múltiple a la vez, en cuanto que está realizado en talentos distintos, que comportan matices diferentes, pero con idéntico valor esencial. Si se aplica la doctrina agustiniana de las tres dimensiones del bien —modo, especie y orden—, asumida por santo Tomás, podría decirse que las regiones españolas son el modo o concreción individual de un bien,

estas configuraciones cabría añadir también la idea de multi-nacionalidad territorial que, aplicada a las supuestas naciones que existen en el Estado español, lleva a considerar que éstas son, según algunos, simplemente naciones, mientras que, según otros, considerando la realidad actual de la población, son de hecho bi-nacionales, es decir, albergan en proporciones parecidas miembros de la *nación* que participa del hecho diferencial y miembros de la *nación* española sin más determinaciones, compartiendo físicamente el mismo territorio sin solución de continuidad. Es decir, en las mismas ciudades, en las mismas calles, en los mismos bloques de pisos, se da la presencia de ambos tipos de pertenencias nacionales.⁶⁴ Los puntos de partida conceptuales condicionarán el diálogo, la comprensión de las cuestiones que se susciten y la aplicación de la doctrina del Magisterio.

Así, los que consideran que España es un Estado-nación no plurinacional, no pueden concebir que se hable de distintas realidades nacionales españolas. Desde este punto de vista, decir que se es nacionalista, por pertenecer a alguna de las minorías nacionales existentes, significa, o bien que se es separatista, o que se piden reivindicaciones injustas, insolidarias, ya que consideran que no hay más que una única nación.⁶⁵ Según ellos, todos los derechos y deberes que se otorgan a las naciones se refieren únicamente al conjunto del pueblo español. Por el contrario, quienes sostienen que España carece de *carácter nacional* y se consideran miembros de alguna nación existente, será fácil que califiquen cualquier política estatal de centralista y opresora, y será difícil que valoren con objetividad la historia común y la realidad actual. Las prensas españolas y regionales suelen ser expresión privilegiada de este debate.

Ante la defensa que algunos prelados hacen de la unidad de España como bien moral, cabe hacer algunas distinciones. Recordemos, por ejemplo, las declaraciones de Mons. A. Cañizares, ante las propuestas estatutarias vasca y catalana y, últimamente, andaluza. Durante su discurso de inauguración de una exposición organizada por el arzobispado de Toledo sobre la Virgen, titulada *La Mujer Vestida de Sol*, con motivo del 150 aniversario del dogma de la Inmaculada Concepción, el prelado toledano y vicepresidente de la Conferencia Episcopal, se mostró preocupado por la situación política del país y afirmó: «Pongo en manos de María Inmaculada a nuestra España, que tiene a la Inmaculada como patrona y cuyo patronazgo une a todos los pueblos de España en una unidad inquebrantable que ciertamente está amenazada». Por ello, pidió a todos, y «con la protección de la Virgen», la defensa de la unidad de España «para asegurar el bien común de nuestra sociedad que formamos todos los que somos españoles».

Reiteradamente, el Cardenal de Toledo ha hecho un llamamiento ante lo que considera un grave mal moral: «No se me ocultan los gravísimos problemas que hoy acechan a la humanidad y a nuestra patria que están en la mente de todos [...] Son muchas cosas las que están en juego. Está en juego la unidad de España y sus raíces culturales e históricas», refiriéndose a «la conciencia de los españoles, que se han sentido y sienten miembros de una única nación, en la diversidad de los pueblos que la

España, que tiene una sola especie o determinación esencial, y un orden o finalidad singular. De ahí que ser catalán sea una manera de ser español, y ser castellano, o de cualquier otra región, es un modo diferente de realizar una única España, cuya riqueza es tal, que ha podido manifestarse en formas diversas complementarias": FORMENT, E., *Nacionalismo y hecho religioso*, en "Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada", año IV, Madrid 1998, pp. 151 s.

Considero más certera la lectura de la realidad actual de España que presenta la *Constitución*, donde se reconoce la pluralidad de nacionalidades de la nación española (art. 1), y en la que el castellano, *una* de las *lenguas españolas*, es la lengua oficial del Estado (art. 3.1), mientras que *las demás lenguas españolas* (catalán, vasco, gallego) son, además de propias, también oficiales en sus respectivas Comunidades Autónomas (art. 3.2).

⁶⁴ Cf. Joan Costa, *Nación y nacionalismos*, Aedos, Madrid 200., p.

⁶⁵ Léase el artículo de Luis María Sandoval, *La Iglesia Católica y los separatismo españoles*, Arbil, 102. <http://www.arbil.org/102sand.htm>.

integran». ⁶⁶ Con referencia a la inclusión en el proyecto del nuevo Estatuto de Andalucía del concepto de *realidad nacional*, el obispo manifestó también su gran preocupación por la unidad de España, un bien moral que es «necesario preservar» y que está en «grave riesgo». Y precisó qué entiende por España y por su unidad: «Al decir España y su unidad me refiero fundamentalmente a una historia común compartida, a una cultura, a unas raíces y a una forma de entender la vida y de situarse ante ella, y todo eso es irrenunciable y todo eso se está poniendo en muy grave riesgo». ⁶⁷ Nos podemos preguntar si esta «unidad» se garantiza únicamente con la estructura política actual de España o es susceptible de vivirse en otros contextos políticos posibles.

Otro obispo, esta vez de tierras catalanas y emérito de Vic, Mons. Josep M. Guix, da una versión distinta de los hechos, al defender la libertad de conciencia de los cristianos en cuestiones nacionales. Afirma: «Sería un abuso convertir en obligaciones morales aspectos opinables que Dios ha dejado a la libre discusión de los hombres. Los deseos y los esfuerzos orientados a la autodeterminación y soberanía política, si se realizan sin violencia y con diálogo, aunque comporte cierta confrontación política, no son condenables ni moralmente inaceptables. Un juicio condenatorio de los obispos en este asunto podría ser tildado de injerencia política carente de legítima competencia pastoral.» ⁶⁸

¿Cabe, por parte de un prelado, no a título de ciudadano, sino de pastor, otorgando valor de magisterio a sus palabras, la defensa de la unidad de España? Si entendemos la «unidad» de España análogamente a como se refiere a la unidad de Europa y de la humanidad, la respuesta es afirmativa. Esta unidad no se refiere a la estructura política, sino a aquella que la trasciende y hace de todas las personas y de todos los pueblos una *familia*. Pero si la «unidad» de España se interpretara en un sentido político, su dimensión moral, que se expresa con el bien común, admite plasmaciones diversas. La estructura política actual de España es *una* de esas posibles plasmaciones, siempre que posibilite a todas las personas y a todos los pueblos que la componen su pleno desarrollo. La polivalencia interpretativa de la «unidad» y la multiplicidad de cristalizaciones políticas posibles exigen delimitar con precisión la respuesta.

Los obispos pueden y deben clarificar los ámbitos de libertad en materia política, pero no tomar partido por una estructura política determinada; de hacerlo, se excederían en sus competencias. Como criterio, se debe no dar apoyo a actitudes que dividen y otorgarlo a actitudes que promueven la solidaridad en la libertad. Esto conlleva una gran prudencia penetrada de un profundo sentido de justicia y de un inquebrantable ejercicio de la fortaleza, asequible cuando uno mira a la *salus animarum* y al bien de todos y de cada uno. La dimensión prudencial, y, por consiguiente, pedagógica, de la actuación tanto magisterial como personal o comunitaria ha de tener también en cuenta los condicionamientos históricos que, a veces, incapacitan a los interlocutores para entender correctamente el mensaje que se quiere transmitir.

Por ejemplo, cuando un obispo dice que un país es una nación, si uno subjetivamente entiende que nación y Estado se identifican, llega a la conclusión de que dicho pastor está haciendo política y condicionando unilateralmente a los fieles hacia una opción opinable concreta que daña al pueblo cristiano, al sentirse excluidos los que no piensan así. Lo mismo hay que decir, análogamente, cuando un publicista cristiano (teólogo o filósofo) asume una posición determinada, que presenta como indiscutiblemente obvia desde el punto de vista eclesial. Mientras estos conceptos no sean asumidos unitariamente por el

⁶⁶ Cfr. <http://www.periodistadigital.com/religion/object.php?o=310362>.

⁶⁷ Declaraciones del 20 de abril de 2006.

⁶⁸ Antoni M. Oriol y Joan Costa, *Hecho nacional y magisterio social*, Tibidabo ediciones, Barcelona 2003, p. 19.

entorno social, será siempre necesario explicar, por un lado, la definición de cada palabra, y abrirse, por otro, a la aceptación objetiva de su contenido.

UN NUEVO EJEMPLO. EL DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN.

Desde un punto de vista teórico —afirma Mons. Fernando Sebastián— «la doctrina católica ha defendido siempre el derecho de los pueblos a su autodeterminación, como exigencia del respeto a los derechos de la persona y de los pueblos. Sin embargo, en las aplicaciones concretas de este principio se ha mostrado siempre cauta y prudente».⁶⁹ Tanto es así, que los problemas que suscitan las aspiraciones nacionales a una mayor autodeterminación no son tratados de modo uniforme en los discursos papales. Hay que tener también en cuenta que las situaciones que se presentan no son idénticas. En los casos de Croacia y de la antigua Checoslovaquia (actualmente Chequia y Eslovaquia), en un primer momento, antes de la separación e independencia, se recomienda la unidad del Estado y la paz interior respetando siempre las particularidades propias de cada uno. Tras la separación, se reconoce el derecho a la independencia y también su nueva configuración nacional. Ambos posicionamientos tienen en común la aceptación de un cierto *statu quo*.⁷⁰

Mons. Fernando Sebastián propone algunos elementos de juicio para valorar hasta qué punto son *justas* las aspiraciones de minorías o naciones a su autodeterminación en situaciones históricamente compartidas con otros pueblos o culturas, o con patrimonios culturales comunes. Se pregunta «¿Cómo se aplica con realismo y justicia el principio de autodeterminación? Si es preciso salvaguardar las diferencias, también el patrimonio

⁶⁹ Cf. SEBASTIÁN, F., o. c., p. 39. Un buen ejemplo lo encontramos en las palabras de Juan Pablo II en Sarajevo: «Como en toda otra parte del mundo, también en esta región la Santa Sede promueve el respeto de la igual dignidad de los pueblos y de su derecho a elegir libremente su propio futuro. Al mismo tiempo se esfuerza para que sea salvaguardado todo posible espacio de mutua solidaridad, en un clima de pacífica y civil convivencia.

Esto requiere el coraje de la mirada a largo plazo y la paciencia de los pequeños pasos, a fin de que el espíritu de entendimiento leal y constructivo florezca hasta alcanzar frutos abundantes. El clima de la paz y del recíproco respeto es la única vía para combatir del modo más eficaz el nacionalismo *exasperado*, culpable de tantas guerras y de tantos daños pasados y presentes»: JUAN PABLO II, *Plegaria en Sarajevo*, 13-4-1997.

⁷⁰ Por ejemplo, JUAN PABLO II, *Discurso al primer embajador de la República de Croacia*, 3-7-1992, en «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», v. XVI/2 (1992), pp. 15-18. Se reconoce la independencia de Croacia, su rico patrimonio e identidad cultural, su carácter y personalidad nacional y la necesidad de que participe como país en el concierto internacional; cf. también JUAN PABLO II, *Discurso en la plaza de la Catedral de Zagreb*, 2-10-1998.

En el caso de Checoslovaquia, antes de la separación, cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la comunidad checa residente en Roma*, 30-9-1984, en «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», v. VII/2 (1984), pp. 709-713. En este discurso el Papa reconoce el carácter de nación a Chequia. Tras la división de Yugoslavia, el Papa acepta el Estado-nación esloveno, invita a sus ciudadanos a abrirse a los demás pueblos y les felicita por el proceso pacífico de autodeterminación nacional, cf. JUAN PABLO II, *Discurso al Presidente de la República eslovena, Milan Kuc'an en una visita privada al santo Padre*, 19-2-1993, 2, en «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», v. XVI/1 (1993), pp. 460-465. En el conflicto de Bosnia y Herzegovina, aún presente, el Papa pedirá la paz interna y el respeto mutuo, cf. JUAN PABLO II, *Discursos en su viaje apostólico a Sarajevo*, 13-4-1997.

Mons. Rodé, secretario del Consejo Pontificio de la Cultura, confirma también la tesis del mantenimiento del *statu quo*: «La actitud de la Santa Sede ante los movimientos nacionalistas ha seguido la línea definida por los Papas del siglo XX: no incitar lo más mínimo a la independencia y mantener ante estos problemas una prudencia extrema, hasta el punto de dar la impresión de querer mantener, en la medida de lo posible, el *statu quo*. Pero una vez alcanzada una situación en la que aparece con claridad que diversas gentes no pueden seguir viviendo en un mismo Estado a causa de conflictos sangrantes que se suman a las antiguas recriminaciones mutuas, la Santa Sede ha tomado una actitud valiente de apoyo a la independencia, en el convencimiento de que es la única vía posible para la paz.

Esto es lo que ya declaraba Pablo VI en 1973, a propósito de los conflictos de Angola y Mozambique: «Mientras no se reconozcan y se respeten debidamente los derechos de todos los pueblos, y en especial el derecho a la autodeterminación y a la independencia, no podrá haber una paz auténtica y duradera» (AAS 66 [1974] 21).

De acuerdo con este principio, la Santa Sede fue uno de los primeros Estados que reconoció la independencia de Eslovenia y de Croacia —incluso antes que la Comunidad Europea—, un hecho sin precedentes en los anales de la diplomacia Pontificia: RODÉ, MONS. F., *La «cultura de la nación» en la perspectiva cristiana, la Fe ante los nacionalismos contemporáneos*, en «Simposio Regional del Consejo Pontificio de la Cultura «Fe cristiana, creadora de cultura para el tercer milenio»», n. 4, Madrid 22-25.X.1995.

común y los vínculos establecidos merecen respeto y atención. Por otra parte, si los ciudadanos viven mezclados ¿quiénes son los que han de autodeterminarse? ¿cómo se establecen los límites de los territorios cuyos habitantes deban ejercer su derecho a la autodeterminación? ¿qué valor de autodeterminación hay que dar a los años de convivencia y a las decisiones colectivas que los ciudadanos han ido tomando en una sociedad libre y democrática?»⁷¹

El mismo obispo toma postura, pensando en el Estado español y en la situación del pueblo vasco y navarro, y se inclina preferentemente por una «actitud reformista que camine hacia el Estado sinceramente plurinacional más que hacia posturas de ruptura y enfrentamientos».⁷² Y pide que la autodeterminación se verifique en función de una serie de datos entre los que destaca: a) el grado de discriminación y opresión que sufra la nación o minoría nacional; b) el valor y la utilidad del patrimonio cultural común, elaborado y vivido históricamente por varias naciones en un proceso de integración y convivencia; c) la viabilidad, las ventajas y las características sociales y políticas de la nueva institución o del nuevo Estado que se quiere crear⁷³.

Quienes niegan un derecho apelando a las dificultades de su aplicación, deben recordar que éstas no sólo no lo suprimen, sino que exigen con mayor urgencia tanto la solución ética como la determinación jurídico-política que garantice eficazmente su práctica.

Comparemos, por ejemplo, las afirmaciones de dos documentos eclesiales —la Instrucción sobre la *Valoración moral del terrorismo* y en el *Compendio de Doctrina social de la Iglesia*—, en torno a la autodeterminación. En el primero se afirma: «Cuando determinadas naciones o realidades nacionales se hallan legítimamente vinculadas por lazos históricos, familiares, religiosos, culturales y políticos a otras naciones dentro de un mismo Estado *no puede decirse que dichas naciones gocen necesariamente de un derecho a la soberanía política*. Las naciones, aisladamente consideradas, *no gozan de un derecho absoluto a decidir sobre su propio destino*. Esta concepción significaría, en el caso de las personas, un individualismo insolidario. De modo análogo, *resulta moralmente inaceptable que las naciones pretendan unilateralmente una configuración política de la propia realidad y, en concreto, la reclamación de la independencia en virtud de su sola voluntad*. La “virtud” política de la solidaridad, o, si se quiere, la caridad social, exige a los pueblos la atención al bien común de la comunidad cultural y política de la que forman parte. *La Doctrina Social de la Iglesia reconoce un derecho real y originario de autodeterminación política en el caso de una colonización o de una invasión injusta, pero no en el de una secesión*. [...] 35. España es el fruto de uno de estos complejos procesos históricos. *Poner en peligro la convivencia de los españoles, negando unilateralmente la soberanía de España, sin valorar las graves consecuencias que esta negación podría acarrear no sería prudente ni moralmente aceptable. La Constitución es hoy el marco jurídico ineludible de referencia para la convivencia*. Recientemente, los obispos españoles afirmábamos: “La Constitución de 1978 no es perfecta, como toda obra humana, pero la vemos como el fruto maduro de una voluntad sincera de entendimiento y como instrumento y primicia de un futuro de convivencia armónica entre todos”. Se trata, por tanto, de una norma modificable, pero todo proceso de cambio debe hacerse según lo previsto en el ordenamiento jurídico. *Pretender unilateralmente alterar este ordenamiento jurídico en función de una determinada voluntad de poder, local o de cualquier otro tipo,*

⁷¹ SEBASTIÁN, F., o. c., p. 39. Segundo Ruiz Rodríguez presenta dificultades parecidas en su libro «La teoría del derecho de autodeterminación de los pueblos» (Madrid 1999), que *de facto* acaban negando el derecho a la autodeterminación.

⁷² *Ibíd.*

⁷³ Cf. *Ibíd.*

es inadmisibile. Es necesario respetar y tutelar el bien común de una sociedad pluricentenario.»⁷⁴

Mientras que en el segundo, en el Compendio de Doctrina social, habida cuenta que la misma Instrucción admite la pluralidad de naciones en el territorio español, leemos, con referencia al tema que nos ocupa: «[157] El campo de los derechos del hombre se ha extendido a los derechos de los pueblos y de las naciones: En efecto, “todo lo que es cierto para el hombre, también lo es para los pueblos”. El Magisterio recuerda que el derecho internacional “se fundamenta en el principio del igual respeto de los Estados, del derecho a la autodeterminación de cada pueblo y de la libre cooperación en orden al superior bien común de la humanidad”. La paz se fundamenta no tan sólo en el respeto de los derechos del hombre, sino también en el *respeto de los derechos de los pueblos, en particular el derecho a la independencia*. Los derechos de las naciones no son sino “los derechos humanos cultivados a este nivel específico de la vida comunitaria”. La nación tiene “un derecho fundamental a la existencia”; a la “propia lengua y cultura, mediante las cuales un pueblo expresa y promueve su *soberanía* espiritual”; a modelar la propia vida según las tradiciones propias, excluyendo, naturalmente, toda violación de los derechos humanos fundamentales y, en particular, la opresión de las minorías”; a “construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más jóvenes una educación apropiada”. El orden internacional requiere un equilibrio entre particularidad y universalidad, a cuya realización son llamadas todas las naciones, cuyo primer deber es el de vivir en plan de paz, de respeto y de solidaridad con las otras naciones.”⁷⁵

Nos podemos dar cuenta de la diferencia de perspectivas en uno y otro texto, motivadas, seguramente, por aquello que pretenden dar a entender según una consideración de la situación particular española, en el primer caso, que tiende a limitar el ámbito de libertad de los pueblos, o universal, en el segundo, que exige su potenciación. Sin embargo la interpretación de ambos textos no es tan sencilla y directamente aplicable. Una de las problemáticas surge en torno a qué se entiende por pueblo y nación, y hay que aceptar que su determinación es un juicio prudencial que no está previamente establecido. Mons. Cañizares, en el discurso mencionado hablaba de los pueblos de España, y el Compendio de Doctrina social de la Iglesia, distinguiendo Estado y pueblo, atribuye el derecho de autodeterminación a los pueblos. ¿Significa esto que los pueblos” de España gozan de dicho derecho? ¿Con las limitaciones que determina la Instrucción de la Conferencia Episcopal? Conviene un profundo conocimiento de la Doctrina social de la Iglesia, de la historia, de las diversas cristalizaciones prácticas posibles, de la situación actual, de la manera de ser recibida o interpretada las enseñanzas aportadas por los pastores, y tantos otros elementos que hemos ido considerando a lo largo de esta conferencia, para acertar en juicios, muchas veces prudenciales, y que deben integrarse en la conciencia de los cristianos para concretar su actuar.

No pretendo, con la presentación de todos estos casos, negar el valor del magisterio, ni relativizarlo, ni siquiera suscitar la duda ante su ejercicio, sino manifestar la dificultad en el análisis de ciertas situaciones, aportar elementos para una correcta interpretación y pedir a los pastores y teólogos que sean verdadera luz, y no confusión, para guiar a los laicos en sus compromisos públicos.

ESTRUCTURAS DE PECADO Y ACTUACIÓN PÚBLICA. FUNDAMENTOS MORALES.

Quiero finalizar el artículo analizando un aspecto del actuar cristiano delante de una situación concreta de estructura de pecado: la participación de los cristianos, y en

⁷⁴ Los subrayados son míos.

⁷⁵ Pontificio Consejo Justicia y Paz, Compendio de Doctrina social de la Iglesia, n. 157. Los subrayados son míos.

especial, aquellos que tienen cargos públicos, en las decisiones de la *res publica*. Podríamos formular la siguiente cuestión: un diputado o ciudadano católico, al votar una ley o unas elecciones, ¿hasta que punto puede cooperar con estructuras que contienen dimensiones intrínsecamente malas?

El Magisterio de la Iglesia ha afrontado, en parte, dicho problema en la encíclica *Evangelium vitae*.⁷⁶ También encontramos nueva luz en un documento de la Conferencia Episcopal Española, *Moral y sociedad democrática*,⁷⁷ de 1996. La respuesta es clara: no puede prescindir de sus convicciones morales, sino que éstas han de inspirar sus votaciones y todas sus actuaciones en todos los ámbitos de su vida. El que una ley haya sido establecida por mayoría o incluso por consenso, no basta para legitimarla. La Iglesia ha defendido siempre que la autoridad necesaria para legislar y gobernar procede más bien de su ejercicio según la recta razón. Por tanto, ley civil, igual que la autoridad que la promulga, no puede pretender dictar normas que excedan la propia competencia. No es competencia suya establecer los derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos, que dimanen directamente de su naturaleza humana; es obvio que tampoco está autorizada a vulnerarlos. Su misión es, por un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; y, por otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes. Ahora bien, siguiendo EV, se puede votar a favor de una ley más restrictiva, aunque en sí misma es contraria a los derechos humanos, frente a otra más permisiva en vigor o en fase de votación, siempre que conste de manera clara y notoria la oposición personal a ese tipo de ley, evitando el escándalo, y no cediendo paulatinamente a una lógica permisiva, esto aunque le cueste a uno la carrera profesional. Todo parlamentario católico ha de actuar siguiendo el principio de la no cooperación formal al mal. Responsabilidad personal, convicciones firmes y heroicidad, forman parte de ese proceso por crear «estructuras de santidad» que contrarresten las «estructuras de pecado» presentes en nuestro mundo de hoy.⁷⁸

COOPERACIÓN AL MAL EN ESTRUCTURAS DE PECADO

Ramón García de Haro, en un interesante artículo titulado «Cooperación al mal, conversión y gradualidad», consigue mostrar la insuficiencia del recurso a la teoría del voluntario indirecto en orden a dar respuestas adecuadas y a superar los problemas que suscita el mundo moderno⁷⁹.

“La cooperación al mal —afirma García de Haro— se puede abordar desde dos perspectivas diversas y, en algún modo, complementarias. La primera atiende a dilucidar en qué medida es lícito participar en *estructuras sociales de pecado*, cuando se hace con *fin*es en sí mismos legítimos, pero *ajenos a la transformación misma de tales estructuras*; es la perspectiva típica de la cooperación al mal en los siglos pasados. La segunda, intenta dilucidar, en cambio, cuándo y cómo es lícito intervenir en dichas estructuras *con el fin de cambiarlas*”⁸⁰. Para este autor, con el cual estamos de acuerdo, “el esquema de la cooperación al mal fundado en el voluntario indirecto o acción de doble efecto logra dar una cierta respuesta a la primera perspectiva, aunque de modo no plenamente satisfactorio; respecto a la segunda, es todavía más insuficiente”⁸¹. Y propone,

⁷⁶ EV, 68.

⁷⁷ MSD 27-31 y 40-41.

⁷⁸ Cfr. Artículo de A. Rodríguez-Luño, El parlamentario católico frente a una ley gravemente injusta, *Osservatore Romano*, 20/9/2002.

⁷⁹ R. GARCÍA DE HARO, *Cooperación al mal, conversión y gradualidad*, «Anthropotes» 9 (1993) 135-153. Este *casus conscientiae* fue expuesto por el autor a los Penitenciarios de las Cuatro Basílicas Patriarcales de Roma, en la *Collatio* celebrada el 10.XI.1992, y fue también expuesta a los Obispos congregados en el *Terceiro Curso para Bispos, sobre Moral e Formação da Consciência hoje*, celebrado en Rio de Janeiro del 8 al 12 de febrero de 1993.

La insuficiencia del principio de doble efecto ha dado lugar a una reinterpretación del mismo, pero desde perspectivas teleológicas. Para Schüller, la tradicional comprensión de este principio es fruto del fenómeno que el llama “interpretación restrictiva de las normas deontológicas”, que deriva espontáneamente hacia postulados teleológicos (B. SCHÜLLER, *o.c.*, p. 351).

⁸⁰ R. GARCÍA DE HARO, *Cooperación...*, *o.c.*, p. 139.

⁸¹ *Ibid.* p. 140.

como conclusión coherente de una fundamentación moral anclada en las virtudes, la *conversión* sincera del corazón —primacía de la intención mostrada con los hechos— en un contexto de *gradualidad*⁸² —proceso de maduración personal— con vistas a desarraigar las estructuras de pecado⁸³. Con palabras parecidas concluíamos un artículo, aún no publicado, sobre la reflexión teológico-moral que suscitan las estructuras de pecado: “Responsabilidad personal, convicciones firmes y heroicidad forman parte de ese proceso creador de *estructuras de santidad* que contrarresten las *estructuras de pecado* presentes en nuestro mundo de hoy”⁸⁴.

EL NUEVO CONTEXTO MORAL: LA GLOBALIZACIÓN

Las situaciones de estructuras de pecado y la responsabilidad personal en el cambio de estas estructuras⁸⁵ aportan nuevos *datos* a integrar en el razonamiento práctico en orden a determinar el verdadero objeto moral. Ahora bien, el *criterio de integración* no es, en el mundo moderno, tarea sencilla.

El Papa Juan XXIII subrayaba, como nota característica de su época, la *socialización* —“el incremento de las relaciones sociales, o la progresiva multiplicación de las relaciones de convivencia, con la formación consiguiente de muchas formas de vida y de actividad asociada, que han sido recogidas, la mayoría de las veces, por el derecho público o por el derecho privado”⁸⁶— motivada por numerosos factores: el progreso científico y técnico, el aumento de la productividad económica y el auge del nivel de vida del ciudadano. La revolución informática, con Internet a la cabeza, y la economía mundial representan ejemplos patentes del dinamismo de interdependencia del mundo moderno convertido en *aldea global*. Algunas decisiones —u omisiones— en ciertos ámbitos pueden repercutir en la vida de millones de personas, derrocar gobiernos, arruinar masas de población, provocar conflictos de grandes proporciones. Hemos sido testigos de cómo se ha tambaleado la economía mundial por un *affaire* de un presidente de

⁸² Sobre la conversión y la gradualidad en el ámbito de la moral, cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Familiaris Consortio* (22.XI.1981), 9, AAS 74 (1982) 81-191: “A la injusticia originada por el pecado —que ha penetrado profundamente también en las estructuras del mundo de hoy— y que con frecuencia pone obstáculos a la familia en la plena realización de sí misma y de sus derechos fundamentales, debemos oponernos todos con una conversión de la mente y del corazón, siguiendo a Cristo Crucificado en la renuncia al propio egoísmo: semejante conversión no podrá dejar de ejercer una influencia beneficiosa y renovadora incluso en las estructuras de la sociedad. Se pide una conversión continua, permanente, que, aunque exija el alejamiento interior de todo mal y la adhesión al bien en su plenitud, se actúa sin embargo concretamente con pasos que conducen cada vez más lejos. Se desarrolla así un proceso dinámico, que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios y de las exigencias de su amor definitivo y absoluto en toda la vida personal y social del hombre. Por esto es necesario un camino pedagógico de crecimiento con el fin de que los fieles, las familias y los pueblos, es más, la misma civilización, partiendo de lo que han recibido ya del misterio de Cristo, sean conducidos pacientemente más allá hasta llegar a un conocimiento más rico y a una integración más plena de este misterio en su vida”; cfr. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Reconciliación y penitencia* (2.XII.1984), 25, AAS 77 (1985) 185-275.

Ahora bien, el santo Padre, esclarece que la gradualidad en el proceso de maduración personal no debe confundirse con la gradualidad de la ley moral: “Por ello la llamada ley de gradualidad o camino gradual no puede identificarse con la gradualidad de la ley, como si hubiera varios grados o formas de precepto en la ley divina para los diversos hombres y situaciones” (FC 34; JUAN PABLO II, Homilía para la clausura del V Sínodo de los Obispos, 8 [25.X.1980], AAS 72 [1980] 1083).

⁸³ “En esta línea de conversión personal —de reedificación y crecimiento ético de las personas, que inicia con la revuelta frente a toda complicidad con el mal, pero requiere de tiempo para el desarrollo de las virtudes, y para el progresivo cambio de las estructuras— se encuentra, nos parece, la propuesta sobre *conversión y gradualidad*, para abordar aquel difícil pero insoslayable problema que la moral de los manuales llamaba cooperación al mal: una moral de virtudes debe replantearlo como la necesaria presencia de cristianos, audaces y coherentes, en el mundo al que pertenecen; empeñados, con altura profesional y cristiana magnanimidad, en desarraigar las estructuras de pecado y abrir —con denuedo y progresivamente— el mundo contemporáneo —que esas estructuras tienden a hacer impermeable a Dios— a una profunda y prometedora reevangelización” (R. GARCÍA DE HARO, *Cooperación...*, o.c., p. 153).

⁸⁴ J. COSTA, *Principios de acción ante las estructuras de pecado*, pro manuscrito; cfr. S. MOSSO, “*Bien común*”, “*estructura de pecado*”, “*solidaridad*”, *Categorías centrales del Magisterio social de la Iglesia*: CivCatt 3413/3 (1992) 355-364; cfr. S. MOSSO, “*Bien común*”, “*estructura de pecado*”, “*solidaridad*”, *Categorías centrales del Magisterio social de la Iglesia*, CivCatt 3414/3 (1992) 475-485.

⁸⁵ Las definiciones de la *interdependencia* y de la *solidaridad* que aporta Juan Pablo II como categorías morales muestran su ineludible relevancia en los comportamientos humanos: “Ante todo se trata de la interdependencia, percibida como sistema determinante de relaciones en el mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como categoría moral. Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como *virtud*, es la solidaridad. Esta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos” (JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis* (30.XII.1987), 38, AAS 80 [1988] 513-586).

⁸⁶ JUAN XXIII, Enc. *Mater et Magistra* (15.V.1961), 59, AAS 53 (1961) 401-464.

Estado. Movimientos de capital del mercado financiero pueden afectar el nivel de vida, el desarrollo o el subdesarrollo de muchos países. Podemos multiplicar los ejemplos, pero todos somos más o menos conscientes de la repercusión de nuestras acciones u omisiones, especialmente en ciertos ámbitos de responsabilidad. La facilidad en las comunicaciones, los Mass Media, Internet, etc. hacen realidad, en gran parte, aquellas palabras del Evangelio: “Pues nada hay oculto que no quede manifiesto, y nada secreto que no venga a ser conocido y descubierto”⁸⁷.

Las *consecuencias* de nuestras acciones pueden multiplicarse con la convicción de que no se trata de efectos insospechados, sino que son cognoscibles de antemano. Además, en la evaluación de nuestro obrar, la responsabilidad social como miembros de una comunidad humana se ha hecho extensible a dimensiones planetarias⁸⁸. Por ejemplo, el uso moral de la propiedad, que tiene intrínseca una función social, ha quedado redimensionado por el *destino universal de los bienes*, dado que la nueva comunidad humana es ciertamente universal, abraza el mundo entero, presente y futuro⁸⁹.

¿Significa, todo este entramado de relaciones mundiales, que, por ejemplo, en la medida en que soy consciente de que los gastos que ocasiona una cena de amigos equivale a la posibilidad de dar de comer a varios niños del Tercer Mundo durante un mes, el ir a cenar representa un acto inmoral?

Analicemos el problema. En la acción entran las consecuencias o efectos intencionados, los previstos y tolerados y, en tercer lugar, las consecuencias imprevistas. Es obvio que la dimensión intencionada de las consecuencias (queridas directa o indirectamente —toleradas—) no se identifica con la totalidad de los efectos que puede provocar el acto como estado de cosas en el mundo, y menos hoy en día. La nueva situación *planetaria* redimensiona el problema del voluntario indirecto o las acciones de doble efecto, hasta adquirir una nueva proporción y necesitar de una nueva reflexión.

La función que antiguamente realizaba la *naturaleza* —en un sentido amplio— de *absorción* a largo plazo de las consecuencias de la acción humana no parece tener ya éxito⁹⁰. Actualmente, los efectos secundarios pueden adquirir magnitudes que rebasan esta capacidad de amortiguación de la naturaleza. Desde esta nueva perspectiva cabe preguntarse: ¿Somos responsables de *todas* las consecuencias-efectos relativamente previsibles de nuestras acciones (u omisiones)? ¿Tiene sentido, en este contexto, el concepto de responsabilidad? ¿De qué podemos responder, responsabilizarnos?⁹¹

Somos conscientes, por ejemplo, de que el dinero gastado en esa cena de amigos puede evitar la muerte por inanición de niños del Tercer Mundo; o bien, de que cierta declaración en los medios públicos de algún eclesiástico, instrumentalizadas por el periodista, puede alcanzar el orbe terráqueo, con el consiguiente escándalo y debilitación de la fe de fieles cristianos. Son efectos *previsibles* cuya veracidad muestra la experiencia, propia y ajena. Ante esta realidad, ni siquiera cabe aislarse en una cúpula de cristal —como hacen algunos con vistas a no contaminarse con el *mundo* (en lenguaje joánico)—, porque seguimos siendo responsables, ante Dios y ante los demás, de todo nuestro actuar y de todas nuestras omisiones. Ante tal argumentación se puede objetar que un vivir así es un no vivir: hagamos o dejemos de hacer, siempre seremos culpables de una multitud de efectos que provocan nuestras acciones (u omisiones), de los cuales no podemos decir que no eran previsibles.

⁸⁷ Lc 8, 17; Mc 4, 22.

⁸⁸ “Ningún hombre —afirma Ratzinger— puede rechazar su parte de responsabilidad en aquellos asuntos de los que depende la existencia de la humanidad” (J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder*, o.c., p. 30).

⁸⁹ Juan Pablo II recuerda la exigencia moral que nos vincula a todos los hombres: “La Sagrada Escritura nos habla continuamente del compromiso activo en favor del hermano y nos presenta la exigencia de una corresponsabilidad que debe abrazar a todos los hombres. Esta exigencia no se limita a los confines de la propia familia y, ni siquiera de la nación o del Estado, sino que afecta ordenadamente a toda la Humanidad, de manera que nadie debe considerarse extraño o indiferente a la suerte de otro miembro de la familia humana. En efecto, nadie puede afirmar que no es responsable de su hermano” (JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus Annus* [1.V.1991], 51, AAS 83 [1991] 856). También con relación al futuro de la humanidad: “La humanidad de hoy debe ser consciente de sus deberes y de su cometido para con las generaciones futuras” (CA 37).

⁹⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, o.c., p. 290.

⁹¹ Sobre la responsabilidad, cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, o.c., pp. 252-269.

La solución que aporta Pedro Abelardo nos hace responsables sólo de las consecuencias directamente queridas: el juicio moral, la evaluación del comportamiento humano, se mide por la intención subjetiva del agente. Los efectos no deseados (tolerados) no caen bajo la responsabilidad del sujeto. El estado de cosas que provoca nuestro actuar en el mundo es indiferente moralmente para quien actúa. Para Abelardo, recordémoslo, el acto externo no tenía ninguna impronta moral. Análogamente ocurre con los planteamientos humeanos y kantianos. Sin embargo, esta solución contradice la praxis diaria. Los tribunales están repletos de pleitos por supuestas responsabilidades; y se exige públicamente la asunción de responsabilidades de nuestras actuaciones y la consiguiente renuncia a la consecución de determinados fines a causa de los efectos secundarios vinculados a ellos. Hace poco, la prensa resaltaba en primera página la sentencia de un tribunal de Estados Unidos que condena a cinco tabacaleras a pagar una indemnización de 26 billones de pesetas a más de trescientos mil ciudadanos por el daño causado por el tabaco.

Del estudio de Aristóteles y del Aquinate hemos concluido que todo efecto que cae bajo el poder de la voluntad del agente es *intencionado*, aunque no sea directamente querido. Todo efecto en cierto modo tolerado, es decir, previsto y no deseado —indirectamente querido— es *querido* y, por consiguiente, voluntario.

Si aplicamos el *principio de doble efecto*, considerando que hay suficiente proporción, podemos proceder subjetivamente para que la *intención directa* sea la buena, y querer sólo indirectamente las malas consecuencias. Si es así, para justificar cualquier acción con consecuencias indeseadas conviene adquirir el arte de *diriger l'intention*, como ridiculizaba Pascal en las «Lettres à un Provincial»: «Puedes hacer lo que quieras, decía la norma, con tal de que sigas la intención recta, es decir, que reduzcas las consecuencias malas de tu acción a efectos secundarios de un fin moralmente correcto»⁹². «Esta doctrina de la justificación exclusiva por medio de la intención recta —constata Spaemann— es una escuela de insinceridad»⁹³.

Por el contrario, si debemos asumir *todas* las responsabilidades que implica actualmente la previsión de efectos secundarios de nuestras acciones u omisiones, como parece deducirse del trabajo del Doctor Angélico, seremos —reiteramos— siempre *culpables* de todo nuestro actuar por obra u omisión⁹⁴. Sin embargo, debemos afirmar que *no somos dioses*: no podemos asumir *todo* lo que ocurre como fruto de nuestro actuar, ni podemos hacernos responsables de todos los problemas conocidos en el mundo⁹⁵. Ésta es tarea de Dios con su Gobierno y Providencia⁹⁶.

⁹² B. PASCAL, *Lettres à un Provincial. Lettre VII (Paris, 25.IV.1656)*, Paris 1943, p. 243.

⁹³ R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, o.c., p. 294.

⁹⁴ La polis griega aceptaba esta idea de *responsabilidad inevitable*: los atenienses castigaban con la muerte por  (retraimiento de los asuntos públicos) al que en tiempos de guerra civil no tomaba partido por uno u otro bando (cfr. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, o.c., p. 297).

Véase cómo se argumenta, desde la perspectiva teleológica, un redimensionado principio de doble efecto en orden a superar los conflictos: toda acción prevista y querida es *directamente* querida; cuando es tolerada se dice que es *indirectamente* querida. Así con vistas a un bien adecuado importante, lo moralmente *malo* se puede *querer* sólo de forma *indirecta*, nunca de forma *directa*, en el sentido de permitirlo, de causarlo *indirectamente*; mientras que el mal *no-moral* se puede causar *directamente* cuando el resultado global determina la *rectitud* de la acción (cfr. B. SCHÜLLER, o.c., pp. 233-252, especialmente p. 240).

⁹⁵ «Tomar a un hombre perfectamente en serio significa destruirlo, pues ser tomado perfectamente en serio es algo que exige demasiado de nosotros. La razón nos abre una dimensión que, según ella misma nos hace ver, no puede ser consumada por nosotros» (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, o.c., p. 273).

⁹⁶ Sin contradecir la responsabilidad moral que tenemos ante los problemas del mundo, Melina rechaza la pretensión proporcionalista que sustituye la responsabilidad moral de nuestro obrar concreto por el causar el mayor bien en el mundo: «La teoría del proporcionalismo haciéndose responsables de la marcha del mundo nos hace irresponsables moralmente de las elecciones concretas. Esta teoría se basa, en un análisis último, en un presupuesto ateo: la ausencia de la Providencia. No somos responsables de la marcha del mundo y de las acciones de los otros. [...] Nuestra responsabilidad está limitada a nuestros actos. Somos responsables de hacer el bien y no de que el bien triunfe en el mundo» (L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, o.c., p. 62). Conviene matizar y complementar esta afirmación de Melina para evitar una fundamentación individualista de la moral. Si tenemos en cuenta la distinción entre responsabilidad y corresponsabilidad del actuar humano, debemos mantener que somos corresponsables de la marcha del mundo, a pesar de no serlo de las acciones de los demás. Somos, pues, responsables de hacer el bien y corresponsables del triunfo del bien en el mundo. El planteamiento de Melina sería deficiente en la medida que fuese del individuo al todo, olvidando que somos *personas* (100% individuales y 100% sociales). No somos responsables de *todo*, pero sí corresponsables. ¿En qué medida? En la medida en que nuestra dimensión social se va *humanizando* cualitativamente y cuantitativamente en el ámbito planetario. Si existiese un gobierno mundial estaríamos obligados en conciencia a pagar impuestos planteados y exigidos planetariamente. Mientras esto no ocurra, tenemos ya ahora, entre otras, la obligación de trabajar para acelerar el encauzamiento de

¿Podemos, por tanto, cerrar los ojos lícitamente a ciertos efectos secundarios? Nos parece que la respuesta es afirmativa, de lo contrario hacemos caer sobre la responsabilidad humana el peso que corresponde únicamente a Dios. Esta afirmación conlleva resituar —como ya hemos constatado a lo largo de este apartado— el principio de doble efecto o voluntario indirecto y afrontar esta cuestión moral desde un enfoque correcto de la teoría de la razón práctica. Ahora bien, también se ha mostrado que no podemos cerrar los ojos a cualquier efecto secundario, sin caer en el subjetivismo. “La moral de la *responsabilidad total* es una abstracción tan perniciosa como la pura moral de los sentimientos”⁹⁷.

De nuevo, es tarea de la razón práctica, en aquel proceso de *feedback*, integrando inteligentemente los elementos del querer contextualizado con la realidad percibida, discernir qué datos devienen circunstancias morales, y cuáles configuran la especificación del obrar. No podemos, entonces, determinar *a priori*, en todo caso, qué efectos secundarios, aún previsibles, son circunstancias morales, y cuáles especifican un objeto propio. La intrínseca apertura a la verdad de la razón práctica ejercida por el sabio-prudente, por el virtuoso, capacita al ser humano para actuar conforme con su dignidad y descubrir, así, la verdad práctica⁹⁸.

Nuestra responsabilidad, por ser humana, es finita⁹⁹. Esta afirmación es una verdad fundamental que la razón percibe y como tal debe integrarse en la determinación del objeto moral. Esto implica un nuevo *criterio* práctico: ¿qué hace posible *limitar* nuestra responsabilidad respecto a los efectos secundarios previsibles de nuestras acciones u omisiones?

un gobierno terráqueo (o de una organización de la internacionalidad), creando, por ejemplo, opinión pública *ad hoc*. Por otro lado, esta corresponsabilidad universal no se identifica con la Providencia. Argumentar como si fuesen equivalentes es un error.

Tomás de Aquino discierne con precisión entre la responsabilidad humana y la Providencia divina cuando se plantea si hay que hacer lo que Dios quiere: contesta que no; cada uno debe hacer *lo que Dios quiere que él haga; lo que Dios quiere* lo lleva a término a través de su Providencia (STh, I-II, q. 19, a. 10).

⁹⁷ R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, o.c., p. 300.

⁹⁸ “Obrar significa seleccionar, de entre las infinitas consecuencias, algunas determinadas como *fin*es, frente a las cuales las demás son reducidas a la condición de efectos secundarios. Entre éstos hay algunos, por su parte, de los que hemos de corresponsabilizarnos, y otros que se sustraen a toda previsión posible. Juzgar la acción como acción, es decir, juzgarla moralmente, no significa medirla directamente por la totalidad de sus consecuencias, sino juzgarla en atención al modo en que el propio agente percibe su responsabilidad en lo referente a las consecuencias y al modo en que tiene en cuenta subjetivamente el contenido objetivo de la acción” (R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, o.c., p. 216). Consideramos que hay que matizar esta afirmación. En efecto, los *modos* a los que hace referencia el autor pueden ser erróneos o, cosa peor, pecaminosos. Por otra parte, medir la totalidad de las consecuencias no es dilemático con su valoración moral.

Rhonheimer propone algunos *principios prácticos* para saber juzgar convenientemente las consecuencias de nuestras acciones: 1) aquellas consecuencias que son condiciones *constitutivas* caracterizan el contenido objetivo de aquello que escogemos; 2) somos meritorios de las consecuencias buenas de nuestras buenas acciones; 3) somos responsables de las consecuencias malas —aunque no fueran previstas— de nuestras malas acciones; 4) las consecuencias buenas de las malas acciones no pueden atribuirse al agente como meritorias; de hecho, las verdaderas consecuencias que deben atribuírsele son las malas; 5) no somos responsables de las consecuencias negativas no previsibles de nuestras buenas acciones; 6) las consecuencias negativas previsibles de las omisiones no deben atribuirse al agente si el cumplimiento de la acción omitida fuese objetivamente malo; 7) las consecuencias negativas previstas de las acciones objetivamente buenas no deben atribuirse al agente en el presupuesto que: a) no se busca la consecuencia mala con la acción; b) el motivo para realizar la acción tiene suficiente proporción con relación a las consecuencias negativas; c) se ha hecho todo lo posible para que las consecuencias negativas no tengan lugar. En este caso, Rhonheimer denomina a las consecuencias negativas consecuencias *colaterales no intencionales* (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, o.c., pp. 310-312). Tras la exposición que hemos llevado a término para explicar la realidad de las circunstancias, pensamos que estas consecuencias son *intencionales*, pero la razón práctica las percibe como meras circunstancias del obrar.

Joseph T. Mangan aporta ciertos criterios para discernir la *debida proporción* en las acciones de doble efecto: 1) Cuanto mayor sea el mal previsto tanto mayor habrá de ser la razón para permitirlo; 2) cuanto mayor es la cercanía de la causa al efecto malo, mayor habrá de ser el motivo para permitir el mal; 3) cuanto más cierto es el mal, mayor deberá ser la razón para permitirlo; 4) si el que obra, con la omisión de la acción evita completamente el efecto malo, deberá tener, para obrar, razón mayor que si conoce que el efecto malo se producirá en cualquier caso; 5) cuanto mayor sea la obligación de evitar el mal, mayor deberá ser la razón para permitirlo; 6) se necesita una razón excusante mayor para la cooperación en el pecado formal del prójimo que en el pecado que es sólo material (cfr. J.T. MANGAN, *La elección moral en las situaciones conflictivas*, en W. MAY y otros, *Principios de vida moral*, o.c., pp. 221-222). Tanto los principios de Rhonheimer como los de Mangan son criterios que utiliza la razón práctica en la evaluación de los elementos del obrar y que se han adquirido por la experiencia moral personal y comunitaria de hombres prudentes, sabios y santos.

⁹⁹ Afirmer una responsabilidad *finita* no equivale a enmarcarla en un ámbito *local*. Retomando el ejemplo del valor moral de una cena de amigos, hoy en día es evidentemente moral ir a cenar alguna vez con los amigos, pero puede no serlo si se hace con excesiva frecuencia. La razón estriba en que somos *corresponsables* de los que padecen hambre. En la medida (puede ser variable) en que somos virtuosos (y, entre las virtudes, se incluye la de la pobreza evangélica), nos damos cuenta de que la realidad *mundial* nos exige ser austeros y generosos *hic et nunc*.

LA FUNCIÓN DE LAS INSTITUCIONES

Del estudio de Aristóteles concluimos la necesidad de considerar el ser humano en relación con la la comunidad humana institucionalizada: el hombre es un animal político¹⁰⁰. Santo Tomás entiende la constitución social del hombre en cuanto estructurada institucionalmente. MacIntyre, con fuerza, pone de manifiesto la dimensión narrativa de la moral en un contexto comunitario. Spaemann, a quien estamos siguiendo en su artículo «Los efectos secundarios como problema moral», concluye: “Costumbres y leyes tienen la función, de un lado, de definir una esfera determinada dentro de la cual el agente debe ser responsable de los efectos secundarios de la acción y responder igualmente de las omisiones. Mas, por otro lado, la función de esas instituciones consiste en exonerar al agente de la responsabilidad de la imprevisible complejidad de las consecuencias secundarias de su acción, haciéndose cargo ellas mismas de esta responsabilidad”¹⁰¹. Así, podemos definir las instituciones como “organizaciones para neutralizar los complejos efectos secundarios de nuestra acción, pero también para hacer posible con ello la acción”¹⁰². Nuestro obrar en el marco de una sociedad estructurada institucionalmente permite *objetivar* la distinción entre efectos esenciales y accidentales, sean directa o indirectamente queridos. Esta distinción entre efectos esenciales y accidentales indica la diferencia entre aquellos efectos que deben necesariamente considerarse en la valoración moral de nuestro obrar (aunque no constituyan un objeto propio, sino únicamente una circunstancia moral) y aquéllos ante los que cabe *cerrar los ojos*.

No forma parte del propósito de esta tesis dar respuesta a cómo debe estructurarse institucionalmente la sociedad y, en concreto, el Estado de tal forma que permita el proceso de objetivación de los efectos secundarios. Sólo he pretendido mostrar la función *delimitadora* de responsabilidades que procuran las instituciones en orden a la percepción del verdadero objeto de la voluntad. El marco institucional establece aquella situación de normalidad que permite amortiguar los efectos secundarios y definir las omisiones, es decir, llena de sentido aquella definición de Tomás de Aquino del *voluntario* como lo que se debe y puede obrar¹⁰³. *Poder y deber* quedan ahora redimensionados en el contexto institucional.

Con palabras de Spaemann, concluimos: “Por una parte, nos es imposible tomar en consideración todos los efectos secundarios; pero, por otra, sería irresponsable ante las amenazas humanas retroceder sólo ante los efectos secundarios conocidos y comprobados. La moderna norma probatoria probabilista *in dubio pro libertate* presupone la existencia de un cosmos que la acción humana no debe perturbar. Invertir esta norma haría imposible una vida digna para el hombre. Si frente a esta situación queremos formular una norma ética fundamental, habría de basarse en la regla de que lo óptimo no es nunca un máximo de algo. Mas entonces sólo podría ser aquella vieja norma de la ética griega: ‘Nada en exceso’”¹⁰⁴. Esta norma puede expresarse con el concepto de *serenidad*. Ésta es la actitud *razonable* del hombre frente al destino. Entendemos por *serenidad* la “actitud de aquel que acepta voluntariamente, como un límite lleno de sentido, lo que él no puede cambiar; la actitud de quien acepta los límites”¹⁰⁵.

¹⁰⁰ EN I, 5 (1097b 11); POL I, 2 (1253a 7-8). Vid. pp. **¡Error! Marcador no definido.**ss del presente estudio.

¹⁰¹ R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, o.c., p. 307. Aunque esta *limitación* de responsabilidad por parte de las instituciones se acomoda con la concepción social del hombre afirmada por Aristóteles, sin embargo no puede obtenerse de su teoría teleológica de la naturaleza.

Schüller se pregunta: “¿Cómo es posible que nosotros, seres contingentes, podamos preocuparnos de todos y, a la vez, no tomar efectiva cura de todos?”, a lo que responde, en función de nuestra participación en la sociedad humana: “Si noterà subito che a questa domanda si può rispondere solo se si vedano sin dall'inizio i doveri del singolo come parti del compito globale che incombe sulla società umana. In tal senso la domanda non suona solamente: «Per chi devo provvedere *io?*», bensì anche: «Chi tra *noi* deve provvedere a chi di *noi?*» Allora diventa chiaro che si tratta di concordare una ripartizione di compiti che faccia sgorgare il bene *di tutti dalle azioni di tutti*” (B. SCHÜLLER, o.c., pp. 136-137). Por nuestra parte insistimos en que entre el *singolo* y el *noi* hay la *persona* que, en cuanto social, es la fuente de la corresponsabilidad.

¹⁰² R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, o.c., p. 307.

¹⁰³ “Non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere. [...] Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult” (STh, I-II, q. 6, a. 3).

¹⁰⁴ R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, o.c., p. 313.

¹⁰⁵ IDEM, *Ética: Cuestiones fundamentales*, Pamplona 1987, p. 119. (versión original: IDEM, *Moralische Grundbegriffe*, München 1982).

La realidad no está sujeta a las palabras —afirma el Aquinate—, sino éstas a la realidad. Recurrimos a este adagio para evitar una mala interpretación de la *serenidad* y matizar el anterior razonamiento de Spaemann. Al referirnos a la serenidad como *criterio* conviene no olvidar el contexto del cual surge: la consideración global de los efectos secundarios. Por lo tanto, excedería en su función de criterio si se aplicase normativamente a *todo* obrar. Por otra parte, no admitimos como *norma ética fundamental* la regla de que *lo óptimo no es nunca un máximo de algo*. Por ejemplo, atendiendo a la virtud de la caridad, su máximo exige, martirialmente, la donación de la propia vida; también, en la vida ordinaria, es necesario ejercer extraordinariamente la caridad: debemos ser santos y no sólo *no excesivos*. Lo óptimo, en este caso, es el máximo de caridad y de santidad. La *serenidad*, por consiguiente, no se limita a un *nada en exceso*.

Conversión, gradualidad y serenidad son, pues, algunos de los *criterios*¹⁰⁶ que percibe la razón práctica en ese proceso —personal y comunitario— de intelección práctica de la realidad por parte de hombres virtuosos iluminados por la gracia en orden a discernir el verdadero objeto de nuestro actuar, el objeto moral.

CONCLUSIÓN

«No basta recordar principios generales, manifestar propósitos, condenar las injusticias graves, proferir denuncias con cierta audacia profética; todo ello no tendrá peso real si no va acompañado en cada hombre por una toma de conciencia más viva de su propia responsabilidad y de una acción efectiva. Resulta demasiado fácil echar sobre los demás la responsabilidad de las presentes injusticias, si al mismo tiempo no nos damos cuenta de que todos somos también responsables, y que, por tanto, la conversión personal es la primera exigencia.» OA, 48.

Sobre qué corresponde a los laicos, el profesor Cesar Izquierdo nos ilustrará mañana.

¹⁰⁶ Antoni M Oriol llega a los mismos criterios para organizar la actuación cristiana en el orden social: “El diácono de la caridad se percata de este concreto criterio de juicio, lo asimila reflejamente, lo inviscera deliberadamente y lo ejerce consecuentemente. Más todavía, lo traduce a un *hoy* que ha hecho del planeta una vecindad. Esta actitud requiere: a) no ponerse nervioso —persona y/o institución— ante el cambio (la metanoia) que se avizora y avecina como ineludible (ley de la serenidad); b) avanzar decididamente con hechos de comunicación hacia la consecución de la meta adecuada (ley de la gradualidad); c) actuar socialmente con vistas a una mutación de la mentalidad colectiva y de las instituciones (ley del cambio de estructuras); d) experimentar progresivamente la presencia de la Providencia divina tanto cuando permite necesidad como cuando aporta abundancia (ley de la confianza en el Padre del cielo)” (A.M. ORIOL, *Diaconía cristiana y Estado social de derecho*, «Corintios XIII» 95 [2000] 235).

Introducción

Ética y política

Derecho — deber de la Iglesia de ofrecer su visión de la persona, la sociedad y la actividad humana

El valor del Magisterio

La intervención de la Iglesia en cuestiones políticas

Política y compromiso político

Los principios innegociables, umbral de humanidad

Dificultades de interpretación

Ideologías y Movimientos históricos

Criterios de juicio

La conflictividad entre Magisterios

Ejemplos de juicios. Criterios ante la situación española. La unidad de España y el hecho nacional

Otro ejemplo. El derecho a la autodeterminación.

Intervenciones en el ámbito cultural

Estructuras de pecado y actuación pública. Fundamentos morales.

Cooperación al mal en estructuras de pecado

El nuevo contexto moral: la globalización

La función de las instituciones

Conclusión