

**LOS CATOLICOS  
Y EL PLURALISMO POLITICO**

por

**ENRIQUE ZULETA PUCERO**

Profesor de Filosofía del Derecho  
en la Universidad Complutense de Madrid



## LOS CATOLICOS Y EL PLURALISMO POLITICO

### I

El problema del sentido de la fe en la historia y en la sociedad constituye una de las preocupaciones centrales propias de nuestra condición de creyentes en el mundo. Como tal es una cuestión recurrente y, por completas que puedan parecer las soluciones que se den a lo largo del tiempo, vuelve a asaltarnos con urgencia renovada y vital cada vez que indagamos los signos a través de los cuales el espíritu de nuestro tiempo se manifiesta.

Ello es particularmente así hoy, cuando poco queda ya de aquel clima de conmoción doctrinal que presidió la renovación conciliar, o de aquella actitud de asombrado optimismo con que, dentro y fuera de la Iglesia, se avizoraba lo que se dio en llamar la «década del desarrollo». Hoy, a veinte años de distancia, sobran razones para mirar con escepticismo la posibilidad de aquella «verdadera metamorfosis social y cultural» (1) que parecía imponerse a todos los espíritus. Eran aquellos tiempos de inquietud en los que el reclamo de una fe depurada de servidumbres terrenas y adherencias mitológicas sólo parecía compatible con una lógica progresista de la «horizontalidad» y con un compromiso temporal de índole radical. Los nuestros son, en cambio, tiempos de desencanto y realismo. Las pretendidas «mediaciones socio-analíticas» (C. Boff) de la teología secular revelaron ya no solamente la índole abiertamente partidista de sus supuestos, sino también todo su potencial alienante y esclavizador. El «compromiso» quedó así desbordado por la imposición de nuevas formas de alineamiento y obediencia dogmática.

---

(1) *Gaudium et spes*, 4.

Es evidente, sin embargo, que después de lo vivido no podemos ya ser los mismos, y que al preguntarnos, por ejemplo, acerca del papel de los católicos en la vida política, nuestras preguntas queden limitadas por un universo de significaciones fijado de antemano. Resulta así difícil elevar el análisis hacia cuestiones más profundas, tales como la de la posibilidad de una «civilización cristiana» y hasta es probable que, aun al hablar de «católicos», nos esté vedado el dar por supuesto la existencia real de un grupo de hombres que piensan, sienten y esperan a partir de una fe y una cultura común.

Y si desalentados —y secretamente convencidos de la inutilidad del esfuerzo—, abandonamos dicha tarea, habrá que convenir que al menos gozamos del dudoso privilegio de no estar solos. La propia teología secular ha renunciado ya a todo intento de pensar las estructuras políticas desde la perspectiva de la fe, reclusando a lo religioso en el ámbito de la intimidad personal, en paradójica confluencia con la privatización burguesa de la fe. Desde esta perspectiva, preguntarse por el papel de la Iglesia en el mundo carecería de sentido, ya que la Iglesia sería absoluta y únicamente *mundo*.

Las ideologías ofrecen hoy un punto de vista inmanente acerca de la salvación, nutrido por una fe secular despojada de toda sustancia religiosa originaria. Punto de vista que si bien parece capaz de producir nuevas cruzadas, mártires y guerras de religión, carece de certidumbres últimas. Dentro de este contexto, la pregunta por el sentido de la acción del católico en la política tiende a orientarse más bien a determinar las condiciones bajo las cuales el mundo y las estructuras sociales pueden ser transformadas conforme a los dictados de un conocimiento superior con el que quien interroga cuenta *a priori*. Se trata de una nueva gnosis: un saber cierto, total y exhaustivo, que contiene una moral deducida de la doctrina y supuestamente vinculada al plan cósmico de la providencia, cuya puesta en práctica equivale, sin más, a la obtención de la salvación. De este modo, si se pregunta por el sentido de la política, no es para proclamar lo que la política

es, sino lo que *debe ser*, al margen del orden objetivo de las cosas y en función de condicionamientos puramente ideológicos.

La gnosis intenta, una vez más, sustituir a la filosofía. Aporta al hombre lo que falta a la fe: la certeza de la razón (2), aunque bajo la forma de la ideología. Se erige así una nueva soteriología, carente de aquel punto de vista central, iluminador y transformador de la naturaleza humana que es la fe, pero capaz de suministrar aquella cuota de plausibilidad que la razón moderna impone a todo argumento para aspirar a la dignidad de la verdad. Es una forma sofisticada y degradada de «objetividad» racional, dotada de la contextura geométrica de los sistemas deductivos, aunque obligada en su radical debilidad a imponerse a través de la fe.

No es extraño, así, que este nuevo gnosticismo instituya a la *religión política* como forma ejemplar de la vida religiosa del hombre moderno (3). La intransigencia, el dogmatismo y la intolerancia no son ya notas típicas de las grandes religiones y pasan a ser patrimonio de las construcciones ideológicas. La *religión* deviene así sentimiento y creencia privada, visión subjetiva del sentido de la realidad; la política se erige, en cambio, en objeto de fe colectiva, materia de un compromiso público, excluyente y total. Es por ello que en la política no habrá ya *verdad*, sino verdades. No porque la verdad de lo político sea en sí algo relativo a nuestras opiniones personales, sino porque la propia fndole de nuestras afirmaciones y convicciones impide predicar de ellas los atributos de verdad o falsedad. Puesto que son resultado de impulsos inmotivados e irracionales de nuestra voluntad, sólo resultan comprensibles desde la óptica de los intereses, la ideología o, en última instancia, la fe.

De este modo, se asiste a una auténtica mutación, por la cual las grandes religiones seculares extienden su influencia a todos los aspectos de la actividad del hombre. La relatividad de lo po-

(2) Besançon, A.: *La confusión de las lenguas. La crisis ideológica de la Iglesia*, Barcelona, 1980, pág. 138.

(3) Utilizando la expresión en el sentido propuesto por Ellul, J., *Les nouveaux possédés*, París, 1973, págs. 211 y sigs.

lítico se transforma así en lo absoluto de la religión. La religión política se generaliza, expresándose ante todo en la sacralización moderna del poder. «Las oposiciones religiosas y teológicas clásicas son minimizadas —y ello es lo que hace posibles nuestros jubilosos acuerdos ecuménicos— porque, al mismo tiempo, las verdaderas rupturas se producen en el orden político; y es allí donde, final y únicamente, el hombre experimenta su más íntima convicción de que el Todo está comprometido» (4).

Todo es así política. Es en la praxis donde se expresa la esencia genuina del hombre y su compromiso con la transformación del mundo. La fe cristiana —afirma, en consecuencia, J. B. Metz— puede y debe considerarse como una *memoria* subversiva; la Iglesia es, en cierto modo, la figura pública o la institucionalización de dicha memoria. «La Iglesia debe comprenderse y acreditarse como testigo público y como transmisor de un peligroso recuerdo liberador en medio de los "sistemas" de nuestra sociedad emancipatoria» (5).

Esta propuesta de politización integral de la existencia cristiana se ve reafirmada en el propósito de convertir la reflexión racional acerca de los contenidos de la fe en una teología de la liberación. «La praxis social —escribe G. Gutiérrez— se convierte gradualmente en el lugar mismo en el que el cristianismo juega —con otros— su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristianas» (6). Un mundo adulto y emancipado, autoconsistente, reclamaría para sí la responsabilidad de protagonizar su destino sin el concurso consolador de perspectivas trascendentes.

Para esta óptica secular, el mundo se revela como heredado de Dios y entregado al hombre para ser plenamente asumido en

(4) Ellul, J., *op. cit.*, pág. 249.

(5) Metz, J. B., *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, trad. M. Olasagasti y J. M. Bravo N., Madrid, 1979, págs. 101-102.

(6) Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Salamanca, 1981, página 79.

las condiciones que imponga la evolución histórica. En el momento actual, dichas condiciones pueden sintetizarse en una exigencia de entrega a una acción política destinada a la transformación revolucionaria del sistema imperante. Los católicos deben recoger ese mensaje a través de una incorporación total a los movimientos que asuman dicha empresa, dado que —como escribe E. Schillebeeckx— «Tan sólo una Iglesia que muestre su rostro propio y que sea capaz de dar nombre propio a la solicitud secular de nuestros semejantes y de manifestar, proclamar y celebrar el sentido personal y definitivo de esa solicitud, tan sólo esa Iglesia tiene todavía algo que decir a un mundo secularizado, y tiene entonces, precisamente en un mundo secularizado, las mejores perspectivas para su vida» (7).

En este marco de secularización, los católicos deben reformular los términos de su presencia en el mundo seguros de que, al igual que las diferencias étnicas o culturales, la religión constituye un residuo primitivo, destinado a desaparecer con la evolución de la conciencia humana y el cambio de las condiciones sociales que la conforman y determinan.

## II

La tesis que se ha venido exponiendo pretende imponerse como un paradigma interpretativo del hecho religioso de validez absoluta e indiscutible. Como tal, obliga a una aceptación acrítica y a la cancelación de todo debate acerca de los motivos en que se funda. En la medida en que alguien quiera decir algo acerca del papel de la fe en la civilización industrial, debe partir de los supuestos, hipótesis, ejemplos y aplicaciones que constituyen este paradigma. Se trata de una explicación *standard*, de un modelo normativo, en el que la postulación de lo que se *debe* afirmar prima sobre los resultados de una interpretación de los datos ob-

---

(7) Schillebeeckx, E., *Dios futuro del hombre*, trad. C. Ruiz-Garrido, Salamanca, 1971, pág. 89.

jetivos. De este modo el paradigma de la secularización se convierte en una construcción ideológica. Así ha podido decirse, con razón, que «'secularización' es menos un concepto científico que un instrumento de las ideologías antirreligiosas. Tales ideologías seleccionan ciertos fenómenos como *realmente* 'religiosos', para los propósitos de sus propias prácticas políticas y de acuerdo con la lógica de sus sistemas metafísicos; luego, por razones similares, utilizan la noción de inevitabilidad para simbolizar su propio triunfo sobre fenómenos tan recalcitrantes» (8).

Se asimilan así los conceptos de «secularización» e «irreversibilidad» y ello sólo es posible mediante la inserción de la noción de secularización dentro de una visión determinista de la historia y la sociedad, interesada en la postulación de nuevas exigencias para la acción de los cristianos en el mundo. Habría una conexión esencial —no verificada pero sí propuesta como un postulado— entre secularización y modernización social. En la medida en que las sociedades ven acentuados ciertos procesos internos, tales como los de urbanización, industrialización, democratización, diferenciación y ampliación de los sistemas de participación y comunicación, el hecho religioso tendería a perder toda virtualidad significativa, reclusándose en el interior de la conciencia individual. La movilidad social, el desarrollo económico, el reemplazo de las autoridades tradicionales, la racionalización de las estructuras de poder contribuirían así a un «desencantamiento» paulatino del mundo, regido por el desenvolvimiento del hombre en la historia según un impulso de progreso indefinido.

Centrando ya el análisis en los aspectos propiamente políticos del problema de la secularización, puede afirmarse que la época moderna protagoniza el intento más profundo de cuestionamiento de las estructuras políticas. A lo largo de la historia, las sociedades velaron siempre por la subsistencia de un núcleo central de principios religiosos, éticos y políticos, que constituyan

---

(8) Martín, D., *The religious and the secular. Studies in secularisation*, London, 1969, pág. 9.



una base de creencias colectivas legitimadoras del orden social. Este afirmaba su existencia precisamente a través del establecimiento de ciertos límites a la crítica secularizadora. La razón básica es que —como sostiene Parsons— el mantenimiento de patrones es uno de los requisitos básicos de cualquier sistema de acción. En el caso de las sociedades, este mantenimiento de patrones puede ser definido como el sostenimiento del sistema de valores institucionalizados en la sociedad. En una segunda acepción, como el desarrollo y consolidación de los compromisos apropiados y suficientes de motivación de los individuos dentro de la sociedad (9).

Lo que define a la mentalidad política moderna es, sin embargo, la tendencia hacia un cuestionamiento radical de toda instancia supra individual, tanto en el orden de las creencias como en el de los valores y vigencias legitimadoras. La lógica interna de la modernidad cuestiona no tales o cuales estructuras históricas de dominación, sino el poder en sí mismo. De este modo, el repliegue general de lo religioso como instancia de legitimación no es sino un aspecto parcial de un fenómeno más amplio por el cual la fuerza «racionalizadora» o «desencantadora» del impulso secularizador tiende a cuestionar cualquier pretendido núcleo prescriptivo que trascienda al hecho en sí del poder.

De este modo, un concepto como el de «secularización», originariamente destinado a describir el proceso por el cual, propiedades, atribuciones, poderes o competencias se ven sustraídos a la esfera del control eclesiástico, cobra un sentido mucho más amplio, ideológicamente connotado, referido al proceso de progresiva sustitución de las instituciones y símbolos religiosos como criterios de unidad e integración social y de determinación del sentido y justificación de las diversas formas de mediación social. Lo propio de la modernidad consistiría, pues, en el hecho de que el fenómeno de irreligiosidad —e inclusive de desacrali-

---

(9) Parsons, T., *El sistema de las sociedades modernas*, México, 1974, págs. 125-129. Asimismo, su *Social systems and the evolution of action theory*, Nueva York, 1977, págs. 238-244.

zación—, propio de todas las épocas de la historia, experimenta una expansión que lo lleva a desbordar el plano de la experiencia religiosa y a alcanzar las esferas más diversas de la vida social y cultural. Ello implica —como sugiere Berger— el surgimiento de un problema de pérdida de «significatividad», no sólo para instituciones como el Estado, o el sistema económico, sino incluso para las rutinas ordinarias de la vida cotidiana (10). La religión tiende a polarizar su presencia en los extremos opuestos del *Estado* —bajo la forma de religión política— y de la *familia* —bajo la forma de culto privado—. Reducida a retórica pública o a virtud privada, deja de operar como fundamento de plausibilidad y legitimidad de instituciones y potestades, abriendo así una crisis fundamental apenas disfrazada tras la apariencia monolítica de las religiones secularizadas.

Surge, así, una acepción nueva y específica del concepto de pluralismo, entendido no ya como nota propia de lo *social* o de lo *político*, sino como característica de las propias ideologías legitimadoras. En este sentido ideológico, el pluralismo consistiría en la posibilidad de coexistencia de varios sistemas de legitimación de valores en el seno de una misma sociedad (11). Este pluralismo se fundiría en una «desmonopolización» de la religión como instancia otorgadora de sentido de la existencia y, se expresaría, en el propio impulso de la crítica secularizadora contra la posibilidad misma de un sistema global de legitimaciones. Todo ello, a su vez, como resultado del hecho de que la teoría moderna de la sociedad surge —como indica L. Strauss— de una alteración profunda de la noción cristiana de providencia, motivada por aquel esfuerzo general de «temporalización» de lo espiritual, que abarca desde el orden de las verdades teológicas hasta el

---

(10) Berger, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, trad. M. Monserrat y V. Bastos, Barcelona, 1981, pág. 180.

(11) Según la amplia definición propuesta en Berger, P. L. y Luckmann, Th., «Secularization and pluralism», en *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 47 Jg., 2 Bd., Köln-Opladen, 1966. Cfr., asimismo, Laeyendecker, L., «El punto de vista sociológico en el problema de la secularización», en *Concilium*, 47 (1969), págs. 11-22.

fenómeno general de abatimiento de los fines del obrar humano en todos los campos del pensamiento (12).

En la medida en que la secularización opera como proceso social en el que las sociedades y las culturas reivindican para sí niveles crecientes de autonomía frente a las significaciones e instituciones tradicionales —sean o no religiosas—, el pluralismo aparece como un efecto de la secularización. Sin embargo, en la medida en que el pluralismo aparece, a su vez, como condición para una profundización del proceso de secularización, la relación entre ambos conceptos es de mutua implicación.

Se explica así que en un medio en el que no cabe dar por válida ninguna estructura de plausibilidad, en el que toda instancia de legitimidad queda cuestionada de raíz, el pluralismo ideológico se convierte rápidamente en pluralismo *político*. Se parte así de dar por supuesto, como un hecho indiscutible, la existencia de una pluralidad de principios de legitimación, de valores e instituciones, para luego concluir proclamando un *deber ser*: la obligación correlativa de legitimar y acoger institucionalmente el ejercicio práctico de ideas diversas y contrapuestas acerca de la legitimidad. Escribe así J. Maritain: «para evitar mayores males (que atracrían la ruina de la paz de la comunidad y el endurecimiento o la relajación de las conciencias), la ciudad puede y debe tolerar en su ámbito (y tolerar no es aprobar) maneras de adorar que se aparten más o menos profundamente de lo verdadero»..., «maneras de adorar y también maneras de concebir el sentido de la vida y maneras de comportarse» (13). Bajo esta afirmación late, en cierto sentido, una teoría del «mal menor», para la que el pluralismo se impondría como una evidencia empírica, cuya negación implicaría males mayores para el bien común.

Aún así, la secularización y su exigencia consiguiente de aceptación del pluralismo de concepciones del mundo aparece como un fenómeno que adviene como manifestación de la idea moder-

(12) Strauss, L., *Droit naturel et histoire*, París, 1954, pág. 327.

(13) Maritain, J., *Humanismo integral*, trad. A. Mendizábal, Buenos Aires, 1966, pág. 128.

na del progreso. La secularización sería una consecuencia del propio desenvolvimiento del cristianismo en el mundo. Escribe así A. González: «la secularización como arraigo en el mundo y valoración de él es característica esencial de la autocomprensión humana bíblica» (14). No se trataría, por tanto, de un proceso negativo y de pérdida, sino de algo positivo, de una recuperación. «El cristiano — escribe J. Girardi— debe asumir hasta sus últimas consecuencias las exigencias de la secularización. Este imperativo es categórico y se ha de aplicar tanto a los valores como a las ciencias. En este sentido, es un 'absoluto'» (15).

La nueva misión del cristianismo en el mundo se ve así tan presidida por absolutos como en aquella concepción de lo religioso que el proceso de secularización pretende abolir. Y no hay en ello contradicción, sino una lógica profunda: lo que otorga al proceso de secularización un renovado carácter dogmático y totalitario es, precisamente, la presencia soterrada de una religión secular, cuya imagen terrenal, inmanente y autoconsciente de la Providencia, no conoce más límites que los propios de la razón política, abocada a la transformación de las estructuras sociales en el sentido postulado por la propuesta mesiánica de las ideologías.

### III

Para comprender el proceso por el cual a un impulso desecralizador sucede un intento de redivinización de las estructuras políticas es menester dar un paso más en el análisis de las fuentes de la moderna religión secular. Ante todo cabe recordar que el fenómeno es permanente en la historia de la Iglesia. Ya en un trabajo anterior se ha intentado señalar el hecho de que el conjunto de símbolos y representaciones con que se expresa la visión

---

(14) González, A., «La secularización desde el Antiguo Testamento», en VVAA: *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca, 1972, pág. 225.

(15) Girardi, J., *Cristianismo y liberación del hombre*, trad. L. Márquez, Salamanca, 1972, pág. 28.

moderna de la historia y la sociedad remonta sus orígenes al propio pensamiento cristiano, a sus raíces históricas como movimiento mesiánico judío, a la tensión introducida por los movimientos milenaristas que sacudieron la vida de las comunidades cristianas desde sus orígenes y a la propia evolución de la Iglesia desde la escatología del reino histórico hasta la escatología de la perfección transhistórica y sobrenatural (16).

Con la Revelación queda cancelada la idea circular del tiempo y se abre la perspectiva de una percepción de la historia como proceso lineal e irreversible; como escenario de la historia de la Salvación. En tanto que para los judíos la venida del Mesías constituye un anuncio del fin del mundo y de la restauración del paraíso primordial, para los cristianos es sólo el preámbulo de la segunda venida de Cristo y del Juicio Final. Desde este punto de vista, el cristianismo representa una aceptación de la historia y de su misterio fundamental. La idea del fin de la historia es correlativa a la de una creación del mundo a partir de la nada, como acontecimiento situado fuera del tiempo, fruto de la voluntad de Dios y fundamento en la existencia de lo creado.

La Revelación sitúa al fin de la historia como una verdadera transposición del ser temporal del mundo histórico a un estado de inmediata participación en el modo de ser intemporal del Creador (17).

La historia de la Salvación ilumina y otorga un sentido a la

(16) Cfr. Zuleta Puceiro, E., «La concepción dialéctica de la historia a la luz del pensamiento cristiano», en *Verbo*, 155-156 (1977), págs. 682-707. Asimismo, Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política*, Madrid, 1968; *Los movimientos de masas gnósticas como sucedáneos de la religión*, Madrid, 1966; Molnar, Th., *El utopismo, la herejía perenne*, Buenos Aires, 1970; Cohn, N., *En pos del milenio*, Barcelona, 1972; Cassirer, E., *El mito del Estado*, México, 1968; Besançon, A., *La confusión de las lenguas. La crisis ideológica de la Iglesia*, cit., págs. 133 y sigs.

(17) Zuleta Puceiro, E., *La concepción dialéctica de la historia...*, cit., págs. 683-684; Pieper, J., *Sobre el fin de los tiempos*, Madrid, 1955, página 96.

historia humana. La venida de Cristo ofrece al hombre la perspectiva del pasado y el futuro como fases temporales de la historia y como términos que acotan un presente en el que la libertad cobra una trascendencia y un sentido del que carecía. Es por ello que queda abierta la posibilidad de un cuestionamiento radical del papel del cristiano en el mundo. La idea de un Creador personal «en cuyo poder está el ser y el no ser de todas las cosas sin excepción» (18), conjugada con el concepto de Providencia, despoja a las cosas y al mundo de toda necesidad y sitúa al hombre ante la inevitable pregunta por el sentido de su propia contingencia. Si —como escribe Santo Tomás— de la Providencia depende «la razón del orden de los seres proveídos a su fin y la ejecución de ese orden llamado *gobierno*» (19), el cristiano no puede menos que asumir toda la tensión existente entre, por un lado, la idea de un fin inminente de la historia que tornaría irrelevante cualquier esfuerzo de vivir en el mundo y, por otro lado, la idea de que la existencia temporal actualiza de algún modo el designio de la Providencia y adquiere en tal sentido un sentido y un valor.

Acierta Voegelin al señalar que la inmanentización de la idea cristiana del fin de la historia tiene su origen en esta nueva situación existencial del hombre en cuanto cristiano. La gnosis propone una certeza que pretende dominar la incertidumbre y la angustia derivadas de la sustitución del «mundo lleno de dioses» por una comunicación con el Dios trascendente sólo posible por el vínculo de la fe (20). La gnosis, las ideologías o la moderna religión del progreso suministran una alternativa de solución lo suficientemente seductora cercana a la experiencia de la fe como para impedir un retroceso al politeísmo pagano y, al mismo tiempo, lo suficientemente alejada como para remediar la incertidumbre y la angustia propias del sentirse arrojado en el mundo.

(18) *S., Th., I, q. 9, a. 2.*

(19) *S., Th., I, q. 22, a. 3.*

(20) Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política...*, cit., pág. 191.

Para que tal alternativa sea viable, es menester su afirmación con un rigor dogmático de igual índole a la que la Iglesia otorga al contenido de la fe revelada. Y ello sólo es posible si el hombre canaliza su apetencia a través de una experiencia histórica de comunicación con la nueva divinidad como la que proponen los modernos movimientos de masas. En el campo protestante este fenómeno fue notado ya por Troeltsch, al observar que la cultura europea nace de la cultura eclesiástica católica, fundada en una Revelación divina y en la organización de dicho depósito por parte de la Iglesia. Nace así una cultura en la que la ley bíblica confluye con la ley natural de los estoicos, en una ascética orientada hacia la trascendencia y que, bajo la administración de la autoridad eclesial, se orienta en un doble sentido: por un lado, quietista —por cuanto lo finito se ordena y disuelve en lo infinito— y, por otro lado, metódico —puesto que el obrar humano en la tierra se orienta en un sentido trascendente—. El mundo forjado por el catolicismo armoniza así ascesis y autoridad, palabra revelada y magisterio de la tradición.

Frente a esta cultura eclesiástica, la cultura moderna configura, para Troeltsch, un impulso sustitutivo de la autoridad de la tradición, basado en la autonomía de la razón y en su capacidad argumentativa y fuerza persuasiva. Las consecuencias del nuevo espíritu son el individualismo, la relativización de la autoridad, el primado de la opinión, la proclamación de la tolerancia como base de la convivencia civil y, en general, una visión científico-racionalista de la cultura que desplaza a la teología de su puesto central como explicación de lo real. El relativismo en que se apoya la idea moderna de pluralismo sería el resultado de una intramundanización general de la existencia y de sus consecuencias de negación de un criterio trascendente y objetivo de la verdad, de afirmación de un optimismo utópico y de fe en el progreso. En el terreno de los hechos históricos, dicho espíritu se manifiesta especialmente en el surgimiento de los Estados nacionales militarizados, en la frustración del ideal de un imperio eclesial universal, en el desarrollo del capitalismo y en la inau-

guración de una era de fragmentaciones y confrontaciones imperiales a nivel mundial (21).

La propia evolución interna del protestantismo parece una prueba de lo dicho. En tanto que la teología humanista, el bautismo o el espiritualismo parecen ejemplos de una renovación tributaria aún del espíritu eclesial, en la que se trasluce una cierta desvalorización de la participación directa de los cristianos en la vida política, aunque considerando a ésta como un valor en sí —especialmente en lo que a los aspectos económicos se refiere—, en lo que Troeltsch denomina «protestantismo nuevo», notable sobre todo a partir del siglo XVII, desaparecen ya los resabios antinaturalistas del legado luterano o calvinista y son ya evidentes las bases para una consolidación del espíritu laico. Desde esta nueva óptica, la idea de tolerancia no es ya una percepción del alcance de la noción de libertad religiosa, sino la expresión de una aceptación de un orden social secularizado, presidido por instituciones despojadas de todo contenido y misión trascendente (22).

Las manifestaciones del espíritu secularizado que porta consigo la Reforma son diversas. Así, por ejemplo, en tanto que el luteranismo «ayuda en la transformación del Estado estamental a un absolutismo territorial, y al poner en sus manos por completo el poder eclesiástico aumenta en grado máximo los recursos de poder de este absolutismo» (23), el puritanismo de los calvinistas de Nueva Inglaterra, alejado de la presión de las tradiciones institucionales centroeuropeas articulará, en cambio, la experiencia de la democracia pluralista, en las que la igualdad civil refleja la comunidad eclesial de los fieles, unidos en torno al cultivo de un ideal ético y religioso de reconocimiento de los

---

(21) Cfr., al respecto, Zuleta Pucciro, E., «Ética protestante y Estado moderno», en *Verbo*, 159-160 (1977), págs. 1.141 y sigs. Asimismo, Troeltsch, E., *El protestantismo y el mundo moderno*, México, 1967, página 2.

(22) Zuleta Pucciro, E., *op. cit.*

(23) Zuleta Pucciro, E., *op. cit.*, y Troeltsch, F., *op. cit.*, pág. 63.



derechos del ciudadano, la libertad de conciencia y las formas y prácticas de la democracia representativa.

Es esta experiencia, precisamente, la que ha permitido el desarrollo de la tesis de la alianza esencial entre democracia pluralista y protestantismo. A este respecto, se ha solido considerar que la generalización del pluralismo en el plano político es el resultado de la inmanentización de tres nociones centrales de la teología protestante: el libre examen, la crítica a las formas rituales de lo sagrado —especialmente a la noción del sacerdocio como mediación entre Dios y la comunidad eclesial—, y la noción de vocación como dato antropológico básico. Esta tesis presenta, sin embargo, dificultades no desdeñables. En primer lugar, el testimonio de los datos empíricos, que si bien permiten apreciar una coincidencia generalizada entre el protestantismo como religión nacional y la estabilidad de formas políticas democráticas, presentan excepciones de importancia —ejemplo, el caso de Prusia—. En segundo lugar, la existencia de ciertas nociones de la teología protestante de no menor importancia que la mencionadas anteriormente, que operarían en un sentido contrario al de la ideología democrática. Tales, por ejemplo, la doctrina de la gracia y de la predestinación, o bien la referencia directa a la Biblia, susceptibles de fundamentar, más bien, un indiferentismo del individuo frente a sus compromisos comunitarios y una noción autocrática del poder (24).

La alianza verificable entre protestantismo y democracia pluralista no puede explicarse, sin embargo, en terminos de causalidad. Tanto el uno como la otra parecen más bien manifestaciones de un mismo fenómeno espiritual de fondo: el afianzamiento del espíritu moderno, con su visión nominalista del problema de la verdad, su recusación de la analogía cósmico-natural utilizada por el pensamiento clásico para explicar el origen de la sociedad y la autoridad y su proclamación del fundamento con-

---

(24) Sobre todo esto, cfr. la aguda observación de Ellul, J., «Les sources chrétiennes de la démocratie, Protestantisme et démocratie», en Scutin, J.-L. (ed.), *La démocratie pluraliste*, París, 1980, págs. 85-86.

tractual del poder político. Tanto la visión protestante de la comunidad de los fieles como la versión democrática del pluralismo político se apoyan en una concepción del hombre, de la sociedad y del proceso histórico que los trasciende y nutre de contenido. Ambas no pueden considerarse como causas del proceso de secularización de la cultura y la sociedad occidentales, sino más bien como sus manifestaciones externas.

En todo caso, conclusiones como la precedente sólo tienen sentido si se parte de un consenso acerca del sentido de las palabras utilizadas, situación difícil de lograr respecto a un concepto como el de secularización, en el que confluyen explicaciones e hipótesis de nivel e índoles muy diversos. Los intentos actuales de formular una tipología de los conceptos corrientes de secularización constituyen una buena muestra de ello (25). La mayoría de ellos confunden la idea de secularización como proceso social y cultural, altamente diferenciado y de manifestaciones múltiples en todas las esferas de la experiencia moderna, con la idea de secularización como propuesta ideológica dirigida a una transformación radical del estatuto de lo sagrado dentro de la economía general de la existencia humana. Si bien es cierto que ambos aspectos se involucran históricamente, su distinción parece necesaria para un análisis de la solución al problema de la actitud de los cristianos frente a las condiciones políticas del mundo moderno.

---

(25) Véase, al respecto, los desarrollos de Glasner, E., *The sociologies of secularization. A critique of a concept*, London, 1977, espec. págs. 15-63; Martin, D., *The religious and the secular*, cit., cap. 4; especialmente, Shiner, L., «The concept of secularization in empirical research», en *Journal for the scientific study of religion*, VI, (1967), págs. 207-220, y «The meanings of secularization», en Childress, J. E. y Harned, D. B. (eds.), *Secularisation and the protestant prospect*, Westminster, 1970; en la bibliografía española, Alvarez Bolado, A., «Del pluralismo de modelos socio-teóricos a una consideración meta-sociológica de la secularización», en *VVAA: Fe y nueva sensibilidad histórica*, cit., págs. 115-152.

## IV

Intentemos ya, al cabo de todo lo dicho, un análisis del problema que nos ocupa: Cuál es, cuál debe ser el papel y el deber de los cristianos frente al pluralismo político, y ello como un capítulo específico de aquella pregunta más vasta referida al sentido cristiano de la existencia en un mundo fragmentado y signado por una desacralización creciente.

Cabe para ello retonar a la propuesta de la teología secular en palabras de G. Gutiérrez: «concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, es percibir la libertad como conquista histórica, es comprender que el paso de una libertad abstracta a una libertad real no se realiza sin lucha —con escollos, posibilidades de extravío y tentaciones de evasión— contra todo lo que oprime al hombre. Esto implica no sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino mucho más: la creación continua y siempre inacabada, de una nueva manera de ser hombre, *una revolución cultural permanente*» (26). El problema actual consiste en que se trata del «comportamiento de un hombre cada vez más consciente de ser sujeto activo de la historia, cada vez más lúcido frente a la injusticia social y a todo elemento represivo que le impide realizarse, cada vez más decidido a participar en la transformación de las actuales estructuras sociales y en la efectiva acción política» (27).

Para esta teología secular, la tradición católica carece de respuestas. Permanece atada a una teología intelectualista y abstractizante, tributaria de una época teocéntrica y formalmente desentendida de compromisos terrenos. Más aún, dicha tradición se gesta en el seno de una experiencia histórica en la que la Iglesia, comprometida en la legitimación y defensa del poder secular ha ejercido una función social conservadora y regresiva.

(26) Gutiérrez, G., *op. cit.*, págs. 61 y 62.

(27) Gutiérrez, G., *op. cit.*, pág. 75.

En un mundo consistente en sí mismo, que reacciona frente al peso de dicha tradición, el cristiano gana en autocompresión y se percibe de un modo adulto como subjetividad creadora. «¿Cómo ser Iglesia en las condiciones inéditas que se avccinan?» (28). La tarea consistirá en asumir a la Iglesia como institución crítica de la sociedad, al servicio de la libertad del hombre, a través de una nueva praxis obediente a las condiciones reinantes en un mundo secularizado y, por tanto, absolutamente ajeno al mensaje escatológico de la Revelación.

A una idea dogmática de la secularización acompaña así una idea dogmática del pluralismo. El mensaje de la Iglesia no puede detenerse en la postulación del compromiso, sino que se mide por su asunción efectiva de las opciones prácticas que el mismo conlleva; «por la participación activa en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de explotación, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo, pasan por esa lucha» (29). Así como la secularización es vista no como proceso objetivo, sino como un *desideratum* de la evolución social, el pluralismo no será otra cosa que el postulado de una negación de la posibilidad de una doctrina social cristiana, pronto superado por la imposición unívoca de una interpretación dogmática de la historia, de una ética revolucionaria como cauce exclusivo y excluyente de acción social.

Para que esta caricatura del pluralismo sea posible habrá sido menester antes atravesar por una tergiversación profunda de la solución cristiana al problema de la acción en el mundo. Habrá sido necesario construir el estereotipo históricamente falso de una religión apartada absolutamente del mundo, de una práctica eclesial ignorante de la consistencia objetiva y legítima autonomía de las estructuras sociales y de una doctrina mediatizada por su servidumbre a los poderes establecidos. Pero, sobre todo, habrá sido menester considerar al mensaje cristiano como un

---

(28) Gutiérrez, G., *op. cit.*, pág. 80.

(29) Gutiérrez, G., *op. cit.*, pág. 387.

producto supraestructural de condiciones histórico-sociales superadas, carente de toda significación trascendente e incapaz, por tanto, de otorgar algún sentido a la historia.

Nada más ajeno, sin embargo, a la esencia de los dogmas y a su manifestación histórica en la acción de los cristianos. Lejos de la imagen caricaturesca de un culto desentendido de toda connotación terrena, la tradición cristiana concibe a las victorias terrenas del hombre «como signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio». Cuanto más se acrecienta el poder del hombre más amplia es su responsabilidad individual y colectiva. De donde se sigue que «el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo» (30).

El reconocimiento del compromiso político como un aspecto esencial de la presencia cristiana en el mundo es constante en la doctrina de la Iglesia. No basta —subraya *Octogesima adveniens*—, 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 de una toma de conciencia más viva de su propia responsabilidad y de una acción efectiva» (31). Hay por ello una exigencia de actuar con celo y competencia, de participar activamente en la vida pública, restableciendo la unidad esencial entre pensamiento y voluntad, de tal modo que la acción del cristiano quede animada al mismo tiempo por la luz de la fe y el impulso de la caridad (32). Nada humano es ajeno a la preocupación del cristiano y ello otorga a su contacto con el mundo una amplitud ilimitada. En este sentido debe entenderse el tratamiento pontificio del problema del diálogo con el mundo. El diálogo no es en modo alguno algo unívoco, sino que —como indica *Ecclesiam suam*— se adapta a la índole del interlocutor

(30) *Gaudium et spes*, 34.

(31) *Octogesima adveniens*, 48.

(32) *Pacem in terris*, 146 y 152.

y a las circunstancias de hecho, «lo cual está sugerido por la costumbre ya generalizada de concebir así las relaciones entre lo sagrado y lo profano, por el dinamismo transformador de la sociedad moderna, por el pluralismo de sus manifestaciones, e igualmente por la madurez del hombre, religioso o no-religioso, capacitado por la educación civil para pensar, para hablar y para tratar con la dignidad del diálogo» (33).

En la medida en que la sociedad posee un fundamento natural, la participación en la vida política y en los deberes que la misma conlleva cobran la forma de un derecho y un deber trascendente a toda positivación humana. Este deber se ejerce a través de la política que, en tal sentido, «ofrece un camino serio y difícil —aunque no el único, expresa *Octogesima adveniens*— para cumplir el deber grave que el cristiano tiene de servir a los demás» (34).

Es en este ámbito donde la doctrina afronta el problema del pluralismo político. Este se presenta, en principio, como un dato propio del panorama político de la modernidad. Y como tal es asumido: «El cristianismo —reza *Gaudium et spes*—, debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aún agrupados, defienden lealmente su manera de ver. Los partidos políticos deben promover todo lo que a su juicio exige el bien común; nunca, sin embargo, está permitido anteponer intereses propios al bien común» (35).

La perspectiva de la fe trasciende el nivel de las ideologías y ello permite al creyente enfrentar el proceso de secularización política desde una óptica superior, en función de la cual, aún rechazando la validez de los sistemas ideológicos inmanentistas le es posible distinguir entre las ideologías y los movimientos históricos y las corrientes de pensamiento que las desarrollan, el error de quienes lo sostienen (36). Se abre así la posibilidad de

(33) *Ecclesiam suam*, 72.

(34) *Octogesima adveniens*, 46. Asimismo, *gravi*, 18 y 20.

(35) *Gaudium et spes*, 75.

(36) *Octogesima adveniens*, 26 y 30; *Pacem in terris*, 159 y 160.

una incorporación plena al mundo. Salvando los derechos de la verdad, la propia responsabilidad temporal del cristiano exige «reconocer una legítima variedad de opciones posibles», ya que «una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes» (37).

El reconocimiento de la legitimidad del pluralismo reposa, a su vez, en un reconocimiento de la autonomía de lo temporal cuyos alcances escapan a la teología secular. Dice, en este sentido, *Gaudium et spes*: «por la propia naturaleza de la creación todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte» (38). La realidad goza, pues, de una identidad y autonomía que le son propias y que el hombre investiga en ejercicio de su libertad y responsabilidad; autonomía que nada tiene que ver con la pretensión de independencia absoluta de la providencia que postulan las ideologías pero que, mantenida en sus justos límites, ofrece un apoyo fundamental a la misión de la Iglesia en un mundo de condiciones cambiantes.

Los límites del pluralismo resultan, ante todo, de una negación de los intentos ideológicos de absolutizarlo, correlativa a una afirmación de la primacía de los principios de la realidad natural. Dice así Juan Pablo II: «En una sociedad que gusta definirse «pluralista», existe, en efecto, una diversidad de creencias, de ideologías, de ideas filosóficas. Pero a pesar de todo, esta pluralidad no me exime —ni a ningún cristiano que siga el Evangelio— de afirmar la base necesaria, los principios indiscutibles que deben sostener toda la actividad orientada hacia la construcción de una sociedad que debe responder a las exigencias del hombre, tanto a nivel de los bienes materiales como al de los bienes espirituales y religiosos, una sociedad fundada sobre un sistema de va-

---

(37) *Octogesima adveniens*, 50.

(38) *Gaudium et spes*, 36.

lores que la defienden de las manipulaciones del egoísmo individual o colectivo» (39).

De ello se desprende que el primer criterio delimitador del ámbito propio de un pluralismo legítimo es el del bien común en su doble dimensión inmanente y trascendente, ya que éste implica la necesidad de afirmar aquellas certidumbres últimas que hacen posible el orden de la convivencia. Se habla así del peligro de un pluralismo de contenido ideológico, «que intenta, por desgracia, debilitar toda certeza y arrebatarse al espíritu esa unificación interior, la única que le capacita para hacer frente a los riesgos diarios y a las tentaciones constantes del vivir» (40).

Esta delimitación del pluralismo por la vía de la advertencia frente a sus posibles desvirtuaciones se ve complementada por la denuncia de algunos de sus efectos más evidentes en la vida actual: la contraposición radical de los valores, la dispersión cultural, el laicismo unilateral en las estructuras estatales, la crisis de las instituciones, la inquietud de las conciencias (41). Frente a ello, se afirma la necesidad de un testimonio de la fe en el mundo, precedido por el culto a la verdad, un anhelo de santidad y la alegría de la amistad (42) como instancias fundamentales para la dignificación social de la persona.

La afirmación del pluralismo se ve complementada, asimismo, por el rechazo claro de toda pretensión de absolutizar el sentido de la obligación política. «La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin

(39) Juan Pablo II, «Alocución con motivo del encuentro con los constructores de la sociedad pluralista en el "Campo Grande" de Salvador, Bahía», en *L'Osservatore Romano*, ed. esp., año XII, núm. 29 (603), 20 de julio de 1980.

(40) Juan Pablo II, «Alocución a las diócesis de Rímíni, San Marino-Montefeltro, Cesena y Sarsina», en *L'Osservatore Romano*, ed. esp., año XII, núm. 18 (592), 4 de mayo de 1980.

(41) Juan Pablo II, «Alocución a la Acción Católica Italiana», en *L'Osservatore Romano*, ed. esp. año XI, núm. 3 (525), 21 de enero de 1979.

(42) *Op. cit.*



que le asignó es de orden religioso» (43), aunque de ello se derivan enseñanzas generales para una recta ordenación de la comunidad política. Precisamente, en función de ello, la Iglesia no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana o de sistema político, económico o social. «Nada desea tanto como desarrollarse libremente en servicio de todos, bajo cualquier régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona y de la familia y los imperativos del bien común» (44).

Hay, pues, una afirmación de la relatividad de las formas políticas respecto a la ley natural y los imperativos concretos e históricos del bien común. En este punto, «no puede establecerse una norma universal sobre cuál sea la forma mejor de gobierno ni sobre los sistemas más adecuados para el ejercicio de las funciones públicas» (45). Para ello es necesario el juicio prudencial, atento a las circunstancias siempre cambiantes de tiempo y lugar y a las exigencias del bien común. La Iglesia reconoce la legitimidad del doble impulso hacia la igualdad política y la participación, como características genéricas de un tipo de sociedad democrática (46), pero suspende su juicio acerca del modo como dicho impulso se concreta en las diversas circunstancias por las que atraviesan las comunidades históricas. Afirma, sí, ante todo, la realidad objetiva de la ley natural, la necesidad de respeto de un legítimo pluralismo social, la primacía del bien común y la vigencia de principios naturales del orden político como los de subsidiariedad, solidaridad, justicia social y naturalidad de la autoridad. Omite, sin embargo, toda injerencia en el campo propio de la acción política concreta.

Nada autoriza, sin embargo, a derivar de la doctrina expuesta una solución abstencionista al problema de la acción del cristiano en la vida política. Dice así *Gaudium et spes*: «Se equivocan los cristianos que pretextando que no tenemos aquí ciudad perma-

(43) *Gaudium et spes*, 42.

(44) *Gaudium et spes*, 42.

(45) *Pacem in terris*, 67. Asimismo, *Libertas praestantissimum*, 32; *Benignitas et humanitas*, 10 y 11; *Inmortale Dei*, 23.

(46) *Octogesima adveniens*, 24.

nente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecta cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno»..., «el cristiano que falta a sus obligaciones temporales falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación» (47).

El deber de asumir las responsabilidades cívicas que le competen comporta, pues, para el ciudadano, el ejercicio de su condición más íntima de creyente. Para ello debe contar con el hecho de un mundo autónomo y autoconsistente, uno de cuyos datos centrales es la existencia del pluralismo político. No le está permitido, inclusive, en casos de soluciones divergentes entre católicos, «reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia» (48). Está obligado, por tanto, al diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común. Testigo de Cristo, está obligado a cristianizar el mundo a través del ejemplo de su fe, de su eficacia en las tareas seculares y de su aporte al bien común de la ciudad. Como dato real, el pluralismo político es parte de la propia consistencia objetiva del mundo y no le está permitido el negarlo sin más, como si de su voluntad dependieran las condiciones en que ha de desenvolverse su compromiso en la historia. Ha de asumirlo, por tanto, en la seguridad de que más allá de los requerimientos dogmáticos de la religión secular y de la tentación naturalista, es en el ejercicio de la piedad donde se revela el lazo fundamental existente entre las patrias concretas y Aquello que les otorga su sentido más digno y eminente.

---

(47) *Gaudium et spes*, 43.

(48) *Gaudium et spes*, 43.