

ESTADO Y COMUNIDAD POLÍTICA

LA ACTUALIDAD DE LA DOCTRINA DEL CONCILIO VATICANO II PARA LA FUNDAMENTACIÓN ÉTICA DEL ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO

Por el Académico de Número

Emmo. y Rvdmo. Sr. D. Antonio M^a Rouco Varela*

I.

LA EXPLICACIÓN DE LOS TÉRMINOS

En el enunciado del tema que vamos a abordar en las siguientes reflexiones se presupone la necesidad de fundamentar éticamente el Estado democrático de derecho, por una parte, y el valor de la doctrina del Concilio Vaticano II para conseguir dicha fundamentación, por otra. La necesidad aludida se sobreentiende no sólo como puramente especulativa, es decir, como un normal ejercicio de análisis y discurso intelectual de una cuestión relativa al conocimiento científico del derecho, guiado por el rigor metodológico adecuado; sino, además, como una necesidad histórica que afecta al orden práctico de las realidades de la vida personal y de la existencia del hombre en sociedad que pudieran encontrarse hoy en una situación crítica. Y el valor de la doctrina conciliar se concibe, en primer lugar, como un valor intelectual, accesible a la razón científica, sea cual sea la hipótesis de debate o discusión interdisciplinar; pero, sobre todo, se recurre a ella por su especial adecuación a las circunstancias históricas —culturales y espirituales— en cuyo marco se plantea actualmente la problemática prepolítica del Estado democrático de derecho.

* Sesión del día 1 de abril de 2008.

II. APUNTES PARA UN PLANTEAMIENTO ACTUAL DEL PROBLEMA

1. Su historia

La forma jurídico-política del Estado democrático de derecho pertenece al tiempo histórico que el catedrático muniqués, Helmut Kuhn, uno de los grandes maestros de la ciencia política (la politología) de la segunda mitad del siglo pasado, califica como “*die Reifezeit des Staates*”, “tiempo histórico de la maduración del Estado”: el tiempo de la modernidad. El nacimiento del Estado democrático va de tal modo vinculado a los acontecimientos revolucionarios de más acá y más allá del Atlántico a finales del siglo XVIII —con el prelude histórico-espiritual de la incipiente Ilustración jurídica y política de los dos siglos precedentes, el XVI y el XVII— que Helmut Kuhn se ve obligado a introducir a partir del significado de las Revoluciones norteamericana y francesa una gran distinción en la evolución sociológica y jurídica del orden y del ejercicio del poder político para captar correctamente lo que sucedió con el nacimiento del Estado democrático moderno. El orden de lo político y de sus formas pasa de ser “tradicional”, fruto de un largo y cuasiautomático proceso histórico en la vida de los pueblos, a ser “institucional”, es decir, producto de la acción social, más o menos libremente concertada, de los individuos interrelacionados y organizados como “sociedad”¹. Con el Estado moderno se abre el camino político para la concepción teórica del Estado y de su realización práctica a partir de lo que decidan los ciudadanos. La “*Polis*” clásica, formada ahora sociológicamente por la nación, su territorio y la soberanía del pueblo que la habita, coge en sus manos las riendas de su destino histórico y, en consecuencia, las de la configuración jurídica de su vida en común: se hace “Estado”, determinando soberanamente su estructura básica, el modelo de ejercicio del poder, el modo de la participación en él de los ciudadanos y el marco de sus relaciones exteriores con los demás Estados. Con un objetivo político: garantizar en el futuro la libertad, la igualdad y la fraternidad de las personas dentro del cuerpo social. El liberalismo preside teóricamente ese proceso político-jurídico de la formación del Estado democrático de la modernidad en torno a tres principios: la división de poderes, el constitucionalismo y el imperio de la ley. Sobre éste último se fundamentan los dos anteriores, en la medida en que garantiza su recto funcionamiento y salvaguarda la posibilidad real de que el principio democrático de participación y codeterminación no se desvirtúe, bien por su abuso demagógico, bien por la falsificación más o menos sutil a través de su utilización espuria por grupos e instancias de poder social. Empeño difícil que la historia política ulterior de los Estados del siglo XIX y XX, sobre todo en Europa, ha puesto constantemente a prueba.

¹ H. Kuhn, *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, München 1967, p. 410 y ss.

Es verdad, reconoce Helmut Kuhn, que la democracia representa la forma moderna del Estado que satisface a la naturaleza del mismo y a través de la cual el Estado se piensa de verdad a sí mismo en el horizonte de la filosofía política; pero “cuya plena realización tiene el carácter a la vez de un sumo y arriesgado experimento”. Esta doble constatación no implica, según él, una contradicción en sí misma sino el reconocimiento de lo que enseña la experiencia histórica tanto desde el punto de vista de la verificación de los hechos como desde su discernimiento intelectual y reflexión cultural².

Los tiempos no fueron siempre fáciles y propicios para el nacimiento y desarrollo del Estado democrático. Las circunstancias revolucionarias de su arranque histórico en Europa y su difusión primera por la fuerza de la expansión imperialista de la Francia de Napoleón Bonaparte, no le auspiciaron, a pesar de ser acompañada por las ideas de los “Ilustradores” franceses de la época, un éxito fácil y pronto en la sociedad europea del siglo XIX, en la que las ideas y los modelos de vida del romanticismo político restaurador ejercían una poderosa influencia cultural y espiritual. Costaba entonces asimilar plenamente el principio de la soberanía popular y la valoración constitucional de los derechos del hombre libre, igual y fraterno, no sólo en la práctica, sino también en la teoría. Cuajaban en realidad sólo muy lentamente y en medio de conflictivos avatares históricos. El sufragio, como instrumento esencial del ejercicio del derecho de cada ciudadano a participar, decidiendo, en la constitución de la comunidad política y en la elección de los titulares de la autoridad, se alcanza como derecho universal de todos los ciudadanos mayores de edad, sean hombre o mujer, sólo muy tardíamente, ya bien entrado el siglo XX. Pero donde va a tropezar fatalmente el Estado democrático, fruto del liberalismo político y doctrinal del siglo XIX —y, además, relativamente pronto—, será en “la cuestión social”. La sociedad, que surge como resultado efectivo de la revolución industrial y del orden político doctrinariamente liberal, no acaba de ser asimilada pacífica y solidariamente por el nuevo Estado constitucional. La aparición del proletariado urbano, en la que se refleja sociológicamente la clase obrera —¡los trabajadores!—, va convirtiéndose en un nuevo factor revolucionario con la finalidad expresa de derribar a lo que se percibe y califica como la sociedad burguesa y el Estado burgués.

Retornaba así a la palestra de la historia político-jurídica lo que Helmut Kuhn llama “el tipo pasional” de ejercer el poder, aún considerándose democrático, frente al “tipo racional” de su ejercicio que se configura de por sí democráticamente³. Sin embargo, la crisis le llega también a la democracia “racional”. Se mani-

² Cfr. H. Kuhn, pp. 410/411: “Vielmehr begreifen wir die Demokratie als die Reifform des seine Natur erfüllenden und sich selbst (in der politischen Philosophie) denkenden Staates. Dass aber diese seine Vollendung zugleich den Charakter eines extremen und waghalsigen Experiments hat, scheint uns im Hinblick auf alles, was wir bisher über den Staat gelernt haben, kein Widerspruch, sondern eine Bestätigung zu sein”.

³ H. Kuhn, pp. 411/412.

fiesta cada vez más patentemente en la segunda mitad del siglo XIX y llega a su culminación en el contexto político, cultural y espiritual de la I Guerra Mundial. El régimen democrático, destruido en Rusia por la revolución de los comunistas soviéticos, y, poco más tarde, por la acción revolucionaria del Fascismo en Italia y del Nacionalsocialismo en Alemania, se tambalea geopolíticamente en los demás países de la Europa continental en la primera mitad del siglo XX y cae, hecho ruinas, en la catástrofe de la II Guerra Mundial. La tesis de “la crisis del Estado” —sin ulteriores epítetos que lo califiquen— se instala en el debate político y en la ciencia y la cultura jurídico-política y sociológica que acompaña el itinerario histórico de los totalitarismos del siglo XX. Crisis que se decanta, no sin ejercer una innegable fascinación intelectual, en el estudio de Carl Schmits, *Der Begriff des Politischen* —“El concepto de lo político”⁴—. Establecer, como hace él, por la vía de la filosofía de la cultura, el esquema de la relación “amigo-enemigo” como criterio de distinción y caracterización de “lo político”, como contra-distinto de los campos de la realidad moral, estética y económica; más aún, caracterizarlo como el criterio último que lo especifica y considerarlo como la razón de ser jurídico-política que justifica al Estado, nos da la medida teórica extrema de hasta dónde había llegado en el primer tercio del siglo XX la crisis del Estado democrático liberal nacido de la Revolución Francesa, sobre todo, en su versión de Estado-Nación.

Desde el punto de vista de esta comprensión intelectual del sentido del Estado, se podía explicar con creces lo que Helmut Kuhn llamaba en su libro del año 1967 “el fallo —o el pecado— totalitario de lo político”, en el que se evidencia perfectamente la crisis del Estado liberal anterior al siglo XX⁵. Crisis no sufrida por la otra fórmula de Estado democrático inspirado también en una concepción liberal del orden político, fruto del complejo proceso político-militar de la independencia de los Estados Unidos de América; al menos no con la intensidad destructiva con la que se produce en Europa. Fórmula que se ha mantenido indemne hasta hoy mismo en sus elementos constitucionales básicos y que ha contribuido decisivamente a la estabilidad democrática de todo el mundo anglosajón, a pesar de lo dramático y costoso de su desarrollo histórico: la Guerra Civil entre los Estados del Norte y del Sur de la Unión, con el trasfondo del problema racial, agudizado por el mantenimiento de la esclavitud. ¿Habría que buscar quizá la explicación histórico-cultural del caso de la democracia americana en la aplicación positiva del principio de libertad religiosa en su sistema constitucional y en la forma pública de expresarla y de vivirla? ¿en no haber excluido de la vida pública el reconocimiento de la existencia de Dios? Sea cual sea la respuesta que se dé a esta pregunta —que suele ser afirmativa—, lo que sí parece dialécticamente inevitable es formular el mismo interrogante respecto al otro itinerario histórico del Estado democrático libe-

⁴ Carl Schmits, *Der Begriff des Politischen*, Kant-Studien Bd 38, 1933.

⁵ Cf. Helmut Kuhn, p. 447 y ss. con pp. 437-446.

ral, el europeo, a la vista de su fracaso socio-político y cultural frente a los totalitarismos del siglo XX.

La democracia liberal europea del siglo XIX se alimenta intelectualmente, con preferencia casi exclusiva, de una concepción de lo político y, consecuentemente, del Estado, sin el suelo trascendente del jusnaturalismo, no sólo del teológica y filosóficamente renovado por la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII, sino, además, del jusnaturalismo racionalista elaborado filosóficamente en el mundo de la ortodoxia luterana y calvinista al filo de la Guerra de los Treinta Años y de la Paz de Westfalia de 1641. Las teorías políticas más exitosas del siglo XIX en la fundamentación del Estado democrático decimonónico provendrían del contratualismo empírico de la filosofía social imperante en Inglaterra y, por supuesto también, de la Francia revolucionaria. Si “el estado natural” del hombre es el que se afirma en el principio “Hobessiano” del “*homo homini lupus*” y el que explica a su vez la necesidad del Estado como garante de un mínimo orden externo de paz⁶ y si, además, “el *Ethos*” político queda reducido a la salvaguardia de una serie de valores puramente pragmáticos y utilitaristas que se disciernen y deciden, primero, en el contexto de las necesidades prácticas y, luego, en base a justificaciones teóricas cada vez más alejadas de una seria perspectiva filosófica, queda muy poco espacio vital para admitir y sostener el Estado conformado libre y democráticamente. Esto ocurre, sobre todo, cuando en la historia real de la sociedad y de la comunidad política se produce una situación erizada de luchas y conflictos de todo orden, bien sean conflictos al interior de cada uno de los Estados, bien sean externos en el terreno de las relaciones de los Estados entre sí, como sucede en los conflictos bélicos. Las teorías del orden político, propuestas, por su parte, por el Idealismo filosófico inmanentista fueron incapaces, al menos en el terreno de la realidad existencial, de proporcionar un instrumental intelectual y cultural capaz de detener la perversión totalitaria del Estado en la Europa del siglo XX, quizá por el exceso lógico-formalista con que habían sido presentadas y divulgadas. Y es que, o no se salieron del marco del estéril positivismo jurídico —así le ocurrió al Neokantianismo—, o llegaron incluso a convertirse, inteligentemente manipuladas, en algunas de las teorías justificadoras de los totalitarismos, como fue el caso de los Neohegelianismos de toda especie que pulularon en las trastiendas ideológicas del Marxismo y del Nacionalsozialismo.

A la doctrina filosófico-teológica sobre la recta concepción del Estado propuesta por el Magisterio Pontificio del siglo XIX y comienzos del XX y a las versiones neotomistas —y, en general, neo-escolásticas— que la explicitaban, se las reprochó no haber comprendido —cuando no haber negado— los supuestos del Estado democrático alumbrado por el Liberalismo: se apoyaban supuestamente en un pen-

⁶ Cfr. E. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*, Freiburg–Basel–Wien 2007, pp. 110-124.

samiento anacrónico, el de la filosofía política clásica en su versión medieval y barroca. Este juicio tan crítico con el Magisterio de la Iglesia de esta época termina siendo un lugar común historiográfico, al que ceden, incluso, corrientes intelectuales y pastorales del catolicismo contemporáneo. Entrar en un análisis científico de este problema desbordaría, sin embargo, la intención y los límites obvios del presente trabajo. Sí se precisa, con todo, llamar la atención sobre la necesidad de revisar este juicio sin apasionamientos políticos y con serenidad histórica. En cualquier caso, sería históricamente injusto no reconocer al Magisterio social de la Iglesia desde León XIII hasta el Beato Juan XXIII, el Papa que concibió e inició el Concilio Vaticano II, una singular y decisiva aportación a la solución doctrinal y real de “la cuestión social” por excelencia, resultante de todo el proceso histórico de la sociedad industrial y capitalista del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, conocida también como “la cuestión obrera”.

¿Se debe admitir intelectualmente, con objetividad histórica, que se ha encontrado en la actualidad la solución real de la compleja problemática que ha aquejado al Estado democrático moderno del siglo pasado? ¿Se han superado definitivamente las graves crisis económicas, culturales y sociopolíticas que lo han conculsionado en el período histórico marcado por las dos grandes guerras mundiales? ¿Se ha logrado acertar con la respuesta ética que se necesitaba?

2. Su presente

La victoria de los Aliados sobre las Potencias del Eje (totalitarias todas ellas) abrió un nuevo capítulo, el contemporáneo, de la historia democrática del Estado, concebido —¿exclusivamente?— en la hora de su nacimiento histórico como Estado-Nación. Un objetivo ético preponderante preside esta nueva etapa político-jurídica del Estado democrático: ¡la paz! Había que evitar a toda costa que pudiera producirse en el futuro una situación de guerra generalizada como la vivida entre 1939 y 1945 en todo el mundo. Nadie duda de que el instrumento jurídico-político imprescindible para conseguir el objetivo ético del bien de la paz es el Estado libre y democrático de derecho, integrado en una comunidad internacional organizada con el propósito firme de garantizar que se cumplan las condiciones básicas para la existencia y funcionamiento correcto de un orden político libre, democrático y sometido al imperio de la ley. Nacen “las Naciones Unidas”, un organismo internacional en cuya *Carta Fundacional*, junto con la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de diciembre de 1948, se habilitan los criterios normativos para orientar y custodiar la nueva ordenación político-jurídica de cada uno de los Estados que la componen y que regirán, además, las relaciones mutuas que los vinculen mirando al bien de la comunidad internacional. La doctrina inspiradora del pensamiento y actuación de las Naciones Unidas, en este fundamental y decisivo momento de su constitución histórica, procede de una visión del hombre y de

la sociedad donde se recoge y plasma la tradición humanista, tanto la de raíces cristianas como la de inspiración laica, que no laicista. Tradición de la que vivía y se alimentaba todavía el mundo euroamericano moderno. Su influencia en las sociedades y culturas de los países de acá como de allá del Atlántico persistía; aunque no se reconociesen siempre y expresamente sus posibles presupuestos filosóficos y teológicos trascendentes y, menos, se explicitase éste reconocimiento en la forma de la aceptación del valor del derecho natural como instancia vinculante para la interpretación y desarrollo del derecho constitucional e internacional. Sí, sin embargo, implicaba la doctrina de la ONU respecto al derecho constitucional e internacional, una clara posición sobre la vigencia ético-jurídica de los derechos fundamentales del hombre y de las instituciones naturales y básicas para la sociedad —el matrimonio y la familia— como anteriores y superiores al Estado. Se propugnaba, también, una sociedad articulada libremente a través de formas asociativas y fundacionales variadas y el principio de representación mediante el reconocimiento a todo ciudadano mayor de edad del derecho al sufragio libre. Derecho esencial para la constitución democrática de la comunidad política y cuya vigencia ético-jurídica se presentaba igualmente como previa a la constitución formal del Estado democrático de derecho. En resumen: los derechos fundamentales de la persona humana y los principios de libertad social y política y solidaridad preceden, según la doctrina de las Naciones Unidas, al Estado que ha de respetarlos y promoverlos, regulando su uso únicamente en función del bien común. ¿Significa esta doctrina una nueva versión del clásico “*jus gentium*”?

Un primer y gravísimo escollo se interpone en el camino de la aceptación efectiva de este programa jurídico-político desde la misma hora fundacional de las Naciones Unidas: el sistema político de una de las grandes potencias vencedoras, la Unión Soviética, y la ideología que lo conforma y guía: el Marxismo-Leninismo. El modelo jurídico-político del Estado totalitario, adoptado por los revolucionarios rusos de 1917, se mantiene férreamente después de 1945 en todos los elementos esenciales que lo caracterizaron en sus comienzos: los referentes a su estructura legal y los que implicaban de hecho y de derecho una absorción y dominio despótico de la sociedad y de las personas individuales por el Partido y su “aparato de poder”. Se remozan algunos aspectos de su fachada exterior. Se instaura, por ejemplo, un sistema electoral, pero que funciona sólo dentro del partido político único y que es pura apariencia democrática. En definitiva, la estructura del Estado se diluye en la del Partido. La vigencia de los derechos fundamentales de la persona humana, sencillamente desaparece. La teoría de “la democracia popular”, con la que se pretende la autojustificación ética y política del sistema, sirve únicamente para enmascarar la dura y terrible realidad del régimen despótico y totalitario, impuesto por la fuerza en todos los países europeos y asiáticos situados en el área geopolítica de influencia soviética. Sin que esté ausente, sin embargo, la silenciosa y heroica resistencia de muchos de los que lo tuvieron que sufrir. Que un régimen político de esta catadura moral pudiera haber deslumbrado a personalidades, gru-

pos y dirigentes políticos del mundo libre y, sobre todo, de los nuevos Estados emergentes del “Tercer Mundo”, fruto de la generalizada descolonización de África y de Asia, llevada a cabo finalizada la contienda mundial, constituye uno de los grandes enigmas intelectuales del mundo contemporáneo.

¿Estado libre y democrático de derecho o Estado totalitario, democrático-popular? He ahí el dilema socio-político e intelectual en el que se debate la cuestión de la forma democrática de un Estado al servicio libre y solidario del hombre y del bien común a partir de la experiencia histórica de la II Guerra Mundial y de sus consecuencias. Consecuencias políticas, en primer lugar, pero también de otro orden más profundo, las que afectan a la concepción misma de lo humano: del ser del hombre y de su destino. No puede extrañar que, en esta situación, se recurriese intelectual y culturalmente al “Jusnaturalismo” para fundamentar sólidamente el Estado democrático que se aprestaba a instalarse político-jurídicamente en la generalidad de los países de la Europa libre en el curso de un nuevo proceso constitucional. El recurso al derecho natural se hace, muy pronto, usual y normal. Un Jusnaturalismo que es concebido en muchos casos a la luz de una filosofía trascendente que incluye el reconocimiento de la ley divina, y, que en otros, se le piensa desde una teoría general del derecho, configurada y vertebrada en torno a principios ético-formales y/o ético-materiales que se extraen conceptualmente o bien de la naturaleza del derecho o bien de la naturaleza misma de las cosas. En uno y otro caso se conciben estos principios con un valor ético-jurídico que antecede al orden político-jurídico positivamente establecido. La doctrina jusnaturalista del derecho viene pues a enriquecer —en una y otra formulación teórica— las perspectivas últimas de la configuración ético-jurídica del Estado, incluyendo, por otra parte, la apertura práctica a propuestas muy concretas y realistas para su renovación socio-política. Se afirman el principio de subsidiaridad en el campo de las realidades socio-culturales y religiosas, la co-participación empresarial, la idea de la economía social de mercado, etc. Lo positivo de estas propuestas cristaliza en el Estado del bienestar y en el logro de una vivencia solidaria de la sociedad. Los buenos resultados prácticos se dejan notar desde el ámbito de la familia hasta la comunidad internacional y su valoración y concreción van a dominar en gran medida el debate social y político europeo de los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Conviene notar que al estudio y profundización de la doctrina del derecho natural, tan propia de la Teología Católica, se va a sumar una rica y sugerente variedad de enfoques protestantes.

Este éxito socio-político y jurídico del Jusnaturalismo en los años primeros de la Postguerra y en los de la construcción de las sociedades del bienestar y de “los milagros económicos” europeos habría de enfrentarse, no obstante, a partir de la década de los años sesenta, con la fuerza cultural, social y política de las nuevas visiones del hombre y de la vida, propagadas por el Marxismo reformista en conjunción teórica y práctica con las versiones de un existencialismo nihilista, de moda de nuevo en influyentes sectores del mundo universitario occidental. Un cier-

to desenlace histórico de este “crítico proceso” se produce con “la revolución estudiantil” de 1968. La figura del Estado burgués se convierte otra vez en el objetivo obsesivo de la caricatura intelectual y del desprestigio cultural y político por parte de las nuevas generaciones de universitarios, nacidos después de la guerra, vacías interiormente y sin ilusiones trascendentales. Estos universitarios, que serán los protagonistas activos de la vida política de los Estados democráticos europeos en las tres últimas décadas del siglo XX, se convertirán en los defensores y protagonistas del relativismo ético, que comienza por dominar, primero, la vida personal, y que se impone luego, hasta en la misma concepción de los fundamentos del orden político y jurídico. Las consecuencias culturales y políticas no se dejan esperar. La doctrina y la praxis de los derechos fundamentales del hombre se desfigura y tambalea. Se cuestiona el derecho a la vida y el valor ético-jurídico, pre-político, de la institución del matrimonio y de la familia y se termina con la limitación del derecho a la libertad religiosa y a la libertad de expresión. Lo más preocupante, con todo, es que se abren interrogantes sobre la relación sociedad-persona-Estado que afectan a los fundamentos mismos de la comunidad política y a su legitimidad ética, puesto que se pone en cuestión la posibilidad misma de una teoría ética, universalmente válida, del orden político-jurídico y de su consiguiente aplicabilidad al derecho constitucional de cada Estado y al propio derecho de la comunidad internacional.

Agravan esta situación la aparición y uso político del terrorismo como instrumento generalizado de intervención indiscriminada en la vida de las sociedades y en las relaciones internacionales con el fin de obtener objetivos políticos muy concretos. La presencia de fundamentalismos religiosos, activos social y políticamente, coadyuvan a ensombrecer más este panorama. Al negar por autocomprensión doctrinal el principio antropológico y ético del carácter secular del Estado, y del orden jurídico-político que lo rige, alimentan la sensación de inseguridad jurídica y política que pesa hoy sobre la opinión pública y la vida ciudadana de los Estados democráticos euro-americanos. La caída del “Muro de Berlín” y el subsiguiente desplome de la Unión Soviética y de su sistema político, dentro y fuera de la URSS, habían puesto ya en evidencia, por otra parte, la actualidad de las grandes cuestiones filosófico-jurídicas y políticas planteadas en relación con los fundamentos pre-políticos de la democracia, aunque paradójicamente los hechos ocurridos parecían hablar de un triunfo del mundo occidental y de su modelo del Estado libre y democrático. El famoso encuentro-diálogo entre Jürgen Habermas-Joseph Ratzinger, el día 19 de enero del 2004 en la Academia Católica de Baviera, en torno a “Los Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho” —*Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*—, en la expresión elegida por Habermas; o a “Los Fundamentos prepolíticos, morales, de un Estado libre” —*Vorpolitische, moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*— como tituló su intervención el entonces Cardenal Joseph Ratzinger, confirió resonancia mundial a la toma intelectual de conciencia del problema.

Ambos comparten la constatación de una crisis cultural respecto a la idea de los fundamentos del Estado libre y democrático de derecho. Las divergencias planteadas al respecto en amplios e influyentes extractos de la sociedad y no en último término entre estudiosos de la filosofía y teoría general del Estado y del derecho no se pueden escamotear y son profundas. Coinciden igualmente en que una superación duradera de esta crisis precisa del discurso riguroso de la razón científica y también del que brota de la experiencia religiosa o de la experiencia de la fe. Ambos caminos deberían de cruzarse y encontrarse en los ámbitos propios de la reflexión intelectual, muy especialmente en la Universidad; pero, además, en todos aquellos espacios de comunicación donde se crea y forma la opinión pública y el consenso cultural, social y político de los ciudadanos. Para Habermas sería suficiente, en orden a iniciar y llevar a la práctica el empeño con éxito, acertar con el procedimiento correcto de un diálogo intelectualmente serio. Para Ratzinger, habría que alentarlos y conducirlo, además, con la aspiración de llegar al conocimiento objetivo de la verdad, en el marco de un diálogo sincero y respetuoso entre Fe y Razón, evitando por igual “las patologías de la razón” y “las de la religión”. Patologías bien conocidas por la historia y no ajenas al presente político, cultural y religioso de nuestro tiempo. Joseph Ratzinger insistirá en estas tesis filosófico-teológicas, referidas a una sólida consolidación ética del orden político libre y sujeto a la ley, en los dos años siguientes. Y lo haría más tarde, ya Papa, el 12 de septiembre del año 2006, de forma extraordinariamente sugestiva, en su famosa lección académica del Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, con ocasión de la visita pastoral a su tierra natal de Baviera. Lección brillante sobre “Fe, Razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones”, “*Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*”.

El Papa procede a un análisis teológico de la relación fe y razón, situándola histórica-existencialmente en el contexto vivo y preocupante de la presencia del fundamentalismo islámico en Europa y en la autolimitación epistemológica y metodológica del laicismo secularista europeo. Un laicismo para el cual el principio del acceso objetivo y científico a la verdad sólo vale y es aplicable en el plano de las ciencias empíricas. El Papa había elegido muy lúcidamente el preciso “sitio en la vida” para el planteamiento del problema: el momento en el que se pone a andar cultural y espiritualmente un nuevo siglo y un nuevo milenio. Benedicto XVI explicará más tarde, en su Magisterio ordinario y extraordinario ulterior, con llamativa insistencia, la tesis intelectual y existencial de la necesidad de la aceptación cultural y social del derecho natural. Y Habermas, aun subrayando sus distancias intelectuales con el pensamiento del Papa, continuará afirmando la necesidad teórica y práctica de contar con el fenómeno y el pensamiento religiosos para abordar con perspectivas de futuro el horizonte libre y democrático de la comunidad política⁷. Así el

⁷ Jürgen Habermas-Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i.Br. 2005; Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg-Basel-Wien 2006.

Papa, en su último Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1 de enero del presente año sobre la “Familia Humana, Comunidad de Paz”, urge el reconocimiento de “la norma moral natural como base de la norma jurídica” para la regulación justa de las relaciones interpersonales e interestatales; y Habermas sostendrá (hace pocas semanas) en la Universidad de Münster que “los tiempos en los que la filosofía opinaba que podría juzgar de la razón o de la sin-razón de la religión, han pasado” y “la tesis de que la religión ha pasado, se ha acabado”⁸.

Por todo lo dicho no puede resultar extraño la reiterada e insistente apelación del Papa a un diálogo entre pensamiento católico y pensamiento laico sobre los valores éticos últimos, que permitan asegurar en Europa el futuro del Estado libre y democrático de derecho, al menos con aquél no entregado intelectual y culturalmente a la radicalidad antiteológica. Diálogo sincero y riguroso en la búsqueda común de la verdad que no se cierra a un posible objetivo práctico inmediato: el de la formación de una conciencia social mayoritaria coincidente en los principios fundamentales e irrenunciables de la constitución y funcionamiento de la comunidad política; tratando, naturalmente, de no caer en la debilidad de subordinar las condiciones y el objeto del diálogo a la medida intelectual de una concepción puramente pragmatista del consenso socio-político, porque, de otro modo, volveríamos a sufrir los mismos o peores fracasos ideológicos que dieron al traste con el Estado liberal del siglo XIX, incapaz de sobrevivir a sus propias carencias ético-culturales en medio de las turbulencias político-sociales desencadenadas en las sociedades europeas del primer tercio del siglo XX. En cualquier caso, los riesgos de que eso pudiera suceder, serían muy grandes. No es suficiente, por tanto, recurrir a nuevas fórmulas del “*contratualismo*” político positivista de la Ilustración, históricamente tan problemáticas, aunque se revistan intelectualmente con el ropaje científico y cultural de la sociología y política empíricas contemporáneas. Es el caso de las teorías contratualistas de la justicia, tan de moda, propuestas por el famoso filósofo del derecho norteamericano, Profesor de Harvard, John Rawls. Él mismo, dudoso de la efectividad real de sus conclusiones prácticas, se ve obligado a remitirse a la buena o mala voluntad del individuo que “contrata” políticamente. La solidez real de este consenso —o contrato— socio-político vendría a depender, en último término, de factores puramente subjetivos de imposible o difícil control⁹. La cuestión, por consiguiente, que subyace hoy al planteamiento de cuál ha de ser la vía de superación de los peligros que acechan a la Democracia y al Estado libre de derecho —su fruto histórico más valioso—, es la de cómo fundamentarla éticamente. Si no es suficiente, como hemos visto, una ética relativista —expresión contradictoria en sí mis-

⁸ Mensaje de Su Santidad Benedicto XVI para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz, 1 enero 2008, Librería Editrice Vaticana, 12, Deutsche Tagespost, 2 Februar 2008, Nr. 15, Feuilleton, 9: “*Die Zeiten, da die Philosophie gemeint habe, sie könne über Vernunft und Unvernunft der Religion urteilen, seien vorbei. Die These, Religion ist vorbei ist Weg*”.

⁹ Cfr. J.M.Broekman, *Rechtsphilosophie, en: Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8, pp. 315-327; Miguel Rumayor, *Ciudadanía y Democracia en la Educación*, Pamplona 2008, p. 125 y ss.

ma— o puramente formal y si es preciso retomar los principios de una ética con contenidos y valores objetivos, accesibles a la razón —razón, no cerrada a la luz de la fe—, la doctrina del Vaticano II sobre la comunidad política es de una actualidad intelectual innegable. ¿Por qué no aprovecharla en el actual diálogo cultural y político, más allá de lo que la “ética de los valores” —la *Wertethik* de Max Scheler— pudiera ofrecernos?

III. LA DOCTRINA DEL VATICANO II SOBRE LA COMUNIDAD POLÍTICA

El Concilio Vaticano II aborda directamente el tema de la comunidad política en la Constitución Pastoral “*Gaudium et Spes*” sobre la Iglesia en el mundo actual junto a otras cuestiones estrechamente relacionadas con el orden político y que son consideradas por los Padres Conciliares como “algunos problemas urgentes”: el matrimonio y la familia, la cultura, la vida económico-social y el fomento de la paz y la promoción de la comunidad internacional de los pueblos. En el trasfondo filosófico-teológico de las enseñanzas de la “*Gaudium et Spes*” destaca, sobre todo, la doctrina de la Declaración “*Dignitatis humanae*” sobre la libertad religiosa. Doctrina que le proporciona el soporte lógico y existencial más significativo. Apenas habían transcurrido dos años desde la conclusión del Concilio Vaticano II cuando Helmut Kuhn no duda en valorar la libertad religiosa como el núcleo de la libertad personal misma, que debe ser preservada antes que ninguna otra de las libertades del hombre si se quiere evitar “la caída en el pecado totalitario del Estado”¹⁰. El profesor muniqués llega, incluso, a afirmar que el núcleo mismo de la idea de libertad lo forma “aquella libertad personal, cuyo rango superior frente a las otras libertades constituye la base para poder sostener la anteposición del mundo de la fe y de la cultura frente a lo político”¹¹.

La doctrina del Vaticano II sobre “la comunidad política” se construye, por lo demás, sobre los clásicos principios de la Filosofía y Teología del hombre y de la sociedad en su interdependencia esencial con una recta concepción del Estado. Apparentemente, nada novedoso. Los formula, no obstante, tan creativamente a la luz del criterio hermenéutico de “los signos de los tiempos”, que merece ser valorada como una renovación conceptual y terminológica evidente de la doctrina tradicional; renovación existencialmente muy sugestiva. Sus postulados éticos se presentan, por otra parte, tan claros y suficientemente concretos como para facilitar ese nuevo consen-

¹⁰ H. Kuhn, “*Die totalitäre Verfehlung des Politischen*”, p. 437 y ss.

¹¹ H. Kuhn, “*Der Kern aber ist eben jene personale Freiheit, deren Vorrang allen anderen Freiheiten gegenüber die Grundlage bildet für die Vorordnung der Glaubens- und Bildungswelt gegenüber des Politischen*”, p. 440.

so pre-político, cultural y espiritual del que tan necesitado está el Estado libre y democrático de derecho en las sociedades euro-americanas y no menos en las otras áreas geopolíticas del mundo, que no pueden mirar a un pasado cristiano, social y culturalmente significativo.

1. La distinción entre comunidad política y Estado

Al elegir la expresión “comunidad política” en vez de la de Estado para designar la forma de vida social regida por la autoridad pública y el derecho positivo en función de la realización de los valores de la justicia y de la solidaridad, el Concilio Vaticano II opera un llamativo cambio terminológico respecto al lenguaje que venía utilizando el Magisterio Pontificio de los siglos XIX y XX al referirse a la realidad socio-política. Ese Magisterio hablaba siempre de Estado. El cambio no era casual. Detrás se escondía una variación de perspectiva histórica e intelectual en la percepción de lo político, efectuada con una finalidad pastoral: la de responder mejor a lo que el propio Concilio buscaba en éste y en otros campos de la relación Iglesia-mundo: la respuesta más adecuada a las necesidades del hombre contemporáneo.

Por un lado, el Concilio tenía en cuenta la crítica a la teoría liberal del Estado-Nación como la única forma técnica-jurídicamente adecuada para la realización de la dimensión política de la existencia humana. La opinión común entre los historiadores de las ideas políticas consideraba, hacía tiempo, el Estado-Nación como un fruto socio-económico, cultural y espiritual del Renacimiento y del Barroco europeos, influidos histórico-espiritualmente de forma determinante por los hechos y las ideas de la Reforma Protestante en torno a los binomios fe-razón, libertad-pecado, Iglesia-mundo; binomios concebidos en clave de dualismo dialéctico. Para el Concilio resultaba —comprensiblemente— obligado ampliar la perspectiva histórica y doctrinal del Estado-Nación. Además, el Estado nacional se había desarrollado de hecho, en momentos muy importantes de la historia política contemporánea, bajo la fórmula ideológica de un laicismo radical, emparejado a una concepción extraordinariamente cerrada y absolutista del principio de soberanía. Principios ambos difíciles de encajar en un programa de política internacional, pensado y proyectado a la luz del imperativo ético del derecho, y ordenado a asegurar la paz mundial.

Por otra parte, en el magisterio conciliar, se daba cabida a una visión antropológica y social de la realidad subyacente al orden político más en consonancia con la verdad de lo real: la visión de cómo en la vida cotidiana el hombre necesita constantemente de sus semejantes, no sólo para alcanzar el pleno desarrollo de su personalidad, sino incluso para sobrevivir. La existencia se presenta como una compleja experiencia interpersonal de comunicación y de afirmación de bienes comunes. Esta experiencia va más allá, además, de lo que pudieran significar las palabras sociedad y socio, términos de contenido utilitarista e insuficientes para

captar todo el campo de las sutiles y profundas relaciones humanas con las que se entretreje la vida en común de las personas y de los grupos. En el fondo, la comunidad política se revela como una comunidad de vida al servicio de la realización integral de la persona humana. En este sentido es igualmente significativo que el Concilio evite utilizar la categoría de sociedad y de sociedad perfecta para la comprensión y explicación de su doctrina sobre lo específico de la realidad política. Este giro conciliar en el magisterio sociopolítico de la Iglesia no lo consideró suficiente el Prof. Oswald v. Nell-Breuning, el famoso Jesuita y Profesor de Frankfurt. En su comentario a este capítulo de la “*Gaudium et Spes*” (II Pars; Cap. IV) confiesa que hubiera deseado no sólo la renuncia terminológica a la categoría del Estado nacional soberano sino también su abandono antropológico y ético. Hubiera sido preferible, según él, establecer como forma referencial de lo político la comunidad o sociedad mundial o universal. En cualquier caso, si algo ha dejado claro la doctrina conciliar sobre la constitución y el funcionamiento de lo que hoy conocemos como Estado, es la necesidad antropológica y ética de enmarcarlo dentro de la comprensión previa de la inter-relación funcional y final de la sociedad y de la comunidad política. Dicho con otras y más concisas palabras: el Estado está y cae con su justificación ético-existencial al servicio y en función del bien común¹².

2. El Bien Común

La categoría de bien común encierra la razón de ser o causa final que proporciona la justificación ética última a la comunidad política y al Estado que la conforma jurídicamente, en todo lo que atañe a su estructuración, organización y funcionamiento jurídico-administrativo. El Concilio afirma taxativamente lo siguiente: “la comunidad política existe por aquel bien común del que obtiene su plena justificación y sentido y del que deriva su derecho primigenio y propio” (GSp 74).

En el debate en torno al concepto de bien común, mantenido vivamente entre los autores de la doctrina social católica en el siglo pasado, antes y después del Vaticano II, se distingue entre el bien común considerado como “*Eigenwert*”, como un valor que tiene consistencia real propia, es decir, como un valor en sí mismo, y como “*Dienstwert*”, como un valor al servicio de otros valores. El Concilio elige una perspectiva de síntesis cuando define el bien común como “el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las que los hombres, familias y asociaciones pueden lograr más plena y fácilmente su perfección propia” (GSp 74 con 26). Por un lado, establece una relación final y directa con el desarrollo pleno de la persona, inseparable del marco de la familia y de las asociaciones intermedias

¹² Mesnard Pierre, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVIIe Siècle*, Paris 1951; Dalmacio Negro, *Sobre el Estado en España*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires 2007; Das Zweite Vatikanische Konzil, Kommentar von Oswald v. Nell-Breuning a) Art. 73 de la “*Gaudium et Spes*”: LThK2 III, p. 517 y ss.

entre el individuo, la familia y el Estado; mientras que, por otro, al usar la expresión “conjunto de condiciones sociales” parece insinuar una dimensión objetiva propia y constitutiva del bien común, que permitiría atender a las necesidades y exigencias personales y comunitarias de las personas¹³. En cualquier caso, conclúyase el análisis antropológico y ético de la categoría de bien común como parezca más adecuado a los textos conciliares, lo que sí parece claro es que la doctrina conciliar incluye dos principios-postulados éticos básicos: el de que se salvaguarden los derechos humanos fundamentales como derechos de la persona humana universales e inviolables y el de que se mantenga el principio de subsidiaridad como postulado ético-jurídico para la recta constitución y ordenación del Estado. Sin la realización objetiva de este doble principio ético-jurídico sería imposible hablar éticamente de “bien común”.

3. Los Derechos Fundamentales

La doctrina conciliar se refiere en múltiples contextos a los derechos fundamentales del hombre, a su fundamento filosófico-teológico, a sus contenidos y a su valor ético-jurídico para la justa constitución y funcionamiento de la comunidad política, no sólo de la contemplada en la forma clásica del Estado en cuanto tal, sino también de la configurada jurídicamente como comunidad internacional.

Los derechos humanos se fundamentan, según las enseñanzas del Vaticano II, en “la excelsa dignidad que corresponde a la persona humana, ya que está por encima de todas las cosas”, como ser corporal-espiritual, imagen de Dios y llamado a la filiación divina. De ahí que haya de ser considerada como “el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales” (cfr. GSp 25-26). Los contenidos de los derechos fundamentales, tanto los conocidos como individuales como los llamados sociales y culturales, los concreta el Concilio en distintos pasajes de la “*Gaudium et Spes*” y, de forma específica y detallada, en las Declaraciones “*Dignitatis humanae*” sobre la libertad religiosa y “*Gravissimum educationis*” sobre la educación cristiana de la juventud, que definen el valor personal y social respectivamente del derecho a la libertad religiosa y del derecho a la libertad de educación. A partir de este doble derecho fundamental, intrínsecamente interdependiente a la hora de posibilitar y garantizar sociojurídicamente su traducción práctica —sin derecho a la libertad religiosa es impensable el derecho a la libertad de enseñanza y viceversa—, es como el Concilio basa y construye sistemáticamente la doctrina general sobre el valor ético-jurídico de los derechos del hombre como esenciales para la constitución del bien común y, por lo tanto, como fundamentales y anteriores a cualquier determinación

¹³ Una actualización del concepto de bien común se encuentra: Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 2005, p. 83 y ss.

jurídico-positiva relativa a la ordenación constitucional y funcional del Estado y de la Comunidad internacional. Corresponde tanto al Estado como a la Organización de las Naciones Unidas garantizar el respeto de los derechos fundamentales de la persona humana y de promoverlos, aunque bajo perspectivas y competencias formalmente diversas: *“por eso, la Iglesia, con la fuerza del Evangelio que le ha sido confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y aprecia mucho el dinamismo de este tiempo, con que se promueve por todas partes esos derechos”* (cfr. GSp 41 y 76).

La inviolabilidad y la universalidad propias de los derechos humanos fundamentales no exime a las personas, las familias y los grupos sociales de asumir los deberes que comporta su respeto en la relación de unos con otros, y, por supuesto, tampoco de las exigencias de la solidaridad generosa con las necesidades de los más débiles. El Concilio no duda en calificar de inviolables y universales no sólo los derechos de la persona humana sino también sus deberes. Llega hasta advertir expresamente que la acción e iniciativas “pro derechos humanos” “deben de impregnarse del espíritu del Evangelio y protegerse de cualquier tipo de falsa autonomía. Pues estamos sometidos a la tentación de pensar que se protegen plenamente nuestros derechos personales sólo cuando nos vemos libres de toda norma de la Ley divina. Pero, por este camino, la dignidad de la persona humana, en lugar de salvarse, peca” (GSp 41 con 26). Los derechos humanos son ciertamente inviolables, pero su ejercicio no está al margen y por encima de cualquier norma moral, ni tampoco de toda norma jurídica positiva, a la que compete la función ético-jurídica de garantizar el respeto y cumplimiento de estos derechos por parte de todos dentro del orden público justo. Lo que no significa que puedan ser negados o restringidos en sus contenidos específicos, salvo en situaciones de excepción, forzosamente transitorias, que habrán de ser superadas cuanto antes. Más aún, si ésta suspensión se prolongase indefinidamente o si se produjese una violación de los derechos fundamentales en la forma que fuese, “les es lícito —a los ciudadanos— defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de esta autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica” (GSp 74). Resumiendo: “reconózcase, respétense y promuévanse los derechos de todas las personas, familias y grupos, así como su ejercicio, juntamente con los deberes que obligan a todos los ciudadanos” (GSp 75).

Estrechamente unido al principio ético-jurídico de los derechos fundamentales de la persona humana, como parte esencial del bien común “concebido dinámicamente”, se encuentra el imperativo de la subsidiariedad a la hora de organizar la comunidad política, si bien es verdad que su concreción normativa e institucional resulta ético-jurídicamente más difícil que la de la práctica de los derechos fundamentales. El Concilio se expresa así: “los gobernantes deben procurar no poner obstáculos a los grupos familiares, sociales o culturales, los cuerpos o las instituciones intermedias y no privarlos de su acción, legítima y eficaz, la cual procuren más bien promover de buen grado y ordenadamente”. Objetivo que no se conseguirá sin la cooperación de los propios ciudadanos, no atribuyendo “a la autoridad públi-

ca demasiado poder” y no descargando en ella tareas y obligaciones que pueden y deben ser asumidas por ellos individual y/o colectivamente (GSp 75).

La relación entre el respeto debido a los derechos fundamentales de las personas y a su autonomía existencial y la intervención del Estado en función del bien común, regulada por el principio de subsidiaridad, —problema de tanta actualidad en la vida de las comunidades políticas contemporáneas— sitúan la cuestión de la autoridad o del poder dentro del organismo o configuración jurídica del Estado en un primerísimo plano de la problemática político-jurídica de hoy día. Para la doctrina conciliar se trata evidentemente de una problemática que trasciende las posibilidades hermenéuticas de las ciencias sociales, políticas y jurídicas, meramente empíricas, y que, por lo tanto, no puede ser bien discernida y resuelta en toda la complejidad y profundidad de su verdad objetiva sin el recurso intelectual y moral a la antropología y ética filosóficas y teológicas.

4. La concepción de la autoridad pública y su fundamento ético

La autoridad pública constituye el elemento estructurador básico de la comunidad política para que ésta pueda ordenarse a la consecución del bien común. Sin una autoridad que dirija las fuerzas de todos los ciudadanos y las conduzca a ese fin, la comunidad política —la sociedad— se desintegraría. El comportamiento de la autoridad en la dirección y conducción de la comunidad política ha de efectuarse, según el Vaticano II, “no mecánica ni despóticamente, sino, sobre todo, como fuerza moral que se basa en la libertad y en la conciencia de la tarea y obligaciones que ha recibido” (GSp 74).

Es competencia de los ciudadanos el determinar el régimen de la autoridad pública y la designación de los gobernantes. Ellos son como sus titulares primeros y necesarios. De los ciudadanos depende la determinación de la forma y modo jurídico en que ha de ser ejercitada; pero no su fundamento ético último. El Vaticano II renueva la enseñanza de la clásica tesis de que la existencia tanto de la autoridad pública como de la misma comunidad política, así como los elementos esenciales que las integran, vienen exigidos y precisados por la ley natural; más aún, vienen establecidos en virtud del orden querido por Dios: “la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana y por ello pertenecen al orden querido por Dios”. Es desde aquí, desde este orden ético, fundado en la ley natural, de donde se deducen los postulados ético-jurídicos fundamentales que fijan los límites y la ordenación interna de la estructura y ejercicio de la autoridad pública. Postulados que vinculan tanto a los ciudadanos en el momento de decidir libremente sobre la forma de la autoridad y sobre quienes serán sus titulares, como a éstos, sus representantes, a la hora de ejercitar la responsabilidad del gobierno de la comunidad política que les ha sido confiada.

El límite ético-jurídico, infranqueable para cualquier norma jurídica positiva, aun la de rango constitucional, es el respeto estricto y positivo de los derechos fundamentales de la persona humana, de las instituciones sociales naturales a su servicio y del principio de la subsidiaridad socio-política. Y el primer criterio normativo positivo para proceder rectamente a la ordenación constitucional de la comunidad política ha de ser el de “la posibilidad efectiva —de los ciudadanos— de participar libre y activamente en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el Gobierno del Estado, en la determinación de los campos y límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes”. El Concilio aboga abiertamente, con la finalidad de garantizar la efectividad plena del principio de representación en el ejercicio del poder político, por la implantación de “un orden jurídico positivo que establezca una conveniente división de las funciones e instituciones de la autoridad pública”, de modo que se evite el caer “en formas totalitarias o en formas dictatoriales”. Para la doctrina conciliar hay que contar, por consiguiente, entre los requisitos constitucionales de una democracia ético-jurídicamente auténtica, junto al derecho de todos los ciudadanos al sufragio libre, el del postulado normativo de la división de poderes en la estructuración interna de la autoridad política. Sin embargo, para garantizar sólidamente y preservar en toda su integridad la constitución y el funcionamiento de un régimen político libre, social y democrático de derecho, el Vaticano II renueva la doctrina clásica de que es imprescindible la aceptación previa del orden moral y, por lo tanto, de que es ineludible que la autoridad y los ciudadanos se propongan la búsqueda y realización del bien común “dentro de los límites del orden moral” (cfr. GSp 74-75). Quedan así planteados implícitamente dos problemas típicos de la historia moderna y contemporánea del Estado, a los que el Concilio, directa o indirectamente, no va a dejar sin respuesta filosófico-teológica: el problema de la soberanía popular —o política— como fundamento del orden jurídico-político del Estado y el de las relaciones Iglesia-Estado.

A la luz de lo anteriormente expuesto sobre las bases ético-jurídicas de la comunidad política y de su régimen institucional, incluido lo dicho sobre las competencias y papel insustituible del ciudadano libre en la concreta determinación jurídico-positiva de la constitución del Estado, no se puede afirmar que el conjunto de los ciudadanos —el pueblo— sea soberano absoluto respecto al ordenamiento jurídico positivo hasta el punto de que pueda disponer del derecho positivo sin sujeción ético-jurídica a lo que prescribe la ley moral, contra la que no vale ético-jurídicamente la apelación al argumento de la mayoría parlamentaria como instancia jurídica última. Frente a las exigencias ético-jurídicas derivadas de los derechos fundamentales de la persona humana y de las instituciones naturales, vinculadas intrínsecamente a su desarrollo y a su realización natural, como son, por ejemplo, el matrimonio y la familia, no se puede invocar el poder o principio socio-jurídico de la soberanía popular. Más aún, según el Concilio Vaticano II, no es posible éticamente utilizar el principio de la soberanía popular de modo absoluto en el establecimiento y en la regulación de las relaciones de los Estados entre sí. Todo el

capítulo V de la II Parte de la “*Gaudium et Spes*” sobre “el fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos” significa todo un alegato en pro de la limitación jurídico-positiva del principio de la soberanía estatal en beneficio del establecimiento de una autoridad internacional que vele, simultánea e interdependientemente, por la observancia universal de los derechos humanos y por la conservación de la paz mundial, valiéndose de los recursos de poder jurídico-político efectivo pertinentes, sin excluir el poder judicial y policial. Naturalmente, tampoco la comunidad internacional goza de una soberanía absoluta frente al poder moral.

Por lo que respecta a la aportación del Concilio Vaticano II al planteamiento del problema de las relaciones Iglesia-Estado y a los cauces teóricos y prácticos para su solución en la actualidad, especialmente en Europa, si bien hay que decir que no abandona el terreno conceptual clásico conocido por su historia más inmediata, sí ofrece nuevas perspectivas eclesiológicas y socio-jurídicas y contiene una contribución sugerente para la actual teoría general y/o la doctrina filosófico-teológica sobre el Estado.

5. La relación Iglesia-Comunidad Política

El Vaticano II introduce en el planteamiento magisterial del problema una perspectiva hasta ese momento conceptualmente novedosa: la de la libertad religiosa¹⁴. En el derecho de las personas a la libertad religiosa y en el de las instituciones y realidades asociativas en las que por su propia naturaleza se expresa y ejercita este derecho, hace descansar la doctrina conciliar el fundamento ético-jurídico de las relaciones Iglesia-Comunidad política y/o Estado. El derecho a la libertad religiosa, como lo contempla y explica la Declaración “*Dignitatis Humanae*”, incluye no sólo los aspectos individuales y privados de su ejercicio sino también los sociales y públicos. Se trata de un derecho fundamental de la persona humana que, visto y comprendido en la integridad de sus contenidos, debe garantizar, social y públicamente, la libertad para la práctica positiva de la religión, de tal forma que ni pueda quedar reducido al campo de las habituales y conocidas expresiones culturales, doctrinales y catequéticas, etc., del fenómeno religioso, ni al ámbito privado de la persona individual, de la familia y de los círculos de íntima amistad. El derecho a practicar libremente la religión conlleva, consiguientemente, por su propia naturaleza, el de poder ejercitarlo también en los ámbitos de la educación, de la cultura y de la acción social. Sólo admite un límite ético-jurídico: el del justo “orden público”. Noción discutida, que el Concilio entiende como “tutela eficaz” de este y otros derechos fundamentales “a favor de todos los ciudadanos y la pacífica armonización de éstos”, conforme al orden moral objetivo, procurando “la ordena-

¹⁴ Cfr. Gerardo del Pozo, *La Iglesia y la libertad religiosa*, Madrid 2007.

da convivencia en la auténtica justicia y la necesaria custodia de la moralidad pública (DH. 7 con 2-6 y 8).

Desde este punto de partida filosófico-teológico del derecho a la libertad religiosa, desarrolla el Concilio luego la recta concepción de las mutuas relaciones entre la Iglesia y el Estado, que las va a hacer girar en torno a las dos clásicas tesis, bien conocidas, de que “la comunidad política y la Iglesia son entre sí independientes y autónomas en su propio campo” y de que, puesto que “ambas, aunque por distinto título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres”, realizarán este servicio “tanto más eficazmente en bien de todos cuanto procuren mejor una sana cooperación entra ambas, teniendo en cuenta también las circunstancias de lugar y tiempo” (cfr. GSp 76). Lo que el Concilio entiende por “propio campo”, al delimitar las competencias y responsabilidades respectivas de la Iglesia y el Estado, no se aparta, a primera vista, de la clásica distinción de “las materias” o aspectos conocidos y descritos por los tratadistas del derecho público eclesiástico como específicamente religiosos —el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica, la enseñanza de la propia doctrina, el culto, las obras de caridad...—, propios de la Iglesia, y de los calificados como “las materias” típicamente político-jurídicas —el ejercicio del poder civil: legislativo, judicial y administrativo; la seguridad jurídica, la defensa, la economía...—, propias del Estado. La novedad radica en el enfoque conceptual y terminológico con que el Concilio trata el problema. Abandona, en primer lugar, la formulación de “materia mixta” al calificar jurídicamente los tradicionales temas del matrimonio y familia, de la educación y de los servicios sociales, y, en segundo lugar, no hace uso explícito de la conocida fórmula de “*la ratio peccati*” para justificar la intervención pastoral de la Iglesia en los llamados “asuntos temporales”, tan típica del Derecho Público Eclesiástico desde la Ilustración hasta el Concilio Vaticano II. Sí, en cambio, define la responsabilidad y función de la Iglesia en su relación con la moderna comunidad política con una expresión inédita: la de ser el “signo y salvaguarda de la trascendencia de la persona humana”. La “*Gaudium et Spes*” tiene muy en cuenta la realidad sociopolítica que ofrece hoy el Estado a cualquier observador jurista o sociólogo, la de un Estado que interviene en todos los asuntos que afectan a la existencia de las personas, que domina la sociedad y la regula exhaustivamente con su derecho.

El Concilio precisa la forma concreta de asumir esta misión por parte de la Iglesia a través de una doble vía canónico-pastoral: la de sus fieles que, “guiados por la conciencia cristiana”, deben de implicarse en la vida pública al servicio del bien común a la luz de la visión cristiana de la vida y del mundo y bajo su personal responsabilidad de ciudadanos, individual y colectivamente ejercida; y la de la Jerarquía o la de la Iglesia como realidad institucional. Desde la óptica institucional, la Iglesia, “en razón de su función y de su competencia, no se confunde de ningún modo con la comunidad política y no está ligada a ningún sistema político” y tampoco “pone su esperanza en privilegios otorgados por la autoridad civil...”.

Sin embargo, “la Iglesia debe poder, siempre y en todo lugar, predicar la fe con verdadera libertad, enseñar su doctrina social, ejercer sin impedimentos su tarea entre los hombres y emitir un juicio moral sobre cosas que afectan al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas”, aplicando para ello “todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempo y condiciones”. Cree así la Iglesia prestar una contribución valiosa a la salud moral de la sociedad y a la consecución de la paz (cfr. GSp 76, con 41–45).

CONCLUSIÓN. EL FUNDAMENTO ÉTICO DE LA COMUNIDAD POLÍTICA Y DEL ESTADO

La doctrina del Vaticano II, adoptando y manejando el criterio hermenéutico de “el sitio en la vida” del Estado contemporáneo, renueva la tesis de que el Estado y/o la comunidad política, junto con la autoridad que la vertebra, se fundamentan en un orden de realidades y postulados morales trascendentes de acuerdo con la tradición filosófico-teológica de la ley y del derecho naturales. El hombre no es el señor absoluto del orden político con capacidad ético-jurídica para determinar a su antojo los aspectos fundamentales de su constitución y funcionamiento. Su poder, el poder del hombre, no está por encima del orden ético o moral objetivo al constituir y organizar jurídicamente la comunidad política: ésta no está “a su disposición”. En el poder político, sea cual sea su forma y grado de expresión, y sin excluir el de su forma primera de la soberanía popular, no radica la última instancia del derecho, la que establece la medida ética última de la justicia y de la solidaridad para la consecución del verdadero bien común. ¿Se seguiría acaso de este principio ético-jurídico, así formulado, lógicamente, la necesidad del explícito reconocimiento de Dios como autor de la ley moral natural? ¿como Creador y Redentor del hombre? Rudolph Karl Bultmann afirmaba ante la crisis del Estado contemporáneo y desde la experiencia de la II Guerra Mundial: “*ein unchristlicher Staat ist grundsätzlich möglich aber kein atheistischer Staat*”: “un Estado no cristiano es en principio posible, no, sin embargo, un Estado ateo”¹⁵.

Una última conclusión sí se impone al finalizar esta reflexión: un Estado que se niegue a reconocer positivamente el derecho a la libertad religiosa, no es ética-jurídicamente legítimo; más aún, no sería compatible con los principios ético-jurídicos de un Estado libre, social y democrático de derecho. Y, desde luego, sea cual sea la hipótesis político-jurídica con la cual se quiera afrontar el futuro del Esta-

¹⁵ Citado en J. Ratzinger, *Europa-Verpflichtendes Erbe für die Christen*, München 1979.

do democrático de derecho, el camino del diálogo social, cultural y político, insoslayable para asentar sólidamente sus bases morales y jurídicas, no puede pasar de largo ante la dimensión trascendente de la persona humana y su referencia a Dios. Cualquier vía de pensamiento cultural y político que pretenda olvidarla y orillarla, no será capaz de impedir “las patologías de la razón” y “las patologías de la religión” que hoy tanto nos inquietan¹⁶.

¹⁶ Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft*, p. 28 y ss.