

Ética y cristianismo

PARA UNA FUNDAMENTACION DE LA ETICA SOCIAL CRISTIANA Y SU DEMARCAACION EN EL AMBITO DE LO PUBLICO

Con las reflexiones siguientes me propongo acercarme al problema de la necesidad apremiante en nuestro tiempo de fundamentar una ética social cristiana que, instalada en el ámbito de lo público, pueda dar sentido a la presencia de los cristianos en la sociedad contemporánea. Esta fundamentación sólo podrá hacerse razonablemente, si se tiene bien en cuenta la distinción operada por la modernidad entre Estado y sociedad; entendiendo ésta última como el ámbito natural de lo público, allí donde se protagoniza la historia cotidiana de la libertad. En contra de algunas de las corrientes de la moderna teología política, que estiman innecesaria la mediación ética de la práctica política de los cristianos¹, entiendo yo, por mi parte, que es ineludible una función mediadora de la ética en esta práctica después de la Ilustración, si es que no se quieren prolongar los ecos del pasado del Occidente pre-ilustrado.

La reflexión comenzará con una aproximación breve al giro de la moral operado en nuestros días, que nos sirva de punto de partida, para pasar enseguida al análisis de las posibilidades que puede ofrecer una ética social hermenéuticamente fundada desde la fe; teniendo bien en cuenta la doble modalidad de planteamiento que se da en el cristianismo occidental a este respecto, según se atienda a la tradición católica o protestante del mismo. Pasaré después a una consideración del ejercicio del poder público por parte del Estado en cuanto árbitro de la convivencia social, con el objeto de delimitar sus fronteras de ope-

1. Sobre este punto cf. mi libro *Razón política de la fe cristiana*. Un estudio histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe, Salamanca 1976, particularmente las pp. 64-66.

ratividad; lo que hará posible dar por válida toda recuperación, postulada en nuestro tiempo con un vigor inusitado, de la autonomía de lo social frente a la gestión pública por parte del propio Estado.

I

EL GIRO DE LA MORAL EN NUESTRO TIEMPO

1. LA CONSTATACIÓN DEL CAMBIO

Que la moral ha girado espectacularmente en nuestro tiempo es sociológicamente algo evidente. Este giro ha traído consigo una desorientación entre los cristianos formados según unos cánones morales que hoy aparecen como absolutamente inútiles en circunstancias diversas². Una y otra vez vemos reiterarse los eslóganes del desconcierto ético: «Nada hay seguro», «todo es relativo», «sólo la justicia es importante», «al fin, han caído los tabúes», «basta el prójimo como criterio», etc.

Si hiciéramos un análisis sociológico del problema (bastaría con un simple sondeo de opiniones), constataríamos en cualquier momento este sentir dispar y desorientado. Con todo, hay actitudes y comportamientos, conductas y modos de proceder que no eran antes comunes a los cristianos, salvo excepciones mal vistas, o quizá tímidamente admitidas, que han pasado hoy a ser usuales en amplios estratos socioculturales en que se hallan los cristianos, mientras siguen siendo extraños en otros, mirados aún con recelo. Desde el II Concilio Vaticano determinadas actitudes se han hecho cada vez más pregnantes entre los católicos, si bien estas actitudes se hallan con frecuencia en dependencia de la vividura sociocultural en la que se mueven: tradición cultural con su jerarquía de valores propia, sistema político imperante, clase socioeconómica a la que se pertenece, etc.

A un nivel general diríamos, pues, que la óptica moral o ética de los cristianos ha experimentado en los últimos lustros el deterioro de la normatividad tradicional y el fluir transfuga de las conductas, al tiempo que la extensión de determinadas pautas y criterios de compor-

2. W. OELLMÜLLER, *Zur Rekonstruktion unserer historisch vorgegebenen Handlungsbedingungen, Wozu noch Geschichte?*, obra colectiva editada por el mismo Oelmüller (Munich 1977).

tamiento que han ido encontrando paso en las colectividades de herencia cristiana occidental. Se observan así frentes de problemática en los que la actitud global de los cristianos, apenas contenida por las declaraciones del Magisterio eclesiástico, parece resistirse a los planteamientos de moralidad que determinan algunas situaciones canónicas en la actualidad, tales como las que se refieren a la indisolubilidad matrimonial y el divorcio, o que determinan pautas de conducta en temas como las relaciones prematrimoniales, el aborto o la participación de los cristianos en la lucha armada contra las violaciones institucionales de los derechos de los pueblos y de las personas³, por referirme a urgencias inmediatas en la conciencia de amplios sectores creyentes. Hoy son cada vez más los cristianos que se resisten o que están en desacuerdo con las posiciones oficiales del Magisterio eclesiástico, si no tanto a nivel de los principios, sí por lo que a su vigencia en el marco de una sociedad pluralista se refiere. Piénsese, sobre todo, en la decidida voluntad de muchos de militar y llevar al poder a ideologías que hasta el presente han representado una amenaza para la pervivencia de la fe.

Nos encontramos sumergidos en una espiral del cambio ético que, sin duda, es correlativo —y se ha dicho hasta la saciedad— a una crisis de valores. Un cambio que ha alcanzado a reflejarse en la práctica sacramental de los cristianos que han abandonado la misma praxis penitencial conformada desde el siglo IX por la vigencia de la penitencia tarifada impuesta por el monacato irlandés en Occidente.

2. UN CORRIMIENTO DE PERSPECTIVAS, ORIGEN Y MOTOR DEL CAMBIO

Cabe, entonces, preguntarse por el cambio en sí; esto es, por su contenido, porque de la respuesta dependerá la modalidad de la fundamentación que hagamos de la ética social en la actualidad. Nada puede hacerse con acierto si se ignora, a este respecto, el significado y alcance

3. Sobre esta problemática, cf. en particular G. G. GRISEZ, *El aborto, mitos, realidades y argumentos*, Salamanca 1972; P. SPORKEN, *Medicina y ética en discusión*, Estella 1973; G. CAPRILE, *Non uccidere. Il magistero della Chiesa sull'aborto*, Roma 1973; B. FORCANO, *El aborto. Está en juego la vida del hombre*, Madrid 1975; R. METZ-J. SCHLICK (y otros), *Matrimonio y divorcio*, Salamanca 1974; F. BÜCKLE-M. VIDAL-J. KÖHNE, *Sexualidad prematrimonial*, Salamanca 1973. Sobre el problema de la revolución y la violencia, cf. mi libro citado en nota 1, pp. 223-28: amplia bibliografía.

del cambio efectuado. El contenido del cambio viene determinado por el corrimiento de perspectivas operado en los años que van desde el comienzo de la segunda mitad del siglo hasta ahora. Naturalmente, es preciso tener en cuenta que este corrimiento de perspectivas no se produce de forma sincrónica ni en todas las sociedades ni en los estratos o capas de una misma sociedad. Por lo general el cambio sociocultural siempre antecede al cambio religioso y al mismo cambio político. El que esto sea así explica hechos histórico-espirituales tan significativos como que las sociedades orientales hayan pasado y estén pasando, al igual que está sucediendo en el Tercer Mundo, colonizado prácticamente hasta hace veinte años a nivel político, en tan bruscas convulsiones de plena Edad Media (o desde situaciones de prehistoria) a un esquema de sociedad moderno de corte occidental, cuyos patrones podemos encontrar reflejados en el modernísimo Japón de nuestros días, como proceso concluido, y en la China postmaoista como proceso inconcluso. Particularmente agudo es el caso de Africa, donde el paso de una sociedad patriarcal y de estructura tribal a una sociedad moderna ha agudizado las contradicciones de las jóvenes repúblicas negras. Análisis aparte exigiría el caso de la América Ibérica, dado el cambio cultural operado con la conquista y la posterior dependencia socioeconómica de aquellas repúblicas. Todo esto sin olvidar que la superposición de progreso y retroceso a este respecto no es ni siquiera uniforme en ámbitos culturales en cierta medida homogéneos. Tal es el caso, refiriéndonos a Europa, de los totalitarismos de los años treinta y su posterior prolongación en algunos de los países europeos.

Todo esto es preciso tenerlo bien en cuenta, si no queremos olvidar que la Iglesia ha visto configurar su estructura ética y jurídica (sin olvidar siempre su inevitable referencia intencional al Nuevo Testamento) según los imperativos de las sociedades donde ha echado raíces hasta configurar ella, a su vez, dichas sociedades. Así planteado el problema, podemos señalar, de modo meramente indicativo, algunos corrimientos de perspectivas operados en la sociedad, que han desempeñado un importante papel en el cambio de la sensibilidad ética de nuestro tiempo. Entre otros señalemos:

a) El desmoronamiento de una sociedad autoritaria tanto en su cúspide, en el Estado, como en su constitución básica, cual es la familia, jerárquicamente organizada y de cariz fuertemente piramidal. En esta sociedad, la autoridad legitimada por la religión como directamente procedente de Dios, se ha visto desideologizada y enfrentada a los mo-

ernos planteamientos de carácter democrático⁴, según los cuales la fuente verdadera del poder y de la autoridad, en función de la organización social, es el pueblo o la colectividad, fuente del derecho y de las leyes. Lo que no implica sin más que Dios haya de ser desplazado en principio, ya que Dios puede seguir estando tras la misma colectividad.

b) El descubrimiento del imperativo de los derechos humanos, trabajosamente conquistados por la modernidad, y que responde al libre ejercicio que la persona puede hacer de estos derechos sin verse entorpecida en el mismo por poderes estatales o religiosos de ningún orden⁵. Conviene no olvidar aquí que fue el cristianismo el primer movimiento revolucionador de la conciencia que apostó por la persona y por la subjetividad, enfrentando al hombre con la ineludible tarea de decidirse ante Dios y ante el prójimo, en o contra la fe. Al desvelar el significado teológico de la vida humana y el misterio del hombre como interlocutor de Dios, el cristianismo, que esbozó la antropología teológica de la *imago Dei* llevándola hasta la filiación divina, sentó las bases de la inviolabilidad e intangibilidad de la persona, algo difícilmente imaginable al margen de la tradición judeocristiana, de la tradición bíblica.

c) El descubrimiento del carácter solidario de la humanidad y de la responsabilidad recíproca de los hombres frente a la suerte de unos y de otros. Correlativamente ha cobrado relevancia la desideologización de las estructuras socioeconómicas, religiosamente justificadas en el pasado, que dividen a los hombres en pobres y ricos, gobernantes y gobernados. Descubrimiento éste que ha traído consigo la toma de conciencia de la lucha de clases y de la corresponsabilidad ética de la humanidad frente al progreso. Tampoco por lo que se refiere a este punto puede ser olvidado el Evangelio. Jesús proclamó la igualdad de los hombres ante Dios y es proverbial su prohibición de llamar a nadie jefe en sus diversas acepciones (Mc 12, 38-39; Mt 23, 7-12; Lc 20, 46).

d) A estos corrimientos de perspectivas obedece asimismo el paso consiguiente de un objetivismo ético-jurídico al subjetivismo de la valoración de la moralidad de las conductas, pues tras el realce de la

4. Por lo que se refiere al problema de la familia es de particular interés la obra colectiva de M. HORKHEIMER-E. FROM-T. PARSONS, *La familia*, Barcelona 1978.

5. Cf. R. SCHNUR (ed.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964.

función de la conciencia se ha hecho imperativo el discernimiento existencial de la práctica moral, pasando de una moral de hechos a una moral de actitudes. Todo lo cual ha contribuido a descalificar las viejas tablas de pecados, si es que éstas han de asumirse en su desnuda objetividad.

Son estos corrimientos, pues, de perspectivas los que explican el giro de la moral en nuestro tiempo. Podríamos seguir señalando algunos más, pero creo que con estos he tocado suficientemente las motivaciones del cambio, por lo que parece ya oportuno pasar a considerar las posibilidades que puede ofrecer una ética social hermenéuticamente fundada desde la fe; pues, cumplida la función de introducir la reflexión, una mayor extensión en este punto obedecería mejor a un trabajo de orden sociológico, cosa que no es mi objetivo.

II

CONDUCTA MORAL Y CRISTIANISMO

1. CONCIENCIA Y MORALIDAD

La llegada del cristianismo aportó al hombre una profundización en sí mismo decisiva para el alcance ético de la conducta. Jesús dijo a la samaritana: «Ha llegado la hora, y es ésta, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, pues tales son los adoradores que el Padre busca. Dios es espíritu, y los que le adoran han de adorarle en espíritu y en verdad» (Jn 4, 23-24). El hombre redimido se coloca ante Dios en espíritu y en verdad. Esta es la actitud del adorador verdadero, que desde el fondo de sí mismo, ubicado en su conciencia, se deja guiar por el Espíritu que mora en él. Si, como afirma Pablo, el hombre nuevo es templo del Espíritu Santo, su actitud ética debe ser motivada por una profundización en la fe como obra del Espíritu a través de los valores del espíritu.

Para el cristiano, en efecto, no puede haber conflicto entre una actitud ética psicológica subjetiva y una moral objetiva que se funda en la Revelación. Es más, como dice Lepp, una auténtica moral enraizada en la religión debe ser psicológica al mismo tiempo⁶. Para el

6. I. LEPP, *La nueva moral*, Buenos Aires 1964. Cf. también H. STENGER, *Fe y madurez personal. Reflexiones de psicología religiosa y pastoral*, Salamanca 1968. Sobre el problema del discutible enraizamiento religioso de la ética, véase el re-

cristianismo toda la moralidad se encuentra polarizada en la conciencia, lugar en el que se dan cita la intencionalidad que caracteriza la interioridad de la moralidad cristiana, por una parte, y el objetivismo de la norma como presentado a la iluminación de la conciencia, por otra. Por esta razón es la conciencia el lugar de donde dimana toda norma de rectitud interior, previamente asumida en la subjetividad la objetividad de la norma. Sin conciencia no hay rectitud ni pureza de intención ni normatividad objetiva, sino mero automatismo o imposición objetivista. La conciencia es en el hombre el lugar de encuentro con el propio yo, con lo otro de la alteridad y con la trascendencia de Dios, pues en ella se halla dada al hombre la posibilidad de toda valoración, que precede a cualquier decisión que ha sido mediada en la luz interior de la misma conciencia⁷.

Cualquier enciclopedia distingue tradicionalmente dos planos de la conciencia, en los artículos dedicados a su esclarecimiento⁸. Un primer plano de la conciencia es aquel que determina la *experiencia subjetiva* de los valores morales y su obligatoriedad consiguiente. El otro viene dado por la conciencia misma tomada en sentido propio, en cuanto es la «función actual de la decisión personal moral». En este segundo sentido la conciencia se manifiesta en el darse cuenta de no querer corresponder o no haber correspondido a un deber moral en la acción u omisión. Dos son, señala clásicamente Stelzenberger, las manifestaciones de la conciencia en este sentido: a) la conciencia *antecedente*, que

ciente estudio monográfico de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*, Madrid 1977, con abundante bibliografía sobre el problema en sí mismo en pp. 333-35.

7. Además de tener aquí en cuenta la *Crítica de la razón práctica* y, en particular el capítulo tercero de *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, de I. Kant, no debe perderse de vista la reflexión de Max Scheler a este respecto sobre la evidenciación del «yo extraño» o tú: cf. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Berna 1974, 209-258. Para Kant la libertad del albedrío constituye la característica de la autonomía de la decisión ética de la conciencia, ya que reside en ella el principio de toda actuación humana racionalmente normativizada. Cf. asimismo W. OELMÜLLER (ed.), *Materialien zur Normendiskussion*, 3 vv.: 1. *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Paderborn 1978; 2. *Normenbegründung-Normendurchsetzung*, Paderborn 1978; 3. *Normen und Geschichte*, Paderborn 1979. Una obra con interesantes colaboraciones de K. O. Apel, J. Habermas, F. Kambartel, H. Krings, H. Lübke, O. Marquard, W. Oelmüller y J. Rüsen.

8. Cf. J. STELZENBERGER, *Conciencia*, en CFT I (1966) 234-245; E. WOLF, *Gewissen*, en RGG II (1958, 3. ed.) 1550-57; E. SCHICK-R. HOFMANN-H. HÄFNER, *Gewissen*, en LThK III (1959, 2.ª ed.) 859-867; J. SPLETT, *Conciencia*, en SM 1 (1972) 850-854; R. HOFMANN, *Conciencia moral*, en SM 1 (1972) 856-864.

presenta el deber moral de una manera imperiosa antes de llevar a cabo la acción. Invita a la lealtad para con los valores morales, previene de la amenaza a la persona que se seguiría del incumplimiento del deber y exhorta a la elección insistentemente del valor personal. b) La conciencia *consiguiente*, que o bien, como «buena conciencia», aprueba y alaba la elección tomada y acompaña con una experiencia agradable la decisión recta; o bien, como «mala conciencia», descubre la falta contra la escala subjetiva de los valores, la violación contra una ley esencial interior y una equivocada realización del sentido del mundo, provoca un fuerte sentido de disgusto y de sufrimiento, desaprobando la decisión.

Si hemos dicho que la conciencia es el lugar del encuentro, por ser norma de moralidad que antecede y sigue a nuestros actos, del hombre consigo mismo, en la conciencia aprueba o desestima una u otra jerarquía de valores el hombre que en ella descubre su condición espiritual. En la conciencia la alteridad deviene para el hombre ocasión de apertura del propio yo o de repliegue sobre sí; y en la conciencia se reconoce el hombre, salvo voluntad explícita de acallamiento de su voz, comprometido afirmativa o negativamente ante su propia dependencia religiosa de la Trascendencia.

Agustín y Buenaventura, así como la tradición escolar que los enlaza a ambos, veían en la conciencia la más profunda *scintilla animae*, el poder más profundo del hombre, donde es dirigido y motivado por el *ordo amoris*. Aunque la tradición escolar tomista vea en la conciencia la *posibilidad de discernir* lo que es bueno, Tomás de Aquino juzgaba el *judicium practicum* de la conciencia como un acto no sólo del entendimiento, sino también de la voluntad y del corazón del hombre. En nuestros días B. Häring ha visto en la conciencia la unidad radical de las facultades del hombre, porque es en la conciencia donde se hace la integración de la personalidad humana⁹.

9. Cf. J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, Paderborn 1959; P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1946, 3.^a ed.; G. SIEWERTH, *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954; E. GILSON, *Filosofía de san Buenaventura*, Bilbao 1948; J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Toulouse 1961. A propósito de B. Häring véase su colaboración en la obra colectiva *Renovación de la teología moral*, Madrid 1967.

2. CONCIENCIA MORAL Y CRISTIANISMO

Podemos preguntarnos ahora: ¿cuál es la relación que la conciencia dice al cristianismo en cuanto conciencia moral? Pregunta inevitable, si es que hemos de hacer descansar la dimensión social de la moralidad cristiana sobre el respeto a la conciencia misma normativizada desde los valores evangélicos. Digamos que en la conciencia el hombre se siente en cuanto redimido llamado al amor; de aquí que la formación de la conciencia en su más hondo significado de *sindéresis* no sea sólo una ayuda para formar un juicio maduro, sino que significa asimismo el comunicar la gran realidad del verdadero amor por medio de la propia actitud total. Por tanto, normada por el Evangelio, la conciencia se convierte en el lugar de la audición de la llamada al ejercicio del amor, que en términos éticos se traduce no en imperativo categórico para hacer el bien, sino en invitación a rebasar la norma para recuperarla en la misma superación. Y es justamente en esta superación de la norma donde acontece la afirmación de la ley como condición inexcusable, dada la historicidad del hombre, de la práctica del amor. En este sentido, no fundamenta la ley el imperativo de la conciencia, sino que la ley es fundada desde la llamada al ejercicio del amor que acontece en la conciencia afectada por el anuncio del Evangelio, que nunca es un imperativo ético, sino vocación religiosa. El momento ético se recupera en la conciencia cristiana como mediación inevitable de la vocación religiosa, dada la condición presente, histórica, de la realidad humana. Cabe, pues, que sentemos algunos puntos a este respecto:

a) En primer lugar, la conciencia cristiana debe estar dispuesta a ser confrontada con el Evangelio. Pablo escribía a los Efesios: «Si en un tiempo fuisteis tinieblas, ahora sois hijos de la luz; se os exige que andeis como hijos de la luz» (Ef 5, 8). Esto requiere *vigilancia* para las oportunidades presentes. La vigilancia es virtud típicamente cristiana. En ella se le va al cristiano el estar o no abierto al *kairós* de gracia como «conocimiento amoroso de las necesidades presentes del prójimo y de la comunidad». Los cristianos han de ser instruidos en la vigilancia para la captación del «momento de gracia», pues el Espíritu de Dios sopla donde quiere, y nadie sabe de dónde viene ni adónde va, lo mismo que el viento (Jn 3, 8).

b) Para la ética precristiana la *prudencia* fue entendida como «sentido de lo real», caso del aristotelismo y del estoicismo. Para el exis-

tencialismo cristiano la prudencia realiza la aplicación de los principios generales a los casos particulares. Agustín y Tomás de Aquino han visto en la virtud de la prudencia el amor itinerante que espera y lucha por lograr el fin de acuerdo con la realidad viva, vinculada siempre al kairós como virtud escatológica; porque la moral del kairós cierra la puerta a todo planteamiento egoísta y autónomo, al tiempo que exige pleno desprendimiento de sí, evitando la negligencia en hacer el bien (Ef 5, 6; Ga 6, 9; Col 4, 5).

c) El cristianismo considera, además, la libertad, desde la cual surge la voluntad de confrontación con el Evangelio de toda conciencia moral, que hace de la ética el lugar de mediación de la vivencia de la fe, bajo la única ley por la que se rige: el *amor*. Para el cristiano no existe otra norma de moralidad que la caridad, pues en ella es donde se resume todo el mensaje evangélico (cf. Rom 13, 8). De aquí que todas las estructuras, desde las litúrgicas hasta las sociales y económicas hayan de fundarse en el amor al tiempo que sirven de vehículo a su ejercicio, pues es el amor el que constituye la Iglesia como comunidad viva en Cristo vivo (cf. Jn 15).

La Iglesia, si ha de ser considerada desde su propia autocomprensión como sacramento de la unidad del género humano¹⁰, ha de serlo en virtud de su condición de ámbito de y para el amor. En ella todo reviste un carácter comunitario, una proyección social, porque el amor tiende a la comunión desde su propia normatividad en la libertad, según el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento la ley se concentraba en la normatividad de la exterioridad; en el Nuevo Testamento la caridad, única ley deslegalizada, abarca, abrazándola, toda la vida del cristiano. La Teología Moral no enseña, pues, una obediencia de esclavos ni de servidumbre a las leyes que rigen las relaciones humanas, ni siquiera a las que rigen las relaciones del hombre con Dios, sino una obediencia emanada de la experiencia de la filiación que ve en la ley un sacramento del amor. Por eso la comunidad eclesial, embrión utópico de la comunión del Reino, no puede ser simplemente una yuxtaposición del yo al tú. En ella Cristo predica a Cristo y Cristo ama a Cristo, por lo que no puede haber tensiones entre Cristo y Cristo (1 Cor 12).

d) Si, como decimos la ley del amor es el marco de la libertad para el ejercicio ético del creyente, éste sabe que la libertad que posee

10. *Lumen gentium* 1.

la posee en Cristo; por tanto, la posee como participada. El cristiano sabe que no puede ser libre sino en la total dependencia, recibiendo de Dios tanto la respuesta a su oferta de gracia como la posibilidad de que acontezca con éxito. En la medida en que el cristiano participa en la vida de Cristo se encuentra consigo mismo, se hace verdadero y la verdad le hace *libre* (Jn 8, 31-32). La perspectiva cristiana no es la de ganar ante todo mi propio yo (Mc 8, 35). La preocupación es Dios y el prójimo como tarea en una actitud existencial de estar ante las cosas con agradecimiento (Sal 115). De aquí que la actitud principal del cristiano sea la actitud teologal, aquella que de verdad le identifica. El cristiano vive el amparo de las virtudes teologales¹¹.

e) Si hubiera, entonces, que señalar algunas características capaces de diferenciar los criterios teológico-hermenéuticos que determinan la presencia del misterio cristiano en la normatividad ética que define la conducta del creyente se podrían muy bien señalar las siguientes: 1) la moral cristiana es, ante todo, una respuesta responsable a la oferta evangélica de gracia, ya que el misterio cristiano, que en la praxis ética queda mediado en toda conducta, es una participación (¡ahí el sentido de la respuesta!) en el destino y suerte de Cristo, arquetipo utópico de toda intencionalidad de comportamiento. Tras esta afirmación se esconde el *sentido misterioso-litúrgico* de la moralidad cristiana que traduce a términos existenciales el contenido cúltil de misterio de Cristo. 2) Dios nos toma en serio en nuestra singularidad personal. El hombre tiene una importancia eterna ante Dios¹². Sin ser necesarios, toda vez que somos insustituibles en nuestra singularidad, cada uno de los hombres es objeto de la oferta del Evangelio y sujeto de su aceptación. De ahí que nada pueda hacerse contra quien se niega a entrar en el proyecto de Dios, ni siquiera en nombre de este proyecto. Esto pone de relieve el sinsentido de todo esfuerzo de operar salvación para el hombre a su margen o contra su deseo explícito de marginarse de la salvación. Se trata de afirmar aquí el *inevitable personalismo ético* que debe regir cualquier proyecto de alcance social, salvo costos humanos que acabarían por desdeñar la voluntad liberadora de dicho proyecto. De aquí que ningún fin justifique jamás los medios, cuando de operar contra la negatividad histórica se trata. 3) Pero la persona

11. Cf. a este respecto el reciente artículo de R. BLÁZQUEZ, *Una pregunta necesaria: ¿quién es un cristiano?*, en *Communio* 1 (1979) 39-52.

12. K. RAHNER, *Antropología*, en *SM* 1 (1972) 286-296.

no está aislada. Es persona-en-el-mundo y persona-con-los-demás-hombres. De ahí que la realización moral del misterio cristiano tienda a la integración de la persona en la realidad social y aún cósmica de la comunidad humana. Es decir, el personalismo que define una ética de inspiración cristiana es un personalismo de corte *comunitario*, tendente a la afirmación en la alteridad, que determina la realidad humana de la proximidad como condición de éxito personal.

Por eso, una vez definido así el marco hermenéutico de la presencia del ethos cristiano en la praxis del comportamiento, podemos preguntarnos ahora por las perspectivas teológicas de una ética social cristiana tendente a pacificar la dialéctica tensión que se establece entre los dos momentos, antecedente y consiguiente, de la conciencia como criterio último de moralidad; atendiendo sobre todo a la dificultad que siempre se le ha presentado al cristianismo de tradición católica por parte de la Reforma de establecer unos criterios, que respondan satisfactoriamente de una ética social cristiana razonablemente fundada sobre la fe y mediada a un tiempo en la razón y en su autonomía.

III

PERSPECTIVAS TEOLOGICAS DE UNA ETICA SOCIAL CRISTIANA

1. LA CRÍTICA PROTESTANTE A LA MORAL CATÓLICA

El teólogo reformado Rogerio Mehl dice, con razón, que para Tomás de Aquino, artífice de la cristianización de la ética aristotélica, «toda moral reside en el movimiento de la criatura racional hacia Dios. La finalidad de este movimiento es la salvación, que constituye el fin último de la criatura racional, y ese fin último es la visión intuitiva de Dios. La moral es, pues, ese movimiento ascendente de la criatura racional hacia el Creador y la contemplación del Creador constituye el equivalente de lo que las morales de la antigüedad llamaban el Soberano Bien». De este modo «siendo el fin último el ser, una acción es buena en la medida en que participa en el ser, en la medida en que tiene en ella una perfección que la conforma con el ser. El mal moral no es más que una ausencia del grado de ser y de perfección, es decir, santo Tomás no reconoce la realidad positiva del pecado»¹³.

13. R. MEHL, *Ética católica y ética protestante*, Barcelona 1973, 32-33.

Tomás de Aquino estudia, en efecto, el fin del hombre así como los actos humanos en la I-II, qq. 1-114 y allí establece que el principio de la moralidad es Dios mismo, actuando en el hombre tanto por su ley como por su gracia (qq. 90-114). Según el planteamiento de Tomás los medios por los que el hombre llega a la consecución de su fin son las obras morales, en las que desempeña una función de discernimiento e iluminación de la razón la inteligencia, ayudada y sostenida por la voluntad y, en particular, por la libertad. La interpretación de Mehl es correcta, pero ¿qué pretende decir el teólogo reformado? Pues que, según la correcta interpretación del mismo Grabmann¹⁴, con la cual se muestra de acuerdo Mehl, en Tomás se da «una vinculación profunda entre moralidad y salvación, puesto que la visión intuitiva de Dios constituye la salvación y es el fin propio de la moralidad», por lo cual (y ¡aquí la observación crítica de Mehl!) «se comprende que a partir de ahí el campo quedara abierto para una doctrina de la salvación por las obras, aunque santo Tomás no hubiese enseñado jamás esta doctrina». En definitiva, que «la moral tomista no toma su punto de partida de la vida nueva a la que el hombre accede por la justificación. Se enraiza en una antropología en la que el hombre por naturaleza está ordenado al ser»¹⁵.

¿Qué se desprende de esta observación crítica de Mehl frente a Tomás de Aquino, y sobre todo frente a la posterior evolución de la moral católica? La alternativa es clara, atendiendo al enfoque hamartiológico de la Reforma, y a la hora de plantear una fundamentación teológica de una ética social, no queda otro camino que el que parte del reconocimiento previo de la realidad positiva del pecado. No se olvide que esto es lo que tiende a poner de relieve Mehl frente a Tomás, a quien hace la observación de no prestar atención a la positividad del pecado por hallarse anclado en la consideración metafísica del mismo. Para la Reforma (y este fue uno de sus principios constitutivos en orden a determinar una ética social cristiana) no hay otra ética social posible que la que se fundamenta sobre el *derecho del prójimo* salvaguardado por la ley (que estructura el orden familiar y el del Estado) en razón del pecado y, atendiendo a la normatividad calvi-

14. M. GRABMANN, *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Munich 1949. Hay traducción española, Barcelona 1930.

15. *L. c.*, 35-36.

nista, en virtud del positivismo divino mediado cristocéntricamente¹⁶. Con lo cual se cierra el paso a cualquier intento de fundamentar una ética social cristiana desde la razón y en virtud de la misma, sin que por ello se renuncie a la hermenéutica teológica que, operando desde la fe, es fuente de inspiración de la misma praxis ética regida por la razón.

Mehl asegura que la entidad de la ética cristiana ha de situarse en la doctrina de la justificación y acusa a la moral católica de semi-pelagianismo y legalismo porque pretendde hacer de la ética una condición de la fe, ya que para el catolicismo es la observancia de la ley la que asegura la salvación como consecución del fin último mediante actos adecuados a la naturaleza coadyuvada por la sobrenaturaleza. En el fondo, dice Mehl tocando ya fondo, en la moral católica «no hay un vínculo orgánico entre la moral y la fe»; y añade, incluso, que la misma libertad humana queda predeterminada, salvo en lo que sea posible mantenerla (caso de los actos indiferentes o de los consejos evangélicos), ordenada al fin racional de la misma naturaleza coadyuvada por la gracia, todo lo cual destruye, según el teólogo reformado, en alguna medida el libro albedrío, porque para el catolicismo el libre albedrío tiene su raíz en la razón que propone a la voluntad los objetos de su esfuerzo y los motivos de su acción. La libertad deja de ser la libertad de la fe, se trata de la libertad que confiere la *mensura rationis*, con lo que la ética deja de ser una ética de la libertad, al tiempo que la *obediencia* pasa a ser la *virtud cívica* por antonomasia, la virtud social¹⁷. Si además, como hemos dicho, la conciencia es la norma última de la moralidad, «la conciencia —cita Mehl el *Catéchisme à l'usage des Diocèses de France* editado en Bourges en 1938, tratando de identificar la moral católica— es nuestra razón cuando nos dice que hay que hacer esto porque es el bien; y hay que evitar lo

16. Cf. W. STEINMÜLLER, *Evangelische Rechtstheologie. Zwei-Reiche-Lehre, Christokratie, Gnadenrecht*, Colonia-Granz 1968; E. WOLF, *Recht des Nächstens. Ein rechtstheologischer Entwurf*, Francfort 1960; E. WOLF, *Trinitarische oder christologische Begründung des Rechtes?*, en H. DOMBOIS (ed.), *Recht und Institution*, Witten 1956, 22 ss.; *Zum protestantischen Rechtsdenken*, en *Peregrinatio II*, Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und Sozialethik, Munich 1965, 191 ss.

17. R. MEHL, *l. c.*, 42-45. Cf. a este respecto E. KÄSEMANN, *Römer 13. in unserer Generation*, en *ZThK* 56 (1959) 316-76; *Id.*, *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13*, en *Exegetische Besinnungen und Versuche II*, Gotinga 1964, 204 ss.; P. MEINHOLD, *Römer 13. Obrigkeit, Widerstand, Revolution, Krieg*, Stuttgart 1960.

otro porque es el mal». La conciencia se vincula así a una ética de lo político que se asienta según nuestro autor sobre los puntos siguientes: 1) la vida cristiana se define por la sumisión a la ley de Dios y, por consiguiente, a la autoridad que la representa. 2) Ley natural y ley revelada son complementarias. 3) Dios como juez retribuye a los hombres según sus méritos. 4) La razón en cuanto receptáculo de la ley universal es motor de la vida moral.

La moral asentada así sobre tales principios ninguna referencia diría a Cristo, estando ausentes de ella dos dimensiones que Mehl estima fundamentales en toda ética cristiana, cuales son la relación personal del fiel con Dios, distinta de la puramente jurídica «entre una ley y un sujeto de obediencia», y la relación interpersonal¹⁸.

2. MORAL CATÓLICA Y RACIONALIDAD

No hay ningún inconveniente en conceder de entrada toda la razón a Mehl, siempre que por moral católica se identifiquen los manuales neoescolásticos que han marcado toda una época del estudio de la moral hipotecado en el legalismo y en la casuística. Por lo general uno tiene siempre, o quizá con frecuencia excesiva, la impresión de que gran parte de los autores protestantes trabajan, siempre que han de tipificar el catolicismo, con los esquemas neoescolares, contra los cuales arremetió ya el modernismo, si bien fracasó en su empeño, y posteriormente la nueva teología, habiendo sido desplazados hace lustros. Hoy las confluencias entre la posición protestante y la posición católica a este respecto distan menos en la práctica que en la cosmovisión, en el planteamiento de fondo; y sobre este planteamiento de fondo es sobre el que quisiéramos definirnos aquí. Estimo que es en el planteamiento de fondo donde persisten las diferencias. Y también Mehl lo cree así, apuntando al problema capital: la manera de entender la relación dialéctica entre el natural y el sobrenatural. Mehl trabaja con el esquema dualista de la superposición de la sobrenaturaleza a la naturaleza que tipificó Troeltsch en su sociología de los grupos y de las iglesias cristianas¹⁹. Según este esquema Cristo no intervendría en el fundamento de la vida moral, sino en la garantía de los mandamientos de la Iglesia, a los que confiere un carácter absoluto que por sí mismos

18. R. MEHL, l. c., 45-46.

19. Cf. E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften 1, Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga 1922; Aalen 1965.

no tienen. Pero, ¿se puede sostener una tesis así sobre la tradición católica después del *Surnaturel* y de *Le mystère du surnaturel* de E. de Lubac, después de los estudios de Alfaro y de los indudables aciertos de Carlos Rahner? ²⁰. El concepto de naturaleza pura acuñado por una de las líneas tradicionales de la Escolástica como el tomismo representado por Cayetano en particular no autoriza, después de las investigaciones de la historia de la teología, a mantener una visión parcializada del problema de la relación entre el natural y el sobrenatural; si bien el problema para Mehl reside en el mismo pensamiento de Tomás y en su ética de la realización natural del ser. Esto es lo que Mehl no puede aceptar, dado su talante barthiano y su calvinismo operante en el fondo de sus concepciones. Porque, ¿cómo se puede argüir que Cristo no interviene en el fundamento de la vida moral, si, toda vez que se renuncia al concepto de naturaleza pura, la finalización sobrenatural del hombre aparece como tal para un cristiano en virtud de la revelación de Cristo, aunque pueda también un pagano operar en las mismas categorías, si bien restando a la fe lo que el cristiano le atribuye? Es decir, el pensamiento de Tomás de Aquino al cristianizar a Aristóteles no obstaculiza la consideración cristológica del punto de partida antropológico. En Cristo ha sido el hombre creado y finalizado, en el despliegue de sus propias potencialidades, a la visión de Dios, no aconteciendo el despliegue de estas potencialidades de la «naturaleza» (¡creada en Cristo!) sino en virtud de la gracia de Dios, triunfante sólo por la justificación del pecador en Cristo y por él. No se trata de que la sobrenaturaleza «coadyuve» con la naturaleza, se trata de afirmar la finalización sobrenatural ya de la misma naturaleza, que sólo llega a ser concientizada por la fe en el fuero interno del creyente. Esta consideración cristológica del pensamiento de Tomás la que permite con legitimidad una *mensura rationis* de la conducta ética del creyente, capaz de tender desde ella un puente al no creyente haciendo posible un acuerdo de convivencia.

20. Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris 1946; Id., *El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1970; J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano*, Madrid 1952; K. RAHNER, *Naturaleza y gracia*, en *Escritos de Teología* IV, 215-144; Id., *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, en *Escritos* I, 327-50; Id., *Orden sobrenatural*, en SM 6 (1976) 389-96; Id., *Existenciario, existencial*, en SM 3 (1973) 66-68 (II, Aplicación teológica); J. ALFARO, *Naturaleza*, en SM 4 (1973) 867-75; Id., *Naturaleza y gracia*, en SM 4 882-92.

Al referirme a la necesaria confrontación que ha de darse entre ética y cristianismo en toda moral católica, no siendo la ética sino la mediación de los principios evangélicos en la praxis social, he procurado señalar el personalismo ético comunitario que emana de esta confrontación y que define la misma moral católica de la convivencia. Una tal confrontación en nada lesiona la racionalidad de la práctica social tendente a desarrollar la naturaleza comunitaria del hombre y no sólo a bloquear como quería Martín Lutero el alcance y los efectos del pecado. Más aún, el mismo ejercicio de la racionalidad aparece de este modo mensurado a su vez por la afirmación de lo humano que encontramos en el mensaje evangélico; porque, como dice la *Gaudium et spes* del II Concilio Vaticano, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado, el cual quiso participar de la vida social humana sometiéndose al *pathos* propio de ésta²¹. Mehl dice, a este respecto, que la constitución conciliar renunció voluntariamente a utilizar argumentos de derecho natural, y que toda la antropología que el documento utiliza quiere ser rigurosamente escrituaria, con el ánimo de hacer posible el diálogo con la Reforma; pero Mehl no deja de reconocer que hoy la misma Reforma se encuentra dividida por lo que afecta al problema del derecho natural y de la teología natural, muy a pesar del mismo Carlos Barth, quien, como dice Bouillard, y Mehl lo reconoce, utiliza en ocasiones conceptos sociológicamente emanados de las estructuras permanentes del hombre y no de la palabra de Dios.

Y esto, a pesar de que Barth repudie «enérgicamente la noción de derecho natural», por parecerle que «se enraiza en la noción de revelación natural», tan combatida por el teólogo calvinista de la *Dogmática Eclesial*²². Queda, pues, por resolver el rechazo tan drástico de la ética de fines de Tomás de Aquino; y este rechazo bien podría modificarse si se deja de considerar como tal la relación del natural y del sobrenatural desde el esquema dualista descrito por Troeltsch, que determinaría socialmente la ética política del catolicismo, peligrosamente amenazada por la tentación teocrática.

21. *Gaudium et spes*, 22. 32.

22. R. MEHL, *l. c.*, 69-71. Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, Paris 1957. Sobre la posición de Carlos Barth ante el problema del derecho natural, véase el estudio de A. OSUNA, *Derecho Natural y moral cristiana*. Estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados, Salamanca 1978.

Un diálogo que tenga en cuenta tanto las oportunas modificaciones operadas en las últimas décadas en el seno de la moral católica, que ha venido esforzándose por reincorporar la moral a una teología de la gracia²³, si se presta al mismo tiempo la atención debida a la moderna investigación de la historia de la teología a propósito de la naturaleza pura, según lo ya indicado; un diálogo así avizorado entre el catolicismo y la Reforma dará los resultados apetecidos. Por mi parte al plantear el problema de la relación entre moral y cristianismo he querido dejar bien claras las cosas, y creo que se puede recoger el pensamiento de Tomás y su ética de los fines en un planteamiento de una moral social que queriéndose cristiana no renuncie a la racionalidad. La ética civil como ética de la racionalidad no tiene necesariamente que ser desplazada por una *ética confesional de la proximidad* que quisiera evitar ver a la Iglesia colocada «a remolque del Estado pagano», al ver cómo ésta se sirve del derecho natural o de su positividad ética equivalente, tal como esta ética de la proximidad es formulada por el protestantismo. La «ley del prójimo» como respuesta a la justificación, y sólo como tal fundamento de una ética civil hipoteca a ésta en la religión y priva de motivos toda conducta ética marginal a la fe. Mas no sólo esto, una ética civil así hipotecada no cumple otra función salvífica que la de *preparar la predicación evangélica* según quiere Carlos Barth. Si como ensayo o parábola del Reino (en el mejor de los casos) la sociedad civil se halla regida por la ley del prójimo *ratione peccati*, como acentuaba Lutero, y *ratione evangelii nuntiandi*, como insiste Barth, ¿dónde queda aquella autonomía buscada por la Reforma para lo temporal? Sea cual sea la relación intrínseca que el derecho natural diga a la ética de Tomás de Aquino²⁴, ni siquiera la disputa hoy vigente acerca de la legitimidad del derecho natural como base de una ética civil disminuye el alcance de la ética de los fines como ética de la racionalidad en el marco del diálogo entre cristianos y humanistas. Ahora bien, una hipoteca de la ética civil en la religión sólo con dificultad podrá abrirse camino en este diálogo.

En los corrimientos de perspectivas señalados al comienzo de estas reflexiones aludíamos a la actual vigencia de los derechos humanos; pues bien, fundar toda la reflexión teológica sobre la doctrina de la

23. Cosa que reconoce explícitamente MEHL, *l. c.*, 49-50.

24. Cf. J. TH. C. ARNTZ, *Concepto de derecho natural dentro del tomismo*, en F. BÖCKLE (y otros autores), *El derecho natural*, Barcelona 1971, 82-112; también A. G. M. VAN MELSEN, *Naturaleza y moral (ib., 59-81)*.

imagen y la de la justificación, como gusta hacer el protestantismo, olvidando una consideración unitaria, más allá del dualismo ya indicado, del hombre histórico-salvíficamente llamado por Dios a la vida eterna, además de hipotecar, como digo, la ética en la religión, hace de la posible fundamentación religiosa de la ética, que sostiene siempre la fe, un callejón sin salida para toda otra consideración teológica de la ética civil que no sea la escriturística²⁵. Esto me parece que es preterir el hecho concreto y constatable de que el Nuevo Testamento no ofrece posibilidades reales para la fundamentación de una ética social en el marco de nuestras necesidades actuales. Su consideración histórico-providencial, lejos del yusnaturalismo, por una parte, y del positivismo ético de nuestros días, por otra, atiende, más bien, a circunstancias que la comunidad primera vivió y se vio obligada a resolver, y hoy puede servirnos sólo de pauta indicativa.

En este sentido uno de los problemas que hoy más nos preocupan en el marco de una ética civil es, sin duda, el de la deshumanización del poder del Estado, con todas las funciones que hoy acapara su ejercicio; y, sobre todo, si tenemos en cuenta que, a este respecto, la doctrina social de la Iglesia, en cuanto expresión de una sociología cristiana que se esfuerza por ser compatible con la modernidad, está siendo fuertemente impugnada como no solvente, por carecer la Iglesia de un modelo de sociedad determinado. ¿Qué puede decirse a este propósito, atendiendo a cuanto aquí va dicho y dando por insuficiente una consideración histórico providencial del Estado según el modelo del Nuevo Testamento?²⁶.

25. Cf. K. BARTH, *Justificación y derecho* (1938), en Id., *Comunidad cristiana y comunidad civil*, Madrid-Barcelona 1976, 9-77; H. GERBER, *Die Idee des Staates in der neuen evangelischen theologischen Ethik*, Berlin 1930; G. HILLERDAL, *Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik*, Gotinga 1955; W. SCHWEITZER, *Der entmythologisierte Staat. Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen*, Gütersloh 1968.

26. Además de las referencias bibliográficas de la precedente nota 17, véase también G. SCHARFFENORTH, *Römer 13. in der Geschichte des politischen Denkens. Ein Beitrag zur Klärung der politischen Traditionen in Deutschland seit dem 15. Jahrhundert*, Heidelberg 1964; R. WALKER, *Studie zu Römer 13, 1-7*, Munich 1966; E. WOLF, *Politischer Gottesdienst. Theologische Bemerkungen zu Römer 13*, en G. KRESTSCHMER-B. LOHSE (eds.), *Ecclesia und res publica*, Gotinga 1961, 51-63; W. SCHWEITZER, *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament*, Munich 1949; E. WOLF, *Die Königsherrschaft Christi und der Staat*, en *Königsherrschaft Christi* (en colaboración), Munich 1958, 20-61; O. CULLMANN, *El Estado en el Nuevo Testamento*, Madrid 1966; H. SCHLIER, *El Estado en el*

IV

HUMANIZACION Y DESHUMANIZACION DEL PODER
DEL ESTADO1. APROXIMACIÓN A UNA TEORÍA DEL ESTADO²⁷

Es sabido que la primera expresión que designa la realidad política del Estado procede del vocablo italiano *stato* (orden, estado, situación). Desde el siglo xv el término comenzó a utilizarse en Francia para designar la comunidad política, siendo incorporado por la literatura alemana de la *Aufklärung*, hasta ser, finalmente, utilizado con el actual contenido semántico por la ciencia jurídica y política desde el siglo xix. El término designa semánticamente hoy la comunidad política organizada como sistema originario de soberanía, en vistas a la consecución y realización de la entidad social del ser humano. Un contenido semántico expresado aproximativamente en la antigüedad clásica por los términos *polis*, *monarjé*, *res publica* e *imperium*, y que necesita ser concretado y delimitado.

a) *Esencia y elementos del Estado*

Hans Peters dice que a la significación actual del vocablo Estado, que entiende su realidad como organización comprensiva de dominio en cuanto expresión de la soberanía de una sociedad humana, no se ha llegado sino mediante los análisis histórico-fenomenológicos que se han venido sucediendo, y bajo la consideración teológica de los mismos en el curso de la historia de la humanidad, particularmente en los tiempos modernos. Así, pues, a la determinación de lo que el Estado es o lo que por él se entiende al menos de forma genética, y por delimitación negativa, se ha llegado en confrontación con la consideración teológica

Nuevo Testamento, en *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Madrid 1970.

27. R. COSTE, *Las comunidades políticas*, Barcelona 1971; O. H. VON DER GABLENTZ, *Introducción a la ciencia política*, Barcelona 1974. Véase asimismo el vocablo *Staat* (Estado) en StL VII (Freiburg 1962, 6.ª ed.) 520-63; ESL (Stuttgart 1954, 4.ª ed.) 1180-89; RGG VI (1962, 3.ª ed.) 291-305; EStL (Stuttgart-Berlin 1966) 2114-65; EKL III (Gotinga 1959) 1105-13; LThK IX (1964, 2.ª ed.) 992-98; CFT II (Madrid 1966) 37-55; SM II (Barcelona 1972) 865-80; MyDPolítica 3 (Madrid 1975) 24-32.

del mismo. Aquí se nos plantea justamente la relación que el Estado dice a una conciencia cristiana normativizada desde el Evangelio y referida al mismo tiempo al hecho jurídico positivo que el Estado representa.

Si lo que define la realidad del Estado es lo mancomún o colectivo, el Estado debe buscar realizar los intereses reales o supuestos de todos los mancomunados en el interior de una delimitación geográfica que configura la mancomunidad, al tiempo que perseguir su conservación y fortalecer su existencia. Por todo lo cual el Estado postula su primacía por encima de las demás sociedades organizadas dentro del mismo territorio en el que se configura el Estado. El Estado se diferencia, de esta forma, de otras sociedades, organizaciones o asociaciones, limitadas o no territorialmente, cuyas metas son diferentes de las del Estado; por ejemplo, las Iglesias, las sociedades económicas, recreativas o culturales, así como también se distingue de la misma comunidad humana en tanto que no organizada, esto es, en cuanto sociedad.

Se puede decir, pues, que *estatalidad* presupone, por consiguiente, pueblo, territorio y ejercicio del dominio de la soberanía sin que éste emane de ningún otro poder. El poder y la autoridad del Estado como sistema de dominio es originario. Lo que lleva a considerar políticamente el Estado como un sistema de poder que se autolegitima a la luz de sus propias funciones, con vistas a la misma comunidad política que lo constituye. Por eso a la hora de considerar la entidad del Estado no puede perderse de vista que éste es, ante todo, un *fenómeno social* dentro de la humanidad civilizada. El Estado está organizado dentro de la sociedad y en su relación con ella experimenta la evolución de sus diversas formas, que nunca deben ser confundidas con la realidad del Estado en cuanto tal. Frente a Platón, Aristóteles distinguió ya varias formas de Estado y de gobierno, así como varias formas de constitución. Las raíces del pensamiento occidental sobre el Estado arrancan de la filosofía griega, que sienta las bases para una teoría del Estado de tipo racional y concepción yusnaturalista.

A la luz de esta tradición greco-occidental el Estado aparece como una «criatura natural», como sistema orgánico de unión comparable a un organismo natural; ya que el Estado encuentra su fundamentación en la naturaleza misma del hombre como ser social, y legitima su existencia en la necesidad de organización de esta comunidad natural que es la sociedad, la cual no puede sin organizarse alcanzar el cumplimiento

de aquellas metas exigidas por la naturaleza social del hombre: el bien común y la paz social interior y exterior.

En una concepción de este género el Estado dice una relación directa a la ley natural como determinante de la justicia y de su cumplimiento. En este sentido, en contra de lo que creía Aristóteles, Séneca y Cicerón, quien influyó poderosamente sobre Agustín, entienden que la esencia del Estado se apoya sobre la igualdad de la naturaleza humana determinante de la ley como reguladora de la *res publica*. Sólo atendiendo a esta concepción yusnaturalista del Estado ha entendido la tradición occidental que la consideración *política* del mismo le asigna una práctica pública del poder tendente a la consecución de metas que representen el bien común y la paz social; al tiempo que una práctica *jurídica* que lo configura como estado de derecho dotado de personalidad jurídica.

Para el cristiano el problema se presenta a la hora de preguntar por la esencia de un Estado concebido de forma meramente jurídico-positiva, marginal a cualquier soporte ontológico del mismo, porque es justamente aquí donde se plantea para una ética social que se inspire en el Evangelio la problematicidad del ejercicio del poder por parte del Estado.

b) *El Estado y el poder*

A la hora de considerar el poder del Estado como poder originario, Tomás de Aquino pretendía que aquel principio jurídico romano según el cual *voluntas principis legis habet vigorem* fuera arrancado a la mera positividad del fenómeno Estado en cuanto tal, aunque esta positividad sea teológicamente sancionada. Para Tomás la fuerza de la ley, que persigue el bien común y la paz, no estriba en la voluntad de quien detenta el poder, sino en el orden justo del que la ley es expresión²⁸. Esta se debe, pues, a la racionalidad de que es portadora, es decir, al contenido humanizador de su postulado y vigencia social. Son los objetivos determinados por la esencia social del hombre los que deben configurar el poder y la autoridad del Estado, ya que dichos objetivos dimanen de las necesidades de esta esencia social del hombre que postula el Estado como organización de dominio. Cuando el Estado abandona la demarcación de su ejercicio del poder más allá de la racionalidad, acorde con la esencia de la comunidad humana, el Estado se

28. S. Th. I-II, q. 57. 94. 96.

deshumaniza y pierde toda su razón de ser. El problema para un cristiano sigue siendo el mismo ya se trate de definir el ejercicio de la autoridad del Estado por la *voluntas regis* o por la misma *voluntas populi* siempre que esta *voluntas* se enajene más allá de lo que racionalmente determina la esencia de lo humano.

Ciertamente el poder del Estado es indivisible y único, pues al hablar de la triple división de poderes (legislar, ejecutar, juzgar) no se quiere expresar una división de los poderes estatales, sino indicar propiamente las diversas funciones y canalizaciones del único poder y autoridad del Estado. Ahora bien, esta división de poderes es la que garantiza el ejercicio racional del poder, siempre y cuando éste responda, en su condición de poder originario e indivisible, no a la legitimidad soberana de su ejercicio como criterio absoluto de su contenido ético, sino a la legitimidad de su mismo contenido como expresión de la condición social del fenómeno humano, éticamente determinado por la racionalidad que caracteriza precisamente su ejercicio soberano. Pues mientras la legitimidad de la soberanía del poder estatal es discutida por la ciencia jurídica (legitimidad en la antigüedad de las dinastías, legitimidad de la revolución, legitimidad de un régimen surgido de la violencia, etc.), la legitimidad ética del poder del Estado es la que determina el tránsito de un Estado concebido meramente desde el «pacto estatal» a un Estado concebido como Estado de derecho; y éste se halla hoy determinado por el respeto y la vigencia de los derechos humanos como contenido jurídico positivo de cuanto la experiencia histórica conviene en caracterizar como bien común, contenido sin duda secularizado de lo que en otros tiempos tuvo legitimidad de derecho natural, un derecho, por lo demás, siempre impregnado por la sensibilidad de la fe cristiana por lo que a la tradición occidental se refiere. Sea cual sea la postura que hoy se mantenga ante la vigencia y entidad del derecho natural, son los llamados derechos humanos el marco determinante de la racionalidad del ejercicio de todo poder estatal²⁹.

29. Cf. PH. DELHAYE, *Permanence du droit naturel*, Lovaina 1960; E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort 1961; F. BÖCKLE-E. W. BÖCKENFORDE (eds.), *Naturrecht in der Kritik*, Maguncia 1973; W. MAIHOFER (ed.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, Darmstadt 1962; J. DAVID, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*, Colonia 1967. Sobre la fundamentación teológica de los derechos humanos en el marco de la tradición reformada, véase J. M. LOCHMANN-J. MOLTSMANN (ed.), *Gottes Recht und Menschenrechte*. Studien und Empfehlungen des reformierten Weltbundes, Neukirchen 1976. El problema sigue siendo el de su lectura racional, aun dando por supuesta la secularización del soporte teológico

Cabe, pues, que preguntemos, finalmente, por aquellos criterios básicos en función de los cuales se puede hablar de una humanización o deshumanización del poder estatal, en virtud de la constante referencia de éste al fenómeno social que legitima su ejercicio, y cuya esencia define el ámbito de una ética social del Estado no hipotecada en la religión y, sin embargo, permeable a su consideración teológica.

2. CRITERIOS PARA UNA DELIMITACIÓN DE LA AUTORIDAD COERCITIVA DEL ESTADO

Teniendo en cuenta que la autoridad coercitiva del Estado es comprensiva de todos los poderes del mismo sobre los individuos y las comunidades o asociaciones interiores al cuerpo estatal, en lo que al arbitrio del bien común y a la consecución de la paz pública se refiere, parece oportuno afrontar los criterios siguientes como delimitación de la frontera de humanización y deshumanización del poder estatal.

a) Por lo que se refiere a la relación entre Estado e individuo, hay que afirmar que en el marco de una ética social de inspiración cristiana la persona humana es en sí misma objetivo de toda gestión pública, no supeditada, por tanto, a ninguna hipóstasis estatal. La actitud de Sócrates no tiene cabida en la mentalidad cristiana. Nunca el Estado puede exigir el sacrificio de la persona para la afirmación en sí mismo del Estado. Por eso en lo que afecta a la relación entre Estado e individuo sólo puede servir de criterio directivo el libre ejercicio de los derechos humanos en el ámbito de las libertades democráticas. Es de particular significación señalar aquí la problemática planteada por el libre ejercicio del principio de libertad religiosa.

El Estado carece, en este sentido, de cualquier competencia en lo que a la expresión y formación de la conciencia religiosa de los individuos se refiere. A él sólo compete armonizar este derecho inalienable de la persona humana y de las colectividades interiores al cuerpo del Estado bajo el principio del bien común y de la paz pública; porque el ejercicio de la libertad de religión no puede ser asimilado al patrimonio meramente cultural de las colectividades.

de estos derechos humanos, y justamente ahí es donde parece encontrar su justificación una cierta formulación del derecho natural como marco de la racionalidad. Téngase aquí en cuenta la citada monografía de A. Osuna en precedente nota 22.

Por lo que hace a la hora de situar el problema aquí apuntado a nivel de las relaciones entre Estado moderno e iglesias cristianas, dado que comunidad religiosa (en cuanto iglesia cristiana) y comunidad civil no coinciden, siempre que se mantenga el principio de confesionalidad religiosa del Estado por encima del principio de libertad religiosa queda, en cierta medida, que puede llegar a ser gravísima en determinadas circunstancias, violado el último. Mas bien, como acertadamente dice Carlos Barth, la ausencia de toda demonización por parte del Estado se mide por la posibilidad que éste otorga siempre a las iglesias para la predicación del Evangelio al garantizar en el seno de las sociedades la paz pública. Aunque el planteamiento de la incidencia de la gracia sobre la historia tal como lo entiende Barth no me parece del todo aceptable por la foraneidad de la gracia respecto a la historia que se da en su manera de entender las cosas, la imagen que Barth emplea para indicar la relación de ambas comunidades, la imagen de los círculos concéntricos, es realmente acertada³⁰.

Pueden darse situaciones históricas en que el libre ejercicio de los derechos del hombre o de las libertades democráticas pueda verse limitado en aras del bien común y de la misma paz social. Nunca podrán, sin embargo, ser limitados aquellos derechos que hacen referencia a la integridad personal, ni aquellos otros que defienden la inviolabilidad de la conciencia. Toda actuación por parte del Estado en contra demoniza satánicamente esta institución social. Por otra parte, dichas actuaciones, que no pueden dejar de ser nunca excepcionales y transitorias, no pueden tampoco, bajo ningún pretexto o motivación ideológica, prolongarse más allá de un plazo racional, y nunca podrán ser constitucionalizadas, salvo flagrante delito de lesa persona y totalitarismo. Cuando tal acontece el Estado se convierte en el más temible poder deshumanizador de la convivencia y de la paz sociales.

b) La relación que se establece entre el Estado y las comunidades o asociaciones comprendidas geográficamente en su ámbito de dominio, ya sean de nivel nacional o internacional, se halla sometida al principio de *subsidiariedad*, regulado por el mismo Estado en cuanto el bien común lo exija. Claro que cabe preguntar qué ha de entenderse a este propósito por bien común. A lo que hay que responder que no basta la simple definición de bien común por criterios de cantidad y número. El bien común, si es que ha de ser *común*, ha de cubrir las necesidades

30. *Comunidad cristiana y comunidad civil* 79-139.

de todos y cada uno de los miembros o ciudadanos de un determinado Estado. Con esto queda así evidenciado el derecho que asiste a las minorías étnicas, culturales, religiosas, etc.

c) ¿Qué decir de la relación entre Estados en el marco de la comunidad internacional? Ya he hecho alusión al carácter discutido por parte de la ciencia jurídica del principio de soberanía. Son muchas las voces que hoy se levantan entre los juristas para plantear sin embages la función de los tribunales internacionales (lo que implica, a su vez, plantear el problema de la validez jurídica y competencia de los existentes atendiendo al derecho internacional) y el derecho y obligación de los mismos a dictar normas de intervención por parte de la comunidad política internacional (¡aquí el problema de los organismos que la representan!) en los «asuntos internos» de otros países cuando los derechos de la persona y las más elementales libertades democráticas sean abusivamente lesionados por el totalitarismo de un Estado deshumanizado.

CONCLUSIÓN

Concluimos, pues, señalando que en la medida en que el derecho privado ha venido a ser subsumido después de la industrialización y urbanización de la sociedad moderna por el derecho público; y en la medida que ha acontecido otro tanto con la regulación de las asociaciones, el problema de las relaciones entre el Estado y los individuos y los grupos comunitarios interiores a la soberanía del Estado difícilmente podrá soslayar la herencia del antiguo derecho natural cristalizada hoy en los derechos del hombre.

Al cristianismo corresponde haber contribuido a determinar el marco de estos derechos en la afirmación de la dignidad de la persona, de la cual emana la consideración de su condición de fin y la exclusión absoluta de que pueda ser utilizada en función de nada. A este propósito, una ética social de inspiración cristiana remitirá a los contenidos, y no a la mera positividad del orden jurídico, la valoración ética de las disposiciones emanadas de la autoridad del Estado; entendiendo que estos contenidos valorables éticamente sólo se legitiman en virtud de una prueba de su propia racionalidad, remitida siempre a la esencia del fenómeno social determinado, como hemos dicho, por el bien común y la persecución de la paz pública. Y no hay paz social ni se alcanza el bien común allí donde la persona humana no se convierte en criterio

normativo de finalización de cualquier ejercicio de la autoridad del Estado.

La separación entre Estado y sociedad que realizara la Ilustración encuentra justamente en la autonomía del fenómeno social que esta afirmación de la persona representa su más legítimo fundamento. Si es la sociedad, como se ha apuntado, el ámbito histórico de la libertad³¹, lo es en virtud de que es en el marco de lo social donde la persona encuentra su expresión como principio y término de toda ordenación jurídica. Una ética social de inspiración cristiana que perdiera esto de vista no sólo habría hipotecado su condición de cristiana, sino, asimismo, su misma condición de ética; porque, según he querido poner de relieve, si no se ha de perder de vista que la razón última de la ética no puede determinarse por la religión en el marco de una sociedad civil, aunque así sea teológicamente, tampoco puede perderse de vista que la función que la religión cumple al enfrentarse al mero positivismo de las leyes es la de garantizar el contenido racional de cualquier comportamiento ético determinado por la esencia social del hombre.

Adolfo GONZÁLEZ MONTES

31. Cf. W. OELMÜLLER, *Problemas del proceso moderno de la libertad y de la Ilustración*, en J. B. METZ-J. MOLTSMANN-W. OELMÜLLER, *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1973, 79-123; G. SCHULZ, *Das Zeitalter der Gesellschaft. Aufsätze zur politischen Sozialgeschichte der Neuzeit*, Munich 1969, 13-111.