Política y Catolicismo

comunidad y justicia

Política y Catolicismo

——

Coordinación y textos:
Ignacio Suazo y Vicente Hargous

——

Edición:
Álvaro Ferrer

——

Diseño:
Agustín Lizana

——

Comunidad y Justicia
contacto@comunidadyjusticia.cl
www.comunidadyjusticia.cl

facebook.com/ComunidadyJusticia
instagram.com/comunidadyjusticia
twitter.com/ONG_CyJ

©2021

POLÍTICA Y CATOLICISMO

Ignacio Suazo y Vicente Hargous*

I. Introducción

1. A propósito de un libro

En noviembre de 2020 fue lanzado el libro *Cristianos sin Cristiandad* (*reflexiones de un legislador católico*), en el que el ex senador Ignacio Walker reflexionaba sobre su experiencia en el Congreso —como demócratacristiano y como católico— respecto de debates legislativos en materias de moralidad pública. Con ocasión de dicho lanzamiento, se dio un extenso y acalorado debate en la prensa escrita —en el que participaron, además del propio Walker, Carlos Peña, Jaime Antúnez, Fernando Costadoat S.J., Mariana Aylwin, Eduardo Silva S.J. y Claudio Alvarado R.— sobre la posición que debe (o legítimamente podría tener) un político católico en dichas materias[1].

Nuestra época se caracteriza no solamente por la pluralidad ideológica que existe *de facto* en la política moderna, sino también por la promoción política de dicho pluralismo y su exaltación como un valor en sí. Lo mismo ocurre muchas veces con el diálogo, los consensos, el democratismo (vale decir, no la mera opción por un régimen político democrático, sino una ideología) y la diversidad, que se ven como fines de suyo y no como meros medios para alcanzar una cierta convivencia pacífica o para buscar la verdad. Las tensiones entre verdad y consensos, entre fe y razón, entre catolicismo y política, están en el corazón de este debate y de la vida política contemporánea de los países que tradicionalmente eran católicos, hoy marcados por lo que ciertos autores han llamado «era neopagana»[2] o «cultura postcristiana»[3].

En medio de esta encrucijada cultural se encuentran, pues, los políticos católicos. De alguna manera, también estamos en medio de ella todos los católicos de nuestra época, que tomamos parte en ciertas decisiones políticas y tenemos una opinión dentro del debate público. La tensión para compatibilizar el mundo moderno con su fe muchas veces puede llevar a algunos a dejarse llevar por los vientos de doctrina de nuestra época y, en consecuencia, sugerir que la Iglesia y sus fieles se muevan con los tiempos. Se nos dice con frecuencia —incluso nos lo dicen muchos otros católicos— que los tiempos han cambiado, y pareciera que lo que corresponde sería que la Iglesia deje atrás esas viejas propuestas morales en desuso. *Aggiornamento* sería la palabra que ayudaría a los cristianos a salir de su propia crisis y, a la vez, llevar algo de su propia luz a la modernidad, sin entrar en conflicto con ella.

1 Un resumen de dicho debate en la prensa puede verse en el sitio web de Pauta: https://www.pauta.cl/politica/controversia-carlos-pena-ignacio-walker-politicos-catolicos-constitucion (Consultado el 15 de abril de 2021).

2 Por ejemplo, Ratzinger, Joseph (2006): Ser cristiano en la era neopagana (2a ed.), Encuentro, Madrid, passim.

3 Por ejemplo, Sanz Montes OFM, Jesús (2012): «Evangelización de los nuevos areópagos», Scripta Theologica, 44, 693-718.

*Investigadores Comunidad y Justicia.

Una opción en apariencia muy tentadora... pero debemos preguntarnos ¿dónde quedaría nuestro propio testimonio de la Verdad que poseemos los católicos? ¿Qué sería de nuestro anuncio? ¿Puede acaso llegar a ser negociable, transigible, el Misterio del hombre esclarecido por el Misterio del Verbo encarnado?... ¿No dejaríamos atrás, acaso, lo que hace más valioso y único al cristianismo, si comenzamos a ser movidos por las masas que seguirán sedientas de Dios? Chesterton ya lo decía, frente a esta tentadora sugerencia de moverse con los tiempos: «no queremos, como dicen los diarios, una Iglesia que se moverá con el mundo. Queremos una Iglesia que mueva al mundo»[4].

Siendo la Verdad que poseemos los católicos una verdad que nos constituye radicalmente, no puede sino proyectarse sobre todos los asuntos de la vida humana. Existen, por tanto, consecuencias prácticas que un católico debe derivar de su fe. No se trata, como a primera vista podría pensarse, de una imposición, una carga insoportablemente pesada que se pondría sobre las espaldas de los no creyentes, sino del auténtico aporte que un creyente católico hace al bien común. En un mundo crecientemente secularizado y por ende, plural, la conciencia de ser poseedores de la Verdad (o más precisamente, de que la Verdad misma es la que nos posee a nosotros[5]) debe ser siempre el piso firme sobre el cual nos debemos asentar (y no la premisa de la promoción del pluralismo ideológico) al dialogar con quienes no han recibido el regalo de la fe, o que habiéndolo recibido lo han desechado.

Como hacía notar Carlos Peña al comentar este libro:

> *la democracia y el diálogo necesitan de políticos convencidos de la verdad final de la condición humana, dispuestos a participar del debate democrático haciendo valer las razones a favor de esa verdad y sin acomodar a la mayoría o a los vientos de la hora.*[6]

Viendo el estado de cosas actual, la pluralidad de cosmovisiones que existe en la edad postcristiana, el político católico debe participar en el debate de la cosa pública sin dejar de lado sus propias convicciones, que son justamente la respuesta al anhelo de sentido y de vida por el que el mundo moderno, sin saberlo, clama a gritos.

2. Aportes de personalidades católicas al debate público en Chile

Si vamos a nuestra historia, muchos políticos católicos han realizado aportes muy valiosos al debate político nacional. Entre los más memorables se encuentran las leyes sociales de comienzos del siglo XX, mociones de diversos parlamentarios del Partido Conservador que, con el aliento de la jerarquía de la Iglesia, hicieron eco en la realidad chilena del llamado hecho por el León XIII en su encíclica *Rerum Novarum*. Los ejemplos son muchísimos:

> *la Ley de Habitaciones Obreras, de 1906 (Juan Enrique Concha); Ley de Descanso Dominical, de 1907 (Alejandro Hunneus), y la Ley de Accidentes del Trabajo, de 1916 (Alfredo Barros Errázuriz). Además, podemos contar con la Caja de Crédito Popular, en 1920, iniciativa de Francisco Hunneus; el Seguro Obligatorio, de 1924 (Exequiel González Cortés); la Organización Sindical, de 1924 (Carlos Aldunate, Alfredo Barros, Joaquín Echenique, Pedro Correa, Rafael Urrejola, Silvestre Ochagavía y Rafael Ariztía); la Ley de Cooperativas, de 1924 (Pedro Correa Ovalle y Juan Enrique Concha); la creación de la Dirección General de Protección de Menores y Reformatorios, en 1928 (Horacio Aránguiz y Joaquín Tagle), sin contar con gran parte del*

4 Chesterton, Gilbert Keith (?): artículo en The New Witness. Citado sin título y sin fecha en Pierce, Joseph (2015): Wisdom and Innocence, Ignatius Press, San Francisco, p. 279. La traducción es nuestra.

5 Cfr. Benedicto XVI (2012): homilía durante la misa con sus exalumnos, 2 de septiembre, disponible en http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120902_ratzinger-schuelerkreis.html (consultado el 19 de abril de 2021).

6 Peña, Carlos: "¿Políticos católicos?", en El Mercurio, A2, 19 de noviembre de 2020.

texto legal del Código del Trabajo, el cual fue redactado en su gran mayoría por el senador Juan Enrique Concha, entre otros conservadores.[7]

Por otro lado, si comparamos el debate público chileno con otros de la región, llama poderosamente la atención el hecho de que estén tan presentes en la discusión pública nacional —particularmente en el ámbito constitucional— conceptos originados en el *corpus* de la Doctrina Social de la Iglesia, como subsidiariedad, primacía de la persona humana, solidaridad, entre otros. Esto manifiesta de qué manera ha permeado una cierta tradición de catolicismo social en la vida política chilena e incluso en nuestras leyes positivas y en la Constitución vigente[8]. Claramente hubo algo de influencia en este fenómeno por la génesis de la actual Constitución, en la cual participaron como principales redactores diversos profesores de Derecho Constitucional de la Universidad Católica. Con todo, la tradición constitucional chilena de inspiración católica ya había nacido años antes, si tenemos en cuenta la poderosa influencia de autores como Abdón Cifuentes, Carlos Estévez Gazmuri o Alejandro Silva Bascuñán.

3. ¿Qué es lo que realmente puede aportar un católico al mundo político de hoy?

Como ocurrió en el siglo pasado, el aporte que un católico puede realizar a la *polis* es enorme. Se trata de una mirada que, además de ser una forma nueva acerca de las realidades sociales, es la única que puede saciar los anhelos más profundos del hombre. Este aporte, por tanto, no se agota en iniciativas dirigidas a otorgar ciertas prestaciones materiales o en la redacción de ciertas normas de importancia nacional, sino que cumple una función esencial para saber mirar más allá de los «ismos» de las ideologías partidistas y buscar el bien común de nuestra sociedad política, tanto en su dimensión inmanente como trascendente.

El gran valor de un católico involucrado en la vida pública consiste en que —siendo consciente de su posición de criatura e hijo de Dios, viendo la realidad política a la luz de la fe y de la inteligencia racional elevada por la vida de la gracia, y conociendo la realeza de Cristo— es capaz de trascender las disputas ideológicas que trastocan la realidad política para dividirla en dos polos dialécticamente opuestos y aparentemente irreconciliables. Ahora bien, esto no significa que esta postura sea «centrista» con respecto a la izquierda y la derecha, como bien apunta Francisco Canals:

al plantearse cualquier cuestión conexa con algo que haya sido alcanzado por el fenómeno revolucionario —y ya no queda ahora casi ninguna dimensión de la vida humana que no haya sido alcanzada por él— se comienza en seguida, si no se adopta la consabida actitud que se dice exigida por el movimiento irreversible de la historia, a ser calificado con algún ismo de este signo : extremo-derechista, ultra, retrógrado, conservador. Hay que hacer innúmeros esfuerzos de superación de equívocos, y acumular sutilezas, para explicar que no es uno «reaccionario» en el sentido en que se le acusa, aunque tampoco sea de «izquierda», aunque tampoco sea de «derecha» en el sentido de la difundida caricatura, aunque tampoco sea «ni de derecha ni de izquierda» en otro sentido que también está en la mente de todos.[9]

7 Correa, Antonio y Stewart, Cristián (2017): «Prólogo», en Solidaridad. Política y economía para el Chile de la postransición (Antonio Correa y Cristián Stewart eds.), Idea País – Construye Sociedad – Fundación Hanns Seidel, Santiago, 15-23, p. 17.

8 Ciertamente, eso no quita que muchas veces dichos conceptos se hayan tergiversado por parte de ciertos sectores. Concretamente, pensamos que esa tergiversación es lo que ha ocurrido con la subsidiariedad. Cfr. Herrera, Hugo (2015): «Notas preliminares para una lectura no dogmática del principio de subsidiariedad», en Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado (Pablo Ortúzar ed.), Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 97-112, passim.

9 Canals, Francisco (1968): «Monismo y pluralismo en la vida social», Verbo, N°61-62, 41-46, p. 41.

El católico no puede renunciar a la luz de la verdad que impulsa su propia vida desde dentro, a menos que traicione aquello que él mismo es. Pero no se trata de una imposición de una doctrina personal al resto de la comunidad, sino de conducir a la comunidad a su bien —el bien común—, lo que exige actuar en conformidad con la verdad. La conciencia de estar del lado de la verdad es algo que debe impulsar y animar el espíritu del diálogo del político católico, pues la Voluntad de Dios no es ni puede ser contraria al bien común, antes bien es lo mejor para la comunidad política, porque Dios mismo es el sumo Bien. La verdad que aporta el católico a la cosa pública no solamente es necesariamente positiva para el bien de la comunidad, sino que es lo único necesario para éste.

4. Para reflexionar sobre catolicismo, constitucionalismo y política

Existen asuntos en que la contingencia de la materia o las circunstancias de cada caso dan un cierto margen de apreciación a cada persona, que debe en conciencia discernir para saber cuál es la solución que de mejor manera aplica los principios de la Doctrina Social de la Iglesia y el mensaje del Evangelio y, de esta manera, decidir prudentemente. Esto puede ser ocasión de confusiones y normalmente es fuente de conflictos o al menos dilemas de conciencia acerca de qué hacer en cada caso. Por un lado, es cierto que existe una cierta autonomía de los asuntos temporales, que la conciencia es el sagrario del hombre y que la ley natural en muchos asuntos admite diversos modos de determinación en la ley positiva. Pero por otro lado, eso no quita que también exista un orden político justo, que la autonomía de las realidades temporales sea solamente relativa, que para actuar bien la conciencia deba ser cierta y verdadera, o que la ley natural no cambie en su contenido incluso dentro de las diversas formas de determinación posibles en la legislación positiva. Se trata de una tensión permanente, que sin duda estará presente también en el debate constitucional que ya comenzó en Chile. A fin de poder aportar un poco a este debate, como Comunidad y Justicia decidimos publicar este trabajo. Si bien puede servir a cualquiera que esté interesado en el tema, hemos pensado sobre todo en lectores católicos involucrados en la vida pública, por lo que no vacilamos en fundar nuestras afirmaciones en documentos del Magisterio de la Iglesia, sin perjuicio de las referencias que hacemos respecto de otros autores. El prisma desde el cual pretendemos exponer el problema y esbozar soluciones es el de la Doctrina Social de la Iglesia, y no el de uno u otro bando político partidista.

Hemos incluido dos textos estrechamente relacionados con este tema y que estimamos que pueden ser de enorme utilidad. Agradecemos a sus autores la posibilidad de publicarlos dentro de este trabajo. El primero es un texto del profesor Gabriel Bocksang, tomado a partir de un discurso suyo. Se trata de su intervención, en calidad de Decano de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile, durante la presentación del segundo volumen del libro del profesor José Francisco García «La tradición constitucional de la Pontificia Universidad Católica de Chile», que tuvo lugar el pasado 10 de diciembre. Hemos extraído las referencias explícitas a ese libro, para tomar el mensaje de fondo del profesor Bocksang, acerca de lo que es una tradición y cómo la tradición constitucional de la UC ha tenido una influencia decisiva dentro de la historia de nuestra República.

El segundo es un texto del profesor Ignacio Covarrubias, Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Finis Terrae. Se trata de una charla dictada dentro de la presentación del informe publicado por nuestra Corporación «De cara al plebiscito: elementos esenciales para un orden político-social justo desde la Doctrina Social de la Iglesia». En el texto, el profesor Covarrubias reflexiona en torno a los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, su carácter prepositivo y la cuestión de su compatibilidad con el constitu-

cionalismo. Se trata de un ejercicio muy apropiado para pensar acerca de estos asuntos, en pleno proceso constituyente, desde la perspectiva de un católico.

En lo que respecta a nuestro trabajo, es una reflexión acerca del modo en que un católico debe enfrentarse a las disputas políticas del mundo moderno —cuestión central del debate mencionado a propósito del libro del ex Senador Ignacio Walker—, abordando brevemente las tensiones existentes entre ley natural y ley positiva, entre conciencia y verdad, entre fe y razón, entre otras, y buscando aclarar algunas confusiones que con cierta frecuencia se dan en la materia. Además, mencionamos brevemente la existencia de ciertos principios que no son negociables para un católico y otros elementos de capital importancia —sin mayor pretensión de exhaustividad— y el fin del reinado de Cristo, como objetivo que debería inspirar una constitución católica del Estado.

II

La tradición constitucional de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile: una reflexión

*Gabriel Bocksang Hola**

*Decano Facultad de Derecho Pontificia Universidad Católica

1. Introducción

Este momento de nuestra historia nacional, situado en medio de un proceso de elaboración de una propuesta de nueva Constitución para nuestro país, es particularmente propicio para reflexionar acerca de la tradición constitucional de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Se trata de un gran tema, tanto por su vastedad como por su profundidad. La tradición constitucional de la UC está en el ADN de la identidad de esta Universidad, y el aporte que la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile le ha prodigado al país en materia constitucional ha sido enorme, con un impacto determinante en la construcción de Chile por ya casi un siglo y medio.

Ello puede constatarse desde la mismísima fundación de nuestra Facultad, la primera de la Universidad Católica, en 1888; luego, a través de los aportes de numerosos académicos durante todo el siglo XX; y llegando a nuestros días, con las reflexiones decisivas que prodigan nuestros académicos en el actual momento constitucional. La evocación de los nombres de Abdón Cifuentes, Carlos Estévez Gazmuri, Alejandro Silva Bascuñán, Jaime Guzmán, José Luis Cea, Marisol Peña y Ángela Vivanco, entre muchos otros, subrayan con elocuencia la riqueza de esta tradición.

2. El concepto de tradición constitucional

El núcleo de este tema —que se relaciona con el rol público de la UC, con los aportes de la Facultad de Derecho y con el rol de la Iglesia chilena en la esfera pública nacional— parece delinearse bien a través de la fórmula de «tradición constitucional». Quisiera detenerme en estas breves líneas en el contenido de esta expresión, que no es para nada anodino.

En cuanto a lo constitucional, lo cierto es que mucho se habla de la Constitución en nuestros días (demasiado, dirán algunos), por lo que quizás pueda evitarse una detención específica sobre este punto sin perjudicar la comprensión intuitiva de la referida fórmula. Pero el otro elemento componente de la fórmula, el de la tradición, quizás merece un énfasis especial, pues podría erróneamente pasarse por alto, siendo que en materia constitucional (como en toda materia de Derecho) se trata de un aspecto capital.

Es importante sintetizar lo esencial que constituye una tradición. Como quienes han estudiado derecho saben desde sus primeros años de estudio, una acepción fundamental de la palabra tradición responde a una entrega (y así, por lo demás, ha quedado recogido en el artículo 670 de nuestro Código Civil). De este modo, y en esta óptica amplia, la tradición es algo que va pasando de las manos de unos a las manos de otros. En el caso de la «tradición constitucional», ello pasa por el reconocimiento de un núcleo de cuestiones que le dan identidad al pensamiento constitucional y que son entregadas de una generación a otra.

En tiempos en que visiones rupturistas parecen campear por el mundo, el concepto de tradición parece hallarse bajo cuestionamientos muy intensos. Sin embargo, el rol de la tradición es quizás más importante que nunca. Él implica un tesoro de cuestiones esenciales, cuyo valor está probado a través de los tiempos, y cuya existencia justamente posibilita un tránsito viable y coherente a través de las épocas y una lectura profunda de las cuestiones contingentes de cada época y de cada lugar.

3. El aporte católico al pensamiento constitucional

No somos los primeros en reflexionar sobre este punto, específicamente en lo que se denomina los «momentos constitucionales». S. S. Pío XII, por ejemplo, lo abordó en momentos en que, terminada la segunda Guerra Mundial, Italia debatía sobre su sistema político (lo que terminó en un tránsito desde la Monarquía hacia la República). Sostenía el Santo Padre en un mensaje de 19 de octubre

de 1945 que «el permanecer fieles a las mejores y comprobadas tradiciones espirituales y jurídicas no quiere decir ser hostiles a las transformaciones sociales que mejor respondan al bien común»[10].

La cohesión que brinda esta tradición permite que la realidad no solo tenga un significado —que, estático, en realidad es capaz de explicar bien poco— sino también un sentido, recogiendo la experiencia pasada y ordenándose a una finalidad que es capaz de darle consistencia y, desde el punto de vista cristiano, permitirnos alcanzar, con la luz de la gracia, la genuina trascendencia.

Por ello es que la tradición constitucional de nuestra Universidad es una tradición dentro de una tradición: nuestra tradición constitucional se nutre de la tradición del pensamiento católico, que a su vez hemos recibido en el marco de la tradición hispana. El pensamiento constitucional de la UC no puede comprenderse sin tener en cuenta esta raigambre profunda, que no solo es religiosa, sino además cultural y civilizatoria: no hay tradición constitucional de la UC sin tradición católica.

De acuerdo con esta tradición católica, hay cuestiones que son contingentes y debatibles, como la de los regímenes políticos. Como sostenía León XIII en su encíclica *Immortale Dei*, «el derecho de mandar no está necesariamente vinculado a una u otra forma de gobierno. La elección de una u otra forma política es posible y lícita, con tal que esta forma garantice eficazmente el bien común y la utilidad de todos»[11]. Asimismo, San Juan XXIII sostenía en Pacem in Terris que «no puede establecerse una norma universal sobre cuál sea la forma mejor de gobierno ni sobre los sistemas más adecuados para el ejercicio de las funciones públicas, tanto en la esfera legislativa como en la administrativa y en la judicial»[12].

Pero sí existe un núcleo de cuestiones en las cuales la tradición católica no vacila: por ejemplo, el rechazo absoluto del totalitarismo; el reconocimiento del principio de subsidiariedad como clave para el desarrollo del ser humano y de la sociedad; el bien común como finalidad de la comunidad política; el respeto de la vida humana desde la concepción hasta la muerte natural; los derechos y deberes naturales; la primacía de la iniciativa privada; la libertad de asociación; la libertad religiosa y el derecho a profesar la religión en privado y en público; el derecho de propiedad, aun con ciertas limitaciones derivadas de la función social; y, por supuesto, en lo que directamente le atañe a nuestra Universidad, la libertad de enseñanza.

Esta libertad, bajo cuya inspiración nació precisamente la Universidad Católica frente a las pretensiones dominantes o incluso hegemónicas del Estado decimonónico en la materia, es particularmente importante en la enseñanza del derecho, en lo cual se comprende con especial realce la materia constitucional. Ya Pío XI, antes del desastre de la 2ª Guerra Mundial, amonestaba en *Non abbiamo bisogno* que «una concepción del Estado que hace que pertenezcan a éste las generaciones jóvenes enteramente y sin excepción desde la primera edad hasta la edad adulta, no es conciliable para un católico con la doctrina católica; y no es tampoco conciliable con el derecho natural de la familia. No es para un católico conciliable con la doctrina católica que la Iglesia, el Papa, deben limitarse a las prácticas externas de la religión (Misa y Sacramentos) y que todo lo demás de la educación pertenece totalmente al Estado»[13].

Una Universidad Católica tiene el deber permanente de colaborar al bien común, sin subyugarse ciegamente al Estado ni a autoridad otra temporal. Como recuerda Benedicto XVI en *Deus Caritas Est*, «la Iglesia no puede ni debe emprender

10 Pío XII (1945): «Carta al Cardenal Lavitrano con ocasión de la XIX Semana Social celebrada en Florencia», Acta Apostolicae Sedis, N°37, 1945, pp. 273-274, citado y traducido en AA.VV. (1958): Doctrina Pontificia (José Luis Gutiérrez García ed. y trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, p. 897.

11 León XIII (1885): Immortale Dei, 2.

12 Juan XXIII (1963): Pacem in Terris, 67.

13 Pío XI (1931): Non abbiamo bisogno, 27.

por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renuncias, no puede afirmarse ni prosperar»[14].

4. Derecho UC y el espíritu de la tradición constitucional católica

De lo anterior se desprende la fuerza espiritual que el pensamiento católico en general, y la tradición constitucional de la Facultad de Derecho UC en particular, ha despertado y ofrendado a lo largo de la historia, en orden a la construcción permanente de un Chile más justo, y su elevación más allá de un materialismo desconocedor de la verdadera dignidad del ser humano.

La evolución del pensamiento constitucional de la Facultad de Derecho UC se ha desarrollado con una pléyade de distinguidos profesores, vivos y difuntos, constitucionalistas *stricto sensu* o cultores del constitucionalismo a través de otras disciplinas principales, que dan cuenta de la fertilidad derivada de distintas corrientes y doctrinas jurídicas, pero unidos todos por lo que más nos es querido e importante: nuestros cimientos en la barca de Pedro, iluminada por Dios mismo. Esto, que institucionalmente es tan vital para la Facultad, no puede sino ofrecer también una interpretación de la historia de la tradición constitucional chilena y de las doctrinas que en ella han florecido a la luz de la Universidad Católica.

Sin perjuicio del hecho histórico de la influencia de la Facultad en la tradición constitucional chilena, las escuelas y doctrinas originadas en ella constituyen también en nuestros días fuentes muy relevantes para las discusiones y análisis constitucionales que debieran desarrollarse en la redacción del proyecto de nueva ley fundamental; y que, yendo más allá de este proceso, seguirán animando la vida constitucional de nuestro país hacia el futuro. En ello existe una vocación permanente en orden a promover soluciones justas para iluminar a nuestra sociedad.

Justamente es por la Luz y contra la oscuridad que nuestra Universidad y nuestra Facultad fueron creadas. Es por Jesucristo, la Verdad, y «Luz de Luz» según el símbolo de nuestra fe, que consagramos nuestros esfuerzos para seguir promoviendo el derecho y la justicia en todos los rincones que podamos alcanzar.

Esta búsqueda de la Verdad que caracteriza a la Universidad es el fin que debe movernos en este momento estelar para el constitucionalismo en Chile, desde una óptica académica de profundo servicio al bien común.

5. Conclusión

Quaerite autem primum regnum Dei, et iustitiam eius (Mt 6, 33). Que el testimonio de las grandes mentes constitucionales de la Facultad de Derecho UC nos permitan recordar en cada instante, en este momento constitucional y en el futuro, y hasta el final de los tiempos, que solo alcanzaremos la Verdad, la Belleza y el Bien, y todo lo bueno que anhelamos, en la medida que busquemos primero el Reino de Dios y —lo que es vital para una Facultad de Derecho— su justicia.

14 Benedicto XVI (2005): Deus caritas est, 28.

III

Bien común, principios de la Doctrina Social de la Iglesia y constitucionalismo

*Ignacio Covarrubias Cuevas**

*Decano Facultad de Derecho Universidad Finis Terrae

1. Planteamiento

Hablar de elementos esenciales para un orden político justo, siguiendo las directrices de la Doctrina Social de la Iglesia, en el marco de un debate acerca de la redacción de una nueva Constitución para Chile, nos pone frente a la dificultad de todo texto constitucional y del constitucionalismo mismo, dificultad agudizada en la actualidad, para recepcionar los principios de un orden político justo.

La primera dificultad reside en que los principios de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) responden —esto es importante de subrayar— a una realidad que es previa a cualquier pacto civil o constitucional. Hay fundamentos de toda constitución que no están ni necesariamente han de estar en la Constitución. Ésta es reflejo de ese orden político previo, cualquiera que sea éste. Por lo tanto, la Constitución —contra las pretensiones de la mayoría de los constitucionalistas o del constitucionalismo originario en general– no configura las bases de la vida en común sino que es fruto de las bases en que se asienta.

Luego, los principios de la DSI —dignidad humana, bien común, subsidiariedad, solidaridad— designan ciertas realidades previas. Por ello, tales principios del orden social existen y subsisten con independencia de su reconocimiento constitucional o de otra norma positiva. De la vigencia efectiva de dichos principios, como también de su desconocimiento, depende la fisonomía de la convivencia social. Piénsese en la distinta configuración de la sociedad dependiendo si se concibe el bien común como principio y fin de toda la comunidad política, o bien, como un estado de cosas que resulta de la suma de preferencias o de intereses individuales o grupales. En el primer caso, no hay bien común con independencia del bien personal. En el segundo, el bien tiene una dimensión material y puede no ser común, ya que puede tratarse de un bien que no sea participable por toda la comunidad.

2. Bien común, amistad política, justicia

Como no es posible abordar, ni siquiera tangencialmente, todos y cada uno de los principios de DSI, nos referiremos al bien común y a la dignidad humana. El carácter primordial de estos dos principios se justifica desde el momento en que se observa que la DSI se comprende de un modo ascendente. Arrancan del reconocimiento de la dignidad de todo ser humano y de la necesaria interdependencia y continuidad entre el bien personal y el común. El «yo» de un ser humano digno no se entiende disociado del resto de la comunidad, puesto que su realización supone indisolublemente el bien de «otros», dimensión donde surgen los deberes de justicia y solidaridad.

Por otra parte, el bien común es imprescindible, toda vez que representa la realización de todos los principios de la DSI. El bien común reconoce la necesidad del acceso y disponibilidad de los bienes materiales, pero no se agota en ello, pues es fácil comprender que la dimensión material es únicamente el punto de partida de una realización humana que no se logra mirando ni tratando al prójimo como un adversario o competidor, y cuya realización más plena es moral y espiritual.

Para la tradición central de la ética y del pensamiento político, presupuesto fundante de la DSI, es un contrasentido sostener que la mayoría de nuestras conductas nos atañen sólo «privadamente» o «individualmente», como lo ha proclamado el liberalismo, con los matices que no es del caso señalar aquí. Ya Artistóteles decía que los legisladores debían ocuparse preferentemente más de la amistad que de la justicia, toda vez que ésta depende de aquélla. La realización de la justicia depende del modo en que buscamos la realización personal. Por ello es que cuando se vive según la virtud, afirmaba el filósofo, la justicia es un corolario de aquélla.

En este punto hay una continuidad en la doctrina social del Magisterio. A modo ilustrativo, Pío XI, afirmaba en la Encíclica *Quadragesimo*

anno, que «la sola justicia, por fielmente que se la observe, podrá ciertamente remover las causas de las luchas sociales, pero nunca podrá unir los corazones y enlazar los ánimos»[15]. Recientemente, Juan Pablo II especificaba lo anterior refiriéndose a la solidaridad como una manifestación de la amistad política[16]. Benedicto XVI ha abordado la solidaridad en la lógica del don de la gratuidad, concluyendo que «sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia»[17]. En la misma línea, nuestro querido Alberto Hurtado afirmaba en 1938 que para reine la justicia social se requiere, antes que nada, que los individuos acepten como norma suprema la voluntad de Dios[18].

Lo anterior da cuenta de una continuidad teológico-filosófica que afirma la primacía de la amistad respecto de la justicia, pero sin negar ésta. Así las cosas, si es cierto que no hay justicia social si no existe justicia en las relaciones interpersonales, el bien común no puede consistir solamente en un tipo de realización cuya medida depende del cumplimiento de un conjunto de condiciones externas —preferentemente materiales— que han de ser satisfechas preferencial o únicamente por el Estado. El bien común es el bien de uno mismo y al mismo tiempo el bien de los demás:

> *Una sociedad que, en todos sus niveles, quiere positivamente estar al servicio del ser humano es aquella que se propone como meta prioritaria el bien común, en cuanto bien de todos los hombres y de todo el hombre. La persona no puede encontrar realización sólo en sí misma, es decir, prescindir de su ser con y para los demás.*[19]

Por tanto, más que de un conjunto de condiciones, se trata de un modo de vivir juntos, unidos en el bien. Depende de comportarse vitalmente de un modo plenamente humano, y la realización plena, sabemos, es espiritual.

El bien común no se explica sin una antropología que se encuentra condensada en la dignidad humana. Según ésta —fundamento de toda la Doctrina Social de la Iglesia— nuestra humanidad asume que no somos una tropa de bandidos ni estamos determinados por lo biológico, y tampoco, irremediablemente condicionados por nuestro interés propio —como dirían los liberales—, sino que podemos ser rehabilitados por la gracia sobrenatural, el ejercicio de las virtudes, la ayuda de la familia y la cooperación de la educación.

De la dignidad humana y el bien común —los dos ejes de la Doctrina Social de la Iglesia— se siguen algunas consideraciones que estimamos relevantes para señalar en un espacio como este. En primer lugar, existe una dimensión natural y otra sobrenatural del ser humano. La necesidad de reconocer el alcance que esta realidad natural y trascendente posee en cualquier orden político ha sido confirmada por la historia y está magistralmente sintetizada por Hannah Arendt, quien señala que el problema de la modernidad es que «más importante que la verdad es el hombre que la busca»[20]. El primer alcance es entonces que sin

15 Pío XI (1931): Quadragesimo anno, 137.

16 San Juan Pablo II (1991): Centesimus annus, 10: «De esta manera el principio que hoy llamamos de solidaridad y cuya validez, ya sea en el orden interno de cada nación, ya sea en el orden internacional, he recordado en la Sollicitudo rei socialis (Cfr. Juan Pablo II (1987): Sollicitudo rei socialis 38-40; l. c., 564-569; Juan XXIII (1961): Mater et Magistra, 407.), se demuestra como uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política. León XIII lo enuncia varias veces con el nombre de «amistad», que encontramos ya en la filosofía griega; por Pío XI es designado con la expresión no menos significativa de "caridad social", mientras que Pablo VI, ampliando el concepto, de conformidad con las actuales y múltiples dimensiones de la cuestión social, hablaba de "civilización del amor"».

17 Benedicto XVI (2009): Caritas in veritate, 38.

18 Cfr. Hurtado, San Alberto (1938): «Contribución de la Acción Católica a la solución del problema social», citado en Fernández, Samuel (2013): «¿Reformar al individuo o reformar la sociedad? Un punto central en el desarrollo cronológico del pensamiento social de san Alberto Hurtado», en Catolicismo Social chileno. Desarrollo, crisis y actualidad (Berríos, Costadoat, García, eds.), 85-114, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago, p. 87. En el mismo texto añade: «La justicia social no es el atributo de los convenios económicos, sino una cualidad del individuo» (ibid.).

19 Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 165.

20 Arendt, Hannah (2005): La tradición oculta, Paidós, Buenos Aires, 2a ed., 110.

reconocer una verdad superior, la sustituimos por falsos ídolos, con lo cual pretendemos ser como dioses.

En segundo lugar, de la dignidad humana se sigue que no es posible el bien común si no se satisfacen ciertas exigencias —materiales y espirituales— que solo pueden ser satisfechas plenamente cuando son exigidas desde la autoridad (pero no promovidas únicamente por ella) por referirse a deberes de justicia. Precisamente porque se trata de exigencias de justicia, es que su provisión material puede y debe ser llevada a cabo mancomunadamente.

En tercer término, ninguna «realización recíproca» es posible con independencia de nuestras acciones. El bien común no se cimenta a partir del interés propio: el yo se configura y modela a partir del otro. Para el bien común es un contrasentido hablar de una significativa realización de «lo público» con prescindencia o indiferencia por lo «individual-privado». No hay justicia sin genuina amistad: *summum ius summa iniuria*.

3. Dificultades del constitucionalismo para recepcionar los principios de la Doctrina Social de la Iglesia

Como los principios de la DSI poseen un indudable alcance político-social, la dignidad, el bien común y la solidaridad suelen ser referenciados en algunos textos constitucionales. Además, buena parte de los derechos históricamente reconocidos por las Constituciones son manifestaciones de la dignidad, la subsidiariedad y de la solidaridad, tales como el derecho a la vida, la honra, la libertad religiosa y de asociación, el derecho de propiedad y su función social, entre otros. Sumado esto al actual contexto de discusión constitucional, considero interesante mostrar que los textos constitucionales, en un contexto agudizado por la evolución del constitucionalismo, presentan serias deficiencias para recepcionar los principios sociales del pensamiento católico que hemos intentado sintetizar arriba. Esto por al menos tres razones.

- **El lenguaje de la constitución depende de cómo se vive ésta, esto es, de las virtudes humanas**

La primera dificultad que tiene el constitucionalismo como corriente doctrinaria es de índole lingüística, sumado al problema del mismo lenguaje para develar realidades complejas. La DSI no se comprende cabalmente atendiendo única y exclusivamente al *corpus* que lo comprende formalmente. Los principios de orden social que la DSI proclama asumen ciertas realidades teológicas, antropológicas y morales, sin las cuales no se comprende la hondura de tales enseñanzas. Por ejemplo, si bien la DSI no es muy explícita en señalar que la virtud humana es condición *sine qua non* para la vigencia del bien común, lo aborda señalando que la virtud de la justicia es presupuesto de toda acción política y social.

En efecto, la DSI descansa en presupuestos que, estrictamente hablando, no son parte del *corpus* de las enseñanzas sociales de la Iglesia, pero sin los cuales la vigencia de éstas sería una quimera. Análogamente, toda Constitución se erige sobre presupuestos que asume, pero que no necesariamente explicita o desarrolla. Si los fundamentos de una Constitución no están en la Constitución, ocurre entonces que la gramática de ésta, al no bastarse a sí misma, depende en un grado significativo a la gramática de los modos de vida en que dicha norma fundamental se asienta. Así, el alcance del lenguaje constitucional –el de los derechos y principios, por ejemplo– depende del modo en que se viven las virtudes humanas.

Es lo que sucede cuando la vida que se vive deja de estar motivada por el bien común o por la natural interdependencia y pasa a estar presidida más bien por una autonomía que pretende emanciparse de todo vínculo histórico, moral, familiar, religioso o institucional que no emane de la misma autonomía o de un pacto. Cuando los hábitos mo-

rales forjados al alero de la familia y de la escuela palidecen junto con la tradición histórica o religiosa de la nación, el lenguaje del constitucionalismo tiende a entorpecer más todavía la vigencia de los principios de la DSI. Por ejemplo, la misma palabra «Constitución», ya no se presenta primordialmente como una norma jurídica fundamental, sino que se autoerige en una suerte de contrato social.

Por otra parte, si ya es un desafío para el lenguaje filosófico develar la hondura del bien común, esto es, la complejidad y riqueza de lo uno y de lo múltiple dentro de la vida social y política —el bien del todo y simultáneamente el de cada una de las partes en cuanto partes del todo— mayores dificultades tiene para ser captada de modo particularmente conciso, como suele ser el modo del lenguaje constitucional. Difícilmente la formulación lingüística propia de los textos constitucionales puede transmitir mínimamente el alcance de un principio que es causa y luz de toda la vida política y que corresponde a una realidad práctica que no es otra que el modo específico en que los integrantes de una sociedad buscan recíprocamente vivir la vida buena.

En fin, como los fundamentos reales de toda constitución se encuentran fuera del texto constitucional, su contribución al bien común dependerá de cuán debilitadas se encuentren las bases de la vida en común. Por ello es que la realidad constitucional es reflejo de una realidad que la precede, cualquiera que sea esta: en caso alguno configura dicho orden. Los derechos, reglas e instituciones de poco sirven si quienes ejercen aquéllos y configuran éstas se conducen de un modo que reniega aquello que se proclama.

- **La lógica constitucional suele dificultar aquellas condiciones que posibilitan la vigencia de los principios de la DSI**

El constitucionalismo se sustenta sobre ciertas ideas que, en buena medida, desdeñan aquellas realidades representadas por los principios de la DSI. En otros casos, el constitucionalismo las pasa por alto o simplemente las asume como expresión de la cultura. Los principios y derechos de un texto constitucional suelen estar impregnados de propuestas filosófico-políticas que dificultan las mismas condiciones de posibilidad del respeto a la dignidad humana, de la realización del bien común, de la vigencia de la subsidiariedad, y de la comprensión de la interdependencia humana antes que de su autonomía como emancipación.

En el plano antropológico y moral, el constitucionalismo es deudor de aquella perspectiva que asume la incapacidad humana de conocer el bien (y por ende, de actuar en consecuencia). Este supuesto, que suele no ser observado, riñe con lo que la dignidad humana implica, tanto en su dimensión natural como sobrenatural. En efecto, cuando somos escépticos para comprender, aunque sea imperfectamente, ciertos bienes y verdades como superiores, comenzamos, como decía Hanna Arendt, a arrogarnos un poder para sustituirla por otras verdades creadas por nosotros mismos.

Al dejar de reconocer una naturaleza humana inmutable, tendemos a perder la humildad, tan necesaria para conocernos, aprender de nuestros errores y así poder superarlos. La humildad nos hace sabernos limitados, necesitados y dependientes, a diferencia de quienes la consideran como un defecto del carácter. Sólo admitiendo que no podemos comprenderlo todo, nos abrimos a sabernos limitados, pero no impotentes, en nuestro razonar y actuar. A su vez, al reconocernos limitados, nos sabemos necesitados de la formación en las virtudes para no hacernos dependientes, y en ocasiones esclavos, de bienes aparentes o de falsos ídolos.

Cuando el constitucionalismo reduce la dignidad humana a una igualdad acotada a la realización de derechos o a una especie de autonomía emancipadora, difícilmente la humildad puede ser comprendida y, mucho menos, apreciada. Más

bien, es vista como un defecto del carácter o una especie de esclavitud o debilidad moral, tal como Nietzsche y Spinoza la consideraban.

Sin la humildad es imposible siquiera plantearse la posibilidad de abrirse a reconocer ciertas verdades naturales y universales que sí son cognoscibles, aunque no acabadamente, por la razón. Así, me atrevería a decir que para comprender el alcance de la dimensión natural y espiritual de la dignidad humana, la humildad es análoga a lo que es la fe es para la dimensión puramente sobrenatural de la dignidad. Conforme a ésta, el Señor nos abre la posibilidad de unirnos a Él, no sólo por la aceptación de su misericordiosa Voluntad, sino también por la comprensión racional, aunque imperfecta, de que dicha Voluntad es buena y bella. De ahí procede la necesaria complementariedad entre fe y razón. Nos referiremos más adelante a la insuficiencia del constitucionalismo para recoger la dimensión espiritual de la dignidad humana.

En la perspectiva política-jurídica, las tendencias del constitucionalismo parecen disputarse entre dos polos: por una parte, la idea de que el bien del todo puede obtenerse sin el de las partes, o más bien sacrificando éste (colectivismo), y, por otra, la concepción según la cual la simple suma de los individuos, no en cuanto partes de un todo, produce el bienestar general (individualismo). Esto se debe a una concepción del bien que no es común, pues asume que el orden social se resuelve a partir de desconfiada tensión entre derechos individuales y Estado (tratándose de ciertos «nuevos» derechos, el Estado aparece, en el otro extremo, como un aliado en el que se deposita una confianza ciega).

Buena parte del problema que planteamos se debe a que los derechos constitucionales fueron concebidos para contener el poder del Estado, pero de un Estado con un poder omnímodo, por lo que únicamente unos derechos que protegieran una «individualidad absoluta» podían ser aptos para limitar el poder de un «Estado absoluto»[21]. De ahí que para el constitucionalismo clásico los derechos son inalienables en el sentido que no pueden quedar subordinados al bienestar común o general.

En dicha lógica, que fragmenta la continuidad e interdependencia entre bien personal y común, cobra sentido la idea de derechos negativos, cuyo resguardo se produce en la medida que el gobierno se abstenga de interferir en las esferas autónomas o privadas de los ciudadanos. Por ello, para Locke, el fin que Estado debía promover consistía en respetar la vida, la libertad y las posesiones materiales[22]. Con Kant ocurre algo semejante en el sentido que el Estado no debe preocuparse por la felicidad general, sino que debe circunscribir su tarea a hacer cumplir el derecho, dejando que cada uno busque como mejor le parezca su felicidad, siempre que respete la libertad del resto a buscar la suya.

Así, mientras algunos le conceden al Estado un rol desequilibrante en la promoción del bien general y otras privilegian los derechos frente a aquél, todas ellas remiten, en último término, a una idea compartida según la cual los derechos fundamentales aparecen conflictuados con el bien público invocado por el poder estatal. Esta tensión que, a su vez, cobija la distinción entre esfera pública y privada, adolece de un defecto congénito: una idea de autonomía individual que conduce a una concepción del gobierno según la cual su poder de interferencia en la vida de los ciudadanos está condicionado al fin prevaleciente de garantizarles sus derechos.

Pues bien, asumir una idea del bien común según la cual el Estado ha de proteger los derechos, sin referencia a los bienes o fines para los

21 Von Gierke, Otto (1990): «The German Law of Fellowship», vol. 1, en Community in Historical Perspective, Cambridge University Press, Cambridge, p. 112, observó que una «absoluta individualidad» era un complemento lógico de un «Estado absoluto». Sostiene que esta dialéctica fue, además, destructiva ya que exigió la «disipación de todas las comunidades y vínculos» al punto de no dejar «vínculos de intermediación de ningún tipo entre la suprema universalidad del estado protector y la suma de los individuos aislados».

22 Locke, John (1704): Segundo Tratado de Gobierno Civil, Cap. 11.

cuales tales espacios de libertad son garantizados, no sólo pasa por alto que los derechos pueden ejercerse abusivamente, sino que devela con nitidez la idea de que la sociedad moderna surge para poner remedio a una disociación natural entre los individuos, que emana de una profunda desconfianza en nuestras capacidades y posibilidades de vincularnos recíprocamente de un modo pleno que no sea la sobrevivencia o la autonomía individual, pero de un tipo de autonomía a la que no le es necesario internalizar la realización común como aspecto inseparable del discernimiento de la realización propia. Cuando el énfasis predominante consiste en atajar el exceso gubernamental, se tiende a pasar por alto el abuso que puede generarse a partir de un ejercicio desmedido de mi libertad.

Con todo, las consecuencias teóricas de lo que estos presupuestos implicaban fueron morigerados en la medida en que el constitucionalismo, sin buscar deliberadamente el bien común, no lo impedía, al operar sobre ciertas realidades previas, como aquellas a las que aludía James Madison cuando se preguntaba: «¿cómo podría un pueblo incapaz de gobernar su vida privada, gobernarse a sí mismo en la vida pública?»[23]. Tocqueville apuntaba a lo mismo cuando subrayaba la moral y la religión como supuestos de la convivencia social: «la religión, que entre los americanos nunca ha tomado parte directamente en el gobierno de la sociedad, debe ser considerada como la primera de sus instituciones políticas; pues aun cuando no les da el gusto de la libertad, singularmente facilita el uso de ella»[24]. Así, el despliegue de la soberanía era modulado por ciertas realidades previas a la Constitución, que se asumían como superiores.

- **Debilitadas aquellas realidades que fundamentan la vida en común, el constitucionalismo puede contribuir a demoler lo que queda de ellas**

La tercera dificultad se advierte una vez que aquellas realidades que configuraban un modo de vivir en común, tales como la tradición, la religión, los hábitos morales, se encuentran seriamente debilitadas culturalmente. Cuando ello sucede, el constitucionalismo puede transformarse en un catalizador que contribuya a demoler lo queda de tales realidades. En efecto, una vez que se ha debilitado la conciencia de una verdad superior y se han fragmentado aquellos vínculos que se forjan al amparo de una ética mínimamente compartida acerca del modo de vivir en común, ésta tiende a ser sustituida por una ética de los acuerdos o consensos en torno a un sinnúmero de valores uniformes, principios abstractos y reglas e instituciones.

La paradoja de fundar la convivencia en torno a valores diversos, que tampoco son susceptibles de ser jerarquizados entre sí, radica en que una convivencia así configurada difícilmente fomentará aquella diversidad que dice proclamar. Por el contrario, como dice Manent, el lenguaje de los valores más bien fomenta una monótona uniformidad: «Si Dios es un valor, el espacio público un valor, la ley moral inserta en mi corazón un valor, el cielo estrellado encima de mi cabeza un valor ¿qué no es?»[25]. Es una quimera fundar la convivencia en torno a una diversidad de valores que no son capaces de proveer aquella unidad o cohesión mínimamente compartida, que es condición de posibilidad para asentar cualquier pluralidad de valores. La diversidad no es posible sin una unidad que le de sustento a la pluralidad.

23 Citado sin referencia en Novak, Michael (1999): «La crisis de la socialdemocracia», Estudios Públicos, N°74-otoño, 5-31, p. 12.

24 «So religion, which among the Americans never directly takes part in the government of society, must be considered as the first of their political institutions; for if it does not give them the taste for liberty, it singularly facilitates their use of it» (Tocqueville, Alexis (2010): Democracy in America, Liberty Fund, Indianapolis, p. 475). Añadía también que la religión «es mucho más necesaria» en una «república» que en una «monarquía», y que «en repúblicas democráticas más que en otras (...). «¿Qué hace a un pueblo dueño de sí mismo (...) si no se ha sometido a Dios» (Tocqueville, Alexis (2002): Democracy in America, University of Chicago Press, Chicago, 2002), p. 282).

25 Manent, Pierre (2000): "The Return of Political Philosophy", First Things, vol. 103, pp. 15-22.

No es posible fundar la ética de la vida común en ideas y valores respecto de los cuales no hay nada intrínsecamente en común. La gramática de los valores no es capaz de proveer razones para la acción. Si bien aluden a fines o metas respecto de las cuales nadie podría oponerse en tanto aparecen como deseables, carecen de contenido sustantivo específico y son muchas veces contradictorios entre sí. Esta vacuidad hace que la ética de los valores sea sumamente dócil al discurso dominante. Una meta que suena bien –la excelencia en la educación, por ejemplo– tiene el atractivo de concitar un apoyo espontáneo que nadie podría rechazar, pero tampoco despierta una adhesión profunda y comprometida, que es el tipo de adhesión que hace la diferencia.

En fin, si bien el valor presenta el atractivo de prometer una unidad no conflictuada, suele generar una expectativa fácilmente frustrada, toda vez que cuando el valor es elusivo y maleable, a la postre tiende a constituirse en una fuente de malos entendidos y de conflictos. Como dice Spaemann, «quien aduce unos valores de los que no puede en modo alguno hacer partícipe a los demás, está promoviendo más bien un conflicto»[26]. Dado que una ética afincada en valores no intrínsecamente sustentados no puede proveer razones para la acción, tampoco puede sustentar cohesión social alguna: no hay nada en común conforme a lo cual vivir la vida. Cada uno toma y saca del lenguaje de los valores lo que entiende, y el sentido de las palabras que arropan los valores suelen interpretarse según el modo en que se vive.

A modo ilustrativo, de poco sirve que nos pongamos de acuerdo en consagrar la dignidad humana en la Constitución, si para muchos esa dignidad ni siquiera protege a todos los humanos o bien habría algunos más dignos que otros por la posibilidad de manifestar su autonomía. La ética de los pactos —que es la ética constitucional— es feble, pues gira en torno a conceptos e ideas respecto de las cuales se vive de modo distinto. Un acuerdo así inevitablemente operará como camisa de fuerza para muchos de sus adherentes, incluidos a quienes lo suscriban de buena fe, pues difícilmente se honrará un acuerdo respecto del cual sus suscriptores tienen alcances distintos y contradictorios.

En la astucia de acudir al lenguaje tradicional, alterando por completo su significado Hobbes fue un maestro. Así, cuando en *Leviatán* afirma que «toda verdad de doctrina depende, o de la razón, o de la Escritura»[27], formalmente dice lo que todos sabían y querían oír, pero altera el alcance de esa afirmación: la razón queda reducida a un cálculo de intereses, desprovista de la aptitud para llegar a lo inmaterial (como la captación metafísica de las nociones trascendentales de verdad, bien y belleza, el conocimiento de la existencia de Dios, etc.) y la interpretación de las Escrituras (palabra con que se refiere a las doctrinas de la religión en general) debe quedar a cargo del Soberano (sea un Monarca o un Consejo).

A la luz de la dignidad humana y del bien común se entiende que el bien humano está sobre todo en los bienes del espíritu, para cuya realización la colaboración recíproca es fructífera en un contexto que haga posible los actos por los que se llega a poseer tales bienes (supuestos previos que hoy no necesariamente se dan). Si el entorno social no favorece el goce de esos bienes, la lógica constitucional de no impedir, pero tampoco de promover los bienes morales y del espíritu, no sólo entorpece la consecución del bien común, sino que puede favorecer la misma aniquilación de tales bienes, cuando estos son atribuidos o adjudicados bajo los criterios de neutralidad e igualdad formal.

Así por ejemplo, la necesidad por lo sobrenatural, exigencia de la misma dignidad, queda escuálidamente reducida a una categoría jurídica –li-

26 Spaemann, Robert (2010): Ética: Cuestiones fundamentales, Eunsa, Pamplona, p. 61.

27 Hobbes, Thomas (2006): Leviathan (Richard Tuck ed.), 6a ed., Cambridge University Press, Cambridge, p. 586: «For first, all Truth of Doctrine dependeth either upon Reason, or upon Scripture. both which give credit to many, but never receive it from any Writer».

bertad religiosa– que es incapaz de dimensionarla, pues se trata de un derecho-libertad concedido dentro de un marco de libertades iguales con las cuales han de ser compaginadas bajo un criterio de neutralidad. En un contexto así, la subsidiariedad, incluso cuando se le estima, suele ser jibarizada como libertad asociativa. Y dado que los derechos se encuentran, entre ellos, en un pie de igualdad, no se capta la jerarquía natural de la dignidad humana, de la solidaridad, ni de la necesidad humana de los bienes del espíritu.

Entre los bienes del espíritu que promueve el bien común se encuentra la búsqueda y conocimiento de una verdad —natural y trascendente— superior a la que podemos concebir. Y como requerimos de una verdad superior, una vez debilitada o ausente, la sustituimos por nuevos ídolos. Al buscar aferrarnos a verdades concebidas por nosotros mismos, la religión pasa a identificarse con la esfera privada y se erige en una especie de religión civil configurada por la ética de los acuerdos en torno a reglas y derechos, cuyo contenido lo va llenando cada uno individualmente. Privados de la posibilidad de fundar la convivencia en un mínimo de bienes intrínsecos compartidos, la cohesión social es confiada a un listado de valores y derechos que, al carecer de un significado común, conducen a una realidad en la que es posible afirmar categóricamente que si hay algo que tenemos en común es una multiplicidad de derechos que poco o nada tienen en común.

Adicionalmente, como requerimos de verdades, se acude formalmente a las nomenclaturas propias de la tradición central, bajo la argucia Hobbesiana ya aludida, para deconstruirlas y erigir otras sobre lo que queda de ellas. Son puestos en entredicho un puñado de bienes morales absolutos, que siempre fueron contados con los dedos de la mano, y vienen a ser sustituidos por un listado de absolutos bastante más extenso, tales como la autonomía emancipadora, la prohibición absoluta de no discriminar en ciertas categorías, la imposición de un lenguaje de género, la deificación de la naturaleza física, la humanización de los animales, entre otros.

A partir de una mirada simplificada de la persona, ciertas realidades y exigencias propias de la dignidad humana son abordadas con las estrecheces propias de lo que se le puede exigir a un derecho fundamental. Y precisamente porque la lógica de derechos iguales y potencialmente conflictivos entre sí es incapaz de captar aquellas realidades, hoy debilitadas, tampoco pueden darle un adecuado cauce y regulación.

En fin, el bien común y los derechos fundamentales derivados de la dignidad humana, entre otros principios de la DSI, no pueden hacer mucho para establecer y direccionar alguna forma de relación social que no se encuentre previamente asentada. Las instituciones y relaciones sociales son relaciones entre personas.

La función propia de los principios de la DSI no es instaurar desde fuera cierto tipo de instituciones o determinada forma de relaciones sociales allí donde no estaban previamente, sino asentar y dar la vida de una sociedad de acuerdo con las exigencias de su misma naturaleza[28].

El problema de base consiste en que el liberalismo observa la realidad de los otros a partir de lo propio y del temor, percibiendo a los otros como algo ajeno. De ahí que la perspectiva liberal tenga dificultades para apreciar la dimensión de los actos humanos. Por ello es ciega frente a dimensiones de la realidad que no son verificables empíricamente, mensurables o sensibles.

Cuando la policía tiene que usar la fuerza se suele mirar los riesgos de lo que está en juego en términos de perjuicios de aquello que es tangible (lesiones o muertes y la propiedad) pasando por alto considerar el bien que se pierde por dejar de actuar (el orden público) como aspecto de un bien común participable por todos: tranquilidad del orden que posibilita no sólo las líneas de abastecimiento y el comercio humano, sino también aquel

28 Letelier Widow, Gonzalo (2017): ¿"Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia?", Theologica Xaveriana, Vol. 67 nº 183, p. 97.

intangible que está configurado por las expectativas. A la vez, la soberanía está limitada por ciertos supuestos (Derecho y derechos) de modo que el poder de interferencia en la vida de las personas debe estar condicionado al propósito de garantizarles sus derechos fundamentales, con una vida compartida respecto del bien o fin para el cual dichos espacios de libertad, autonomía o privacidad habían de ser preservados.

¿Qué podemos decir, entonces, de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia y su relación con el constitucionalismo? En fin, pareciera que este difícilmente podrá contribuir a un bien comúnmente vivido cuando los supuestos en lo que asienta toda Constitución, esto es, los modos de vivir la vida, se encuentran disociados —teórica y prácticamente— de lo que tales principios implican.

IV

Política y catolicismo

*Ignacio Suazo y Vicente Hargous**

Ciertamente el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero al fin y al cabo, sin Dios no puede menos que organizarla contra el hombre.

– Pablo VI, Populorum Progressio

*Investigadores Comunidad y Justicia

El panorama político que vivimos nos pone frente a muchas interrogantes propias de nuestra época. En efecto, desde un sano realismo podemos decir que la Cristiandad, como sociedad humana informada por la fe, ya no existe como tal (de ahí lo acertado que resulta el título del libro recientemente publicado por Ignacio Walker: *Cristianos sin Cristiandad*). Si hace un siglo tenía sentido que san Alberto Hurtado se preguntara si en aquel entonces era Chile un país católico, hoy vemos un Chile mucho más secularizado, donde el porcentaje de personas que se dicen católicas, además, ha disminuido hasta llegar a ser menos de la mitad[29]. A juicio nuestro, no es casualidad que, dada esta realidad, se haya producido la crisis: parece existir una relación entre la decadencia moral y espiritual de Chile y la crisis de octubre de 2019[30].

La actitud adecuada para enfrentar la crisis institucional, política y moral por la que atravesamos no puede ser el desánimo ni el pesimismo inmovilista. Como todo fenómeno social, su nivel de complejidad es tal que no parece razonable procesar adecuadamente su comprensión mediante un sólo código (económico, jurídico, social, religioso, etc.), pero sí es plausible que desde uno se pueda conocer una causa principal o predominante. Para avanzar o resolver la crisis adecuadamente es necesario descubrir o al menos pensar cuáles fueron sus causas. Una evaluación de los hechos nos muestra con claridad no sólo el nexo existente entre la crisis espiritual y moral y el estallido de violencia e insurrección, sino también el que existe entre la secularización como proceso histórico y hechos como la quema de iglesias. Desde esta perspectiva, una renovación espiritual no puede provenir únicamente de una exposición teórica de determinados conceptos, ni mucho menos de una reforma meramente estructural (pues un cambio de estructuras nunca será suficiente para alcanzar la conversión de los corazones[31]). Con todo, una renovación completa de las personas de que se compone la sociedad política debe proyectarse en un orden político y jurídico coherente con dicha renovación, y en tal proyección es esencial el seguimiento de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia.

Una mirada consciente a los hechos nos permite ver que en la realidad actual de Chile la pluralidad ideológica y religiosa es inevitable. Sin embargo, los principios de la Doctrina Social de la Iglesia distan mucho de ser una suerte de nociones teocráticas imposibles de comprender para quienes carecen de la luz de la fe. Muy por el contrario, tales principios se fundan en la naturaleza humana —particularmente en la sociabilidad del hombre y en su dignidad inherente (cuya fuente última, según sabemos por fe, reside en nuestro existir a imagen y semejanza de Dios por creación)—, lo que en última instancia implica que pueden ser comprendidos y aceptados (es decir, se puede llegar a aceptar que son necesarios para un orden político justo) por no creyentes[32].

Por otro lado, el Magisterio de la Iglesia como fuente misma en materia social es, hasta

29 Según la Encuesta Nacional Bicentenario Universidad Católica-Adimark del año 2019, el 45% de la población se consideraba católica.

30 Henríquez Herrera, Ian (2019): «Ensayo para propiciar una reflexión compartida», en El Líbero, 26 de noviembre, disponible en https://ellibero.cl/opinion/ian-henriquez-herrera-ensayo-para-propiciar-una-reflexion-compartida/, consultado el 31-III-2021.

31 «La transformación interior de la persona humana, en su progresiva conformación con Cristo, es el presupuesto esencial de una renovación real de sus relaciones con las demás personas» (Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 42). Sin duda, las estructuras sociales —que no son sino el resultado de las relaciones entre las personas— inciden en el comportamiento de las personas, cosa que la Iglesia reconoce (Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, 1888), pero, como la cita recién expuesta da a entender, las prácticas y creencias asumidas sin una verdadera conversión, sólo serán superficiales.

32 «Naturalmente, la sola alusión a un texto pontificio exige al menos un par de precisiones que permitan disminuir la ansiedad de algunos y neutralizar los prejuicios de otros. El prejuicio queda más o menos neutralizado en la medida en que se acepte que, al menos en un análisis histórico, citar un documento pontificio no significa suscribirlo, y que, en un análisis propiamente teórico, es perfectamente posible que un documento de esta naturaleza, sobre todo tratándose de lo que la Iglesia designa como su "doctrina social", las argumentaciones sean fundamentalmente filosóficas y los elementos teológicos, fácilmente identificables y, hasta cierto punto, incluso susceptibles de ser abstraídos. Siempre en un orden teórico, esta segunda precisión debería ser suficiente también para disminuir la ansiedad de aquellos que se ponen nerviosos al solo nombre de la Iglesia» (Letelier, Gonzalo (2017): «Solidaridad: ¿un nuevo principio social?», en Solidaridad. Polí-

cierto punto, indisoluble de ciertos elementos que han sido incorporados a la tradición constitucional chilena y cuya presencia en el debate público es constante (así ocurre con especial notoriedad en el caso de los principios de subsidiariedad y de primacía de la persona humana[33]). Esto quiere decir que la referencia a textos del Magisterio es necesaria para comprender a cabalidad el debate constitucional y político nacional, pero también, si consideramos que se trata de nociones naturales, hasta cierto punto son necesarias tales referencias para comprender un orden político justo o natural.

Todo católico es miembro de la Iglesia, Cuerpo Místico Cristo (que es la verdad), pero a la vez es miembro de una comunidad política: se trata de dos realidades distintas, con fines diversos, pero no son «dos sociedades yuxtapuestas, pues sus miembros son los mismos»[34]. En cuanto es parte de la sociedad temporal, el católico no se distingue de los demás ciudadanos. De ahí que tenga los mismos deberes ciudadanos y que lo mismo se deba a la comunidad política a la que pertenece, dado que el bien común es tarea de todos[35].

Ahora bien, influir positivamente en la sociedad política, es decir, contribuir al bien común, exige coherencia respecto de lo que es bueno. En otras palabras, el católico no puede renunciar a la verdad acerca de lo que es mejor para la sociedad, sin traicionarla. Por lo demás, el bien común, que es el bien de la persona humana en sociedad, incluye la dimensión trascendente de la persona. Esto último quiere decir que hemos de iluminar nuestras comunidades, también terrenas, con la luminaria de nuestra fe, nuestra esperanza y nuestro amor. Esa luz no es ni puede ser contraria al bien común, pues la Voluntad de Dios no puede ser incompatible con lo que es bueno para la sociedad política.

Desde esta perspectiva, ya se puede comprender la necesidad de participar de la cosa pública por parte de los cristianos y de qué manera esa participación no puede ser, si quiere ser recta, incompatible con lo que sabemos por fe.

1. Política y participación a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia

Los deberes que tiene la persona para con su comunidad política dependen de la visión que se tenga de ella. Si la sociedad fuese un mero conjunto de personas, no tendría sentido exigir deber alguno más allá del precepto de no dañar a otros. Pero la sociedad es un todo que excede a la suma de sus partes y que tiene, por ende, una cierta entidad propia (aunque claramente no es substancial). Toda sociedad es un todo moral, cuyas partes son las acciones materiales y comunicativas de las personas en orden a un fin común. Esto significa que existen muchas sociedades. Las personas se

tica y economía para el Chile de la postransición (Antonio Correa y Cristián Stewart eds.), Idea País – Construye Sociedad – Fundación Hanns Seidel, Santiago, 38-49, pp. 38-39.

33 Esto no obsta que algunos de estos conceptos hayan sido tergiversados. El hecho de que la izquierda frecuentemente manifieste mucho resquemor frente a la sola mención de este principio muestra que en realidad se ha dado, al menos en la práctica, una interpretación liberal o abstencionista del principio, como si solamente se tratase de una norma para restringir o disminuir a su mínima expresión la actividad del Estado en materias económicas. Esto que constituye un error cuádruple: 1) no es solamente una norma, sino que además es un principio constitutivo del orden social (cfr. Letelier, Gonzalo (2017): «¿Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia?», Theologica Xaveriana, vol. 67, 85-111, pp. 98-99); 2) consiste en auxiliar o ayudar al menor (incompatible con ahogar la iniciativa del menor y, más aún, muchas veces dejarlo desarrollarse y crecer en libertad es también una forma de ayudar, vid. Comunidad y Justicia (2020): De cara al plebiscito. Elementos esenciales para un orden político-social justo desde la Doctrina Social de la Iglesia, Comunidad y Justicia, Santiago, p. 17); 3) rige respecto de las relaciones entre sociedades, de modo que las mayores sirvan a las menores, y no sólo respecto del Estado (cfr. ibid.); y 4) no se refiere sólo a la prestación de ciertos bienes materiales ni a la intervención o regulación económica, sino que incluye también dimensiones de la realización humana que no se agotan en lo meramente material (cfr. Aguilera, Cristóbal (2021): «Servicio público, bien común y subsidiariedad: algunas reflexiones a propósito de las XVI Jornadas de Derecho Administrativo», artículo de opinión en Diario Constitucional, 14 de enero, disponible en https://www.diarioconstitucional.cl/articulos/servicio-publico-bien-comun-y-subsidiariedad-algunas-reflexiones-a-proposito-de-las-xvi-jornadas-de-derecho-administrativo/, consultado el 12 de mayo de 2021).

34 Widow, Juan Antonio (1984): El hombre, animal político. El orden social: principios e ideologías, 2a ed., Editorial Universitaria, Santiago, p. 64.

35 Cfr. Juan Pablo II (1988): Sollicitudo rei socialis, 26, 32 y 38.

asocian en grupos o sociedades menores (familias, empresas, gremios, asociaciones sin fines de lucro, etc.), cuyo actuar conjunto forma una sociedad de sociedades, que es la sociedad política, cuya unidad se desarrolla históricamente en torno a un fin común[36].

En consonancia con esa doctrina, el Magisterio de la Iglesia ha señalado en reiteradas ocasiones que la participación de todos —católicos y no católicos— en la vida de cada comunidad política constituye un deber ineludible: «es necesario (...) estimular en todos la voluntad de participar en los esfuerzos comunes»[37]. Así, el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia lo expone como una consecuencia del principio de subsidiariedad:

> *Consecuencia característica de la subsidiaridad es la participación[38], que se expresa, esencialmente, en una serie de actividades mediante las cuales el ciudadano, como individuo o asociado a otros, directamente o por medio de los propios representantes, contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece. La participación es un deber que todos han de cumplir conscientemente, en modo responsable y con vistas al bien común[39].*[40]

Esta posición de cada persona, como parte de las sociedades que componen la comunidad política, es el supuesto ontológico en que se funda la necesidad —como derecho y deber— de la participación política. El arte de la dirección de lo público, en lo que consiste la política, exige de participación, lo que no quita que el gobierno deba ser ejercido por determinadas personas investidas legítimamente para dicha función. Todos los miembros de la comunidad política, todas las personas y las sociedades menores, están llamados a participar de ella, precisamente porque son partes de un todo, de un algo común, y deben tender a un mismo fin. No hay motivo para excluir de ello a los católicos, que son también ciudadanos, miembros del todo social, al igual que los no católicos.

Los católicos, precisamente en cuanto tales, tienen el derecho y el deber de iluminar las realidades terrenales con la luz del mensaje de Cristo. De hecho, en muchas ocasiones ese rol es el constitutivo formal con que el Magisterio define a los fieles laicos:

> *Con el nombre de laicos se designan (...) los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo*

36 Cfr. Widow, Juan Antonio (1988): El hombre, animal político. Orden social: principios e ideologías, Editorial Universitaria, Santiago, pp. 25-28. Desde Comunidad y Justicia hemos tratado esto en Comunidad y Justicia (2020): De cara al plebiscito. Elementos esenciales para un orden político-social justo desde la Doctrina Social de la Iglesia, Comunidad y Justicia, Santiago, pp. 37-38, nota N°10: «Es frecuente que se llame a las sociedades menores 'cuerpos intermedios'. Aunque este término no tenga ningún problema en sí mismo (de hecho, ha sido recogido también por el Magisterio de la Iglesia), creemos que puede causar confusiones. En nuestra opinión, estas sociedades no son intermedias entre la persona y el Estado, sino entre la persona y la sociedad política, sin perjuicio de que el Estado, como persona jurídica que representa a la autoridad, de alguna manera sea también el representante de la sociedad política. Por otro lado, el nombre de 'cuerpos intermedios' puede hacer que se pierda de vista la ontología de la sociedad. Sobre todo, puede hacer que se olvide que no existe la sociedad —como una suerte de 'sistema' o modelo teórico uniforme—, sino sociedades, una de las cuales es la sociedad política, que es sociedad de sociedades. Por último, el lenguaje de "cuerpos intermedios" puede dar a entender que la distinción entre la sociedad política y las demás sociedades es tal que no habría elementos comunes entre ambas, lo que impediría ver que el principio de subsidiariedad no se refiere únicamente al Estado que ayuda a los cuerpos intermedios (absteniéndose cuando no corresponda ayudar), sino también a las sociedades menores que se ayudan entre sí (las más grandes o robustas respecto de las más pequeñas o más débiles)».

37 Gaudium et Spes, N°31.

38 Cfr. Pablo VI, Octogesima adveniens, 22. 46: AAS 63 (1971) 417. 433- 435; Congregación para la Educación Católica, Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes, 40, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 41.

39 Cfr. Gaudium et spes, 75.

40 Cfr. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 189. De la misma manera lo recuerda el Catecismo de la Iglesia Católica, 1915: «Los ciudadanos deben cuanto sea posible tomar parte activa en la vida pública. Las modalidades de esta participación pueden variar de un país a otro o de una cultura a otra».

la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde.[41]

Los católicos, precisamente por ser miembros de la Iglesia, son miembros del Cuerpo Místico de Cristo. Por tanto, lo que se dice de la Iglesia militante, se realiza en el mundo a través de hombres singulares y concretos, que son los fieles católicos:

[La Iglesia] está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor. Unida ciertamente por razones de los bienes eternos y enriquecida por ellos, esta familia ha sido «constituida y organizada por Cristo como sociedad en este mundo» y está dotada de «los medios adecuados propios de una unión visible y social». De esta forma, la Iglesia, «entidad social visible y comunidad espiritual», avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios.

Esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna sólo puede percibirse por la fe; más aún, es un misterio permanente de la historia humana que se ve perturbado por el pecado hasta la plena revelación de la claridad de los hijos de Dios. Al buscar su propio fin de salvación, la Iglesia no sólo comunica la vida divina al hombre, sino que además difunde sobre el universo mundo, en cierto modo, el reflejo de su luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos. Cree la Iglesia que de esta manera, por medio de sus hijos y por medio de su entera comunidad, puede ofrecer gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre a su historia.[42]

Las sociedades se constituyen siempre con miras a un fin, a un bien, y el fin de la sociedad política, sociedad de sociedades, es el mayor bien de todos, es decir, el bien común. El bien común es el bien de la persona humana en sociedad. No pasa por alto la individualidad de cada persona, con toda su riqueza y su valor, pero esa individualidad es a la vez apertura. La persona está llamada a realizarse en y con los demás, como un *ser-para-los-demás*, una vocación a la donación personal, a compartir el propio yo. Por eso, la persona humana encuentra su plenitud en sociedad, y lo bueno para la sociedad como un todo implica el bien de cada una de sus partes que son las personas y las sociedades menores. El bien común, por ende, es tarea de todos, y en eso consiste el principio de solidaridad. La política es la actividad que se ordena al bien común. Cuando se dice que todos podemos y debemos participar de la vida política se dice que el bien común es tarea de todos.

Con esta mirada, no es menor el aporte que pueden realizar quienes se dedican de manera exclusiva a la política. La tarea de un político católico consiste en la misma tarea que la de los demás políticos desde el punto de vista natural, pero su aporte como católico es de enorme relevancia. Así como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la lleva a su plenitud, de la misma manera la luz de la fe y el fuego de la caridad que todo católico tiene no son ni pueden ser contrarios al bien común. Esto quiere decir, en última instancia, que los

41 Lumen Gentium, N°31. Los laicos participan a su modo de los tres oficios de Cristo —sacerdotal, profético y real— y forma parte esencial de su misión el ejercerlos en el mundo. Vale decir, lo propio de los laicos es la santificación de las realidades temporales, ordenándolas según la Voluntad de Dios. Existe una «compenetración de la ciudad terrena y la ciudad eterna» (Gaudium et Spes, N°40), que obliga por un lado a los no católicos a respetar la fe, y por otro a los católicos, a impregnar con ella las estructuras sociales, políticas y económicas, respetando su autonomía relativa.

42 Gaudium et Spes, 40.

católicos han de procurar que la luz del mensaje de Cristo permee las estructuras temporales, máxime si se trata de quienes se dedican profesionalmente a la política.

2. ¿Qué es el Catolicismo?

«Siendo una religión (...) el Catolicismo es, por cierto, mucho más»[43]. Es una religión en el sentido sociológico de la palabra, y también su práctica es la forma de ejercitar la virtud de la religión, que forma parte de la virtud de la justicia. Por la virtud de la religión debemos dar a Dios lo que le corresponde, es decir, su debida adoración. Ahora bien, el catolicismo no se agota en el cumplimiento de ciertos deberes morales, ni mucho menos de ciertos ritos externos. Desde esta perspectiva, ser cristiano sería «ir al templo, participar en sagradas ceremonias, incrustarse en una sociología eclesiástica, en una especie de mundo segregado»[44]. Los ritos son necesarios, pero la realidad del catolicismo no se agota en ellos.

Tampoco se trata de una doctrina —aunque sí tiene una doctrina propia—, ni una mera decisión moral personal, ni el sostenimiento individual de ciertas proposiciones teóricas. Como afirmaba Benedicto XVI, «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»[45]. Ser católico es una realidad que proviene del encuentro con Cristo y que consiste en ser miembros de su Cuerpo Místico, que es la Iglesia. La vida misma del fiel católico, por tanto, cambia en su misma raíz, pues adquiere una existencia nueva y, a la vez, una orientación asimismo nueva y decisiva. No cambia lo que el hombre es, sino que eleva el mismo existir del cristiano que es. Este encuentro se materializa en el sacramento del bautismo, el cual, junto con borrar el pecado original del que se bautiza, lo incorpora a Cristo y a la Iglesia.

Esta incorporación es el comienzo de la vida de la gracia que constituye a todo católico como tal, al participar de la vida de la Santísima Trinidad. El acto redentor de Cristo, del que proceden los sacramentos, nos hizo hijos de Dios Padre por adopción: por el bautismo, el Espíritu Santo habita en nuestras almas (y por Él toda la Santísima Trinidad, porque por la circumincesión habitan las tres Personas divinas donde está una de ellas) y nos configura con Cristo (nos hace ser como otro Cristo), Hijo Unigénito del Padre, y por eso nos hace hijos del Padre[46]. En consecuencia, la inhabitación de la Trinidad en nuestras almas y la filiación divina —adoptiva, cierto, pero no por eso menos real— constituyen la esencia del *ser-católico*. Se trata de una participación en la Vida de Dios, es decir, un nuevo modo de vivir, una nueva forma de ser, que comporta también una vocación.

Ser católico, por ende, significa vivir en Cristo, vivir siendo hijos de Dios.

Ahora bien, dado que se trata de una novedad existencial[47] en nuestra vida —es vida nueva—, no puede ser entendida como algo contrapuesto a la vida terrena de cada uno. Se es católico siempre. El *ser-parte-de-Cristo*, Vida de la vida del católico, es algo de lo que no se puede prescindir cuando se entra a la vida pública. Todo católico está llamado, por tanto, a ser coherente con lo que cree, no tanto por una obligación extrínseca, sino por una vocación que lo impulsa desde dentro. Esta vida de

43 Lira, Osvaldo (2018): Obras completas, t. III, Tanto Monta, Santiago, p. 246. En este título, aunque no lo citemos literalmente, hemos seguido gran parte de las ideas que él sostiene en su obra Catolicismo y Democracia, que aquí hemos citado como parte del tomo III de sus obras completas.

44 San Josemaría (1967): Amar al mundo apasionadamente.

45 Benedicto XVI (2005): Deus Caritas est, 1.

46 Cfr. Gal. IV, 5-7.

47 Aunque no es dogma de fe, el padre Osvaldo Lira creía que la vida de la gracia es un hábito entitativo, que afecta no la esencia, sino el acto de ser del creyente: «es preciso contemplar la gracia deiformante, más que como una sobrenaturaleza, como un sobreexistir (...), como una supravida» (Lira, Osvaldo (2018): Obras completas, t. III, Tanto Monta, Santiago, p. 271).

la gracia no puede ser un perjuicio para los no católicos, precisamente porque la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. En consecuencia, los católicos, cuando participan en política, deben participar en cuanto tales, y no como omitiendo el hecho de ser católicos. Esta suerte de esquizofrenia sería, probablemente, la forma más dañina de participar en política y uno de los más graves perjuicios que un católico podría hacer a la Iglesia. Eso solamente podría manifestar una suerte de mentira, como consecuencia de no vivir verdaderamente en Cristo (lo que, además, causaría un grave daño al Cuerpo Místico de Cristo, por la comunión de los santos, y aun se podría atentar contra el bien común temporal, porque existe una relación armónica entre las verdades que conocemos por la sola fe y las que son alcanzables con la luz de la razón).

3. La armonía de la fe y la razón

Detrás de la creencia de quienes no quieren «imponer sus creencias» muchas veces subyace una suerte de teoría de doble verdad, una verdad propia de la fe y otra de la razón. Si tenemos presente que la realidad es una, y que tanto la revelación como la razón han sido dadas por Dios, no puede sino concluirse que la fe y la razón no pueden ser contradictorias. Así lo afirmaba San Juan Pablo II Magno al comienzo de su encíclica *Fides et Ratio*:

> *La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo.*[48]

La fe no es algo incompatible con la razón, ni puede ser por tanto perjudicial para el mundo secular. En efecto, vivir en Cristo es vivir en la Verdad, y sabemos por revelación que esa verdad es la que nos hace auténticamente libres. Por cierto, esto no quiere decir que siempre debamos hablar con argumentos de fe a quienes no son creyentes, ni que pretendamos coaccionar a quienes no tienen fe para que la tengan, pero sí que seamos conscientes de la fuerza que tiene la verdad y de su conveniencia de cara al bien común. Por ejemplo, si consideramos que cada persona racional ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, el empeño del político católico por defender su dignidad adquiere un vigor y un impulso nuevo, aun cuando los argumentos que use para dicha defensa sean antropológicos o procedentes de otras disciplinas no teológicas. La fe ayuda en este caso a comprender la absoluta indisponibilidad de la vida como un bien humano, aunque no se use al argumentar con los no creyentes. Se trata del impulso y la fuerza que entrega una verdad sobrenatural respecto de un asunto que es cognoscible naturalmente y que no es negociable de cara al bien común.

Por otro lado, la fe no solamente entrega un fundamento teológico más profundo para comprender verdades que son de suyo cognoscibles mediante la sola razón natural, sino que además refuerza y confirma eso que se puede comprender racionalmente. La Revelación permite al católico conocer verdades naturales con certeza, de manera íntegra y sin mezcla de error. Así puede ocurrir con el ejemplo ya mencionado de la indisponibilidad de la vida, pero también con el matrimonio natural o cualquiera de los diez mandamientos.

Ahora bien, la fe excede con creces a la razón, tanto por la grandeza y el esplendor de sus verdades como por nuestra pobre capacidad de comprensión sobre ellas. Vuelve a repetirse aquí el principio del doctor angélico, santo Tomás de Aquino, según el cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona: de la misma manera, la fe no destruye ni es contraria a la razón, pero sí muestra cosas que ella por sí sola no es capaz de alcanzar, superándola en abundancia. Hay cosas,

48 San Juan Pablo II (1998): Fides et Ratio, 1.

por tanto, que solamente pueden ser conocidas mediante la fe, otras que sí podemos alcanzar con la luz natural de la razón, algunas de las cuales han sido también reveladas por Dios mismo, perteneciendo a la vez a la esfera de la fe y de la razón. Frente a un mundo cada vez menos creyente, en consecuencia, lo más razonable es saber precisar debidamente las fronteras que se dan entre ambas, para saber usar adecuadamente argumentos que convenzan y acerquen a la verdad al oyente. El político católico, por tanto, debe comprender qué cosas forman parte de la fe —o se desprenden de ella— y que se pueden argumentar prescindiendo del dato revelado, pues en tales casos lo más prudente muchas veces será argumentar desde la racionalidad.

Vivir en la verdad es esencial para alcanzar una verdadera libertad. El bien común es un fin que no depende del capricho de determinadas mayorías. Pues bien, esa verdad puede ser conocida mediante la razón y por la fe. Un político siempre ha de buscar el bien común, sea o no católico, deliberando en conciencia acerca de lo que es objetivamente lo mejor. Para ello, debe buscar formar su conciencia conforme con esa verdad. En el caso de los políticos católicos, eso se concreta en el seguimiento de aquello que la Iglesia enseña y ha enseñado siempre.

4. La unidad de la verdad y la objetividad del bien común

Si la realidad es una, el problema del pluralismo y de las respuestas éticas que se dan desde la fe se resuelve con facilidad. Dios existe y es único. Él nos ha revelado de su propia boca que es el camino, la verdad y la vida. Uno solo es el mundo, uno solo es Dios y una sola es la verdad que nos hará libres. No puede haber muchas verdades contradictorias, porque dejarían de ser verdades.

El pluralismo, en consecuencia, aun si existe como un hecho, no necesariamente es algo bueno, sobre todo cuando se trata de responder a cuestiones morales. . «Toda pluralidad y diversidad entitativa es efecto de la generosidad de Dios, del plan efusivo de su amor que comunica el bien»[49]. Existe la pluralidad, la diversidad, en el universo, porque Dios mismo la ha querido y así ha manifestado su amor, pero esa es una pluralidad entitativa, que en nada afecta la universalidad de la ley natural, consecuencia de la comunidad de naturaleza que tenemos los hombres.

Dios, en efecto, es el autor de nuestra naturaleza. Al comunicar su propia bondad dándonos nuestro existir le ha dado a cada cosa un orden específico según ciertos fines. La plenitud de cada criatura depende de ellos y, por ende, en el caso del hombre su felicidad depende del libre seguimiento de los mismos, pues solamente al cumplir con dichos fines alcanza su perfección entitativa.

Si aceptamos la existencia de Dios —como de hecho hace cualquier católico— y, además, creemos que Él es bueno y providente, es un contrasentido pensar que lo mejor para la generalidad de las personas (o sea, lo que una ley positiva puede pretender) es contrario a lo que Dios quiere. En otras palabras, no es lícito para un católico sostener que la Voluntad de Dios es opuesta al bien común. La Voluntad de Dios bien puede ser contraria a la voluntad de las mayorías o de un determinado parlamento de la historia, pero eso sólo sería indicio del alejamiento de Dios por parte de dichas mayorías o de dicho parlamento y de que éstos estarían atentando contra el bien común. Esa Voluntad de Dios, por lo demás, en algunas ocasiones, como ocurre con materias de familia y de derecho a la vida, puede ser conocida mediante la razón natural. Esto significa que un católico, sabiendo cuál es el designio de Dios para el hombre y sus fuentes en la Revelación, puede argumentar en concordancia con tal designio sin apelar a la revelación, cuando trata con no creyentes (como es frecuente en nuestros días).

49 Canals, Francisco (1967): "Monismo y pluralismo en la vida social", Verbo, N° 61-62, Serie VII, 21-36 pp., p. 28.

5. Conciencia y verdad

La enorme confusión doctrinal por la que atraviesa el mundo contemporáneo —de la que no está exenta ni siquiera parte de la jerarquía de la Iglesia— tiene causas y raíces muy profundas, que no podemos tratar aquí, ni siquiera someramente, en parte porque no las conocemos a cabalidad. No obstante, existen ciertas confusiones respecto del problema específico que traemos a colación con este documento, cuyas causas más inmediatas son fácilmente identificables. Por un lado, hay quienes sostienen una suerte de primacía de la subjetividad de la conciencia y una supuesta autonomía de ella respecto de la verdad y el bien. Por otro lado, existen personas que confunden planos respecto de la libertad del acto de fe, tanto respecto de la coacción que el gobierno puede ejercer en el plano de la moral pública, como acerca de la verdad religiosa misma en su dimensión puramente objetiva. Trataremos brevemente ambas posturas erróneas. La primera de ellas en este título, y la segunda en el título siguiente.

Sólo la conciencia verdadera —conforme a la ley natural y, como sabemos por fe, a las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia— es la regla próxima y subjetiva de nuestro actuar. Esta doctrina católica sobre la conciencia es bastante conocida, ha sido sostenida por diversos autores y reafirmada por el Magisterio de la Iglesia. La conciencia es un acto de la razón que juzga la bondad o malicia de una acción concreta y singular. Ciertamente, este juicio puede ser errado, pero está orientado o referido al bien objetivo, como criterio o baremo de medición desde el cual se emite: la conciencia no emite juicios arbitrarios, como si el bien y el mal fuesen variables dependientes del gusto o de preferencias personales[50]. El error de la conciencia, por tanto, en nada afecta la objetividad de la verdad y del bien, ni es contradictorio con la doctrina de la existencia de acciones intrínsecamente malas, ni tampoco, respecto del carácter no negociable (en palabras de Benedicto XVI[51]) de ciertos bienes en juego en debates de relevancia política de nuestros días, como la inmoralidad del aborto, la libertad de los católicos para profesar su fe, el designio de Dios sobre la familia fundada en el matrimonio indisoluble entre un hombre y una mujer o el rol educador preferente de los padres respecto de sus hijos.

La afirmación del valor de la conciencia, por tanto, no sólo no es incompatible con la relevancia del Magisterio de la Iglesia ni la objetividad ética fundada en la ley moral natural, sino que ambas cosas se reclaman y exigen mutuamente. La misma conciencia reclama la búsqueda de la verdad moral, y no una presunta emancipación respecto de la misma. Quienes sostienen la primacía de la subjetividad frente al bien objetivo creen que de esta manera alcanzan una emancipación respecto de una norma extrínseca, heterónoma, pero en realidad solamente se alejan de su propia plenitud y, en el caso de los políticos, alejan a otros de esa plenitud y a la comunidad entera del bien común. Un político católico, en consecuencia, no puede escudarse en su propia conciencia para justificar cualquier cosa.

Nada de esto, ciertamente, nos autoriza a emitir juicios apresurados ni a simplificar situaciones que pueden ser complejas, donde muchas veces hay que procurar conseguir el mayor bien posible y evitar el mayor mal posible, frente al

50 Cabe recordar, respecto de la relación entre verdad y conciencia, la enseñanza del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia: «La verdad sobre el bien y el mal se reconoce en modo práctico y concreto en el juicio de la conciencia, que lleva a asumir la responsabilidad del bien cumplido o del mal cometido. "Así, en el juicio práctico de la conciencia, que impone a la persona la obligación de realizar un determinado acto, se manifiesta el vínculo de la libertad con la verdad. Precisamente por esto la conciencia se expresa con actos de 'juicio', que reflejan la verdad sobre el bien, y no como 'decisiones' arbitrarias. La madurez y responsabilidad de estos juicios —y, en definitiva, del hombre, que es su sujeto— se demuestran no con la liberación de la conciencia de la verdad objetiva, en favor de una presunta autonomía de las propias decisiones, sino, al contrario, con una apremiante búsqueda de la verdad y con dejarse guiar por ella en el obrar" (San Juan Pablo II, Veritatis Splendor, N° 61)» (Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, Párr. 390).

51 Cfr. Benedicto XVI (2007): Sacramentum caritatis, 83.

avance inevitable de una acción ilícita, sin participar moralmente de ella. Tales casos requieren de un discernimiento prudente, pero justamente eso es lo que reclama la mayor formación de la conciencia en estas materias. En efecto, así como la conciencia puede equivocarse respecto de la bondad o malicia de un acto, es posible que por laxitud no dé origen a un debido remordimiento. San Pablo lo dice con una frase magistral: «mi conciencia no me acusa, mas no por eso estoy justificado; en efecto, quien juzga es el Señor»[52]. Corresponde, por tanto, a cada político católico profundizar siempre más en la formación de su conciencia y examinar su propia conducta, para evitar el mal y buscar siempre el bien con rectitud de intención.

Ahora bien, en todo caso existe una obligación moral de seguir lo que en conciencia se estima correcto y evitar lo incorrecto:

> *Lo relevante de esta cuestión es que la persona tiene siempre la obligación de seguir la propia conciencia. Si un agente moral actúa en contra de lo que le dicta su conciencia, está eligiendo aquello que juzga como moralmente malo, y eso es ilícito porque supone una mala voluntad. En efecto, quien obra lo que juzga malo, dirige su voluntad hacia el mal. En este sentido, Tomás de Aquino escribe lo siguiente: «(...) puesto que el objeto de la voluntad es lo que le propone la razón (...), si algo es propuesto por la razón como malo, la voluntad, al dirigirse a ello, se hace mala»[53].*[54]

Uno de los principios morales acerca de la conciencia debe obedecerse siempre, precisamente porque de otro modo la persona se plegaría deliberada y conscientemente a una conducta que percibe como mala. Esto incluso es lo que correspondería si la conciencia fuese errónea. Pero eso no significa que actuar siguiendo la conciencia sea siempre algo bueno. Lo que ocurre es que existe un deber de formar la propia conciencia, según las necesidades propias del oficio y la posición de la persona, para que no llegue a errar. Particularmente relevante es esto respecto de los políticos católicos. El criterio según el cual hemos de formar la conciencia, la luz que ha de presentarle la verdad, viene dada principalmente por las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, es decir, lo que ella enseña y ha enseñado siempre. Incluso cuando se trata de verdades que podemos alcanzar mediante la razón —y que de hecho han llegado a conocer muchos no creyentes—, el fiel católico unido a Cristo ha de buscar siempre apoyo en las enseñanzas de la Iglesia, en su Magisterio ordinario y extraordinario, para poder acceder a dichas verdades «sin dificultad, con una certeza firme y sin mezcla de error»[55]. En conclusión, la actitud fundamental del católico ha de ser siempre de una obediencia firme a las enseñanzas de la Iglesia, lo que no quita el carácter indelegable del discernimiento personal en conciencia y la responsabilidad personal por los propios actos.

6. La libertad de las conciencias

Tampoco faltan quienes, a partir de una hermenéutica de la ruptura de ciertos documentos del Concilio Vaticano II, han sostenido que la doctrina católica en esta materia habría cambiado, y que hoy habría por igual un derecho a enseñar la verdad y el error, siendo la posición católica solamente una más entre las tantas que existen en el espectro político, sin nada que le dé una superioridad. Esta hermenéutica es propia tanto de ciertos sectores tradicionalistas que niegan el Concilio Vaticano II, como de ambientes progresistas que niegan la doctrina anterior. La Iglesia, sin embargo, una y otra vez ha sostenido que eso no es así, pues

52 I Cor. IV, 4
53 Santo Tomás de Aquino (1274): Summa theologiae, I-II, q. 19, a. 5, c.
54 Miranda, Alejandro (2020): «Obligatoriedad de la conciencia, ley injusta y distinción entre acción y omisión. Una relectura a partir de la tradición tomista», Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol.13, N°1, 17-48, p. 20.
55 Catecismo de la Iglesia Católica, 38.

el Concilio no niega la doctrina anterior.

Es doctrina de siempre en la Iglesia que el acto de fe es personal. Desde esta perspectiva, por cierto que no se puede coaccionar el acto de fe y que, frente a una sociedad que es plural desde el punto de vista religioso no puede imponerse uniformemente a todos la doctrina católica. Por otro lado, esta doctrina en nada es incompatible con la apostolicidad de la Iglesia, ni mucho menos con el hecho de que lo que sabemos por fe con plena certeza es verdadero, como una realidad objetiva, y no como una mera creación de la propia conciencia. La doctrina de la libertad religiosa rectamente entendida, es decir, según una hermenéutica de la continuidad, y no de la ruptura con lo que siempre se ha sostenido, «no (...) conmueve la unidad de la verdad religiosa, lo que equivale a decir que no se niega a Dios»[56]. Con la declaración *Dignitatis Humanae*, por tanto, «no se deroga la enseñanza de Pío XII»[57]:

> *nadie tiene propiamente derecho a enseñar lo erróneo como tal; lo que se afirma por el Vaticano II es que ninguna autoridad tiene competencia para violentar o coaccionar en materia religiosa, ya que, por lo demás, sería constitutivamente imposible causar un auténtico acto de fe por la coacción o la violencia.*[58]

En lo que se refiere a los políticos católicos, esta materia ha generado muchas confusiones. Sostener que existe objetivamente lo que un católico sabe por fe no significa que podamos coaccionar a otros a creer en esas cosas. Ahora bien, los católicos que se dedican a la gestión de la cosa pública, en cualquiera de las funciones del poder, deben tener presente la unidad y coherencia que exige la fe católica, que más arriba señalamos: no se puede dejar de ser católico para efectos del trabajo legislativo, por ejemplo, pues el catolicismo es un modo de sobreexistir, una vida nueva que se da en la unidad de la persona. Ser coherentes con nuestras convicciones, incluyendo las que tenemos por la fe, en ningún caso puede interpretarse como un acto de coacción respecto de los no creyentes, máxime cuando se trata de asuntos que sí pueden ser conocidos mediante la razón.

De esta manera, sería injusto obligar bajo penas corporales a los no creyentes a ir a misa, por ejemplo, puesto que dicha obligación no rige respecto de quienes no tienen fe (y jamás se ha entendido así en la historia de la Iglesia). Con todo, sería asimismo absurdo pensar que todo aquello que concuerde con nuestra fe —incluyendo las verdades que podemos alcanzar con la sola luz de la razón— no pueda ser impuesto como generalmente obligatorio. Por ejemplo, sabemos por fe que el homicidio directo y voluntario —matar directamente a una persona humana inocente— es un acto de injusticia; así se contiene en el mandamiento «no matarás»[59], «no matarás al inocente y al justo»[60]. Esta verdad nos ha sido revelada en el Antiguo Testamento, pero esta verdad, el deber de respetar la vida, puede ser conocida por todos, prescindiendo de la fe. Prohibir el homicidio no es algo que atente contra la libertad de las conciencias de los no católicos, precisamente porque se trata de materias que son propias de la ley natural, que es universal y cognoscible por todos, y que en este caso son además exigencias de justicia, indispensables para un orden político justo. Las verdades morales que para todo católico han de considerarse «no negociables», según las palabras de Benedicto XVI ya citadas, pertenecen justamente a estas materias.

56 Canals, Francisco (1967): "Monismo y pluralismo en la vida social", Verbo, N° 61-62, Serie VII, 21-36, p. 32.
57 Ibid.
58 Ibid.
59 Ex. XX, 13.
60 Ex. XXIII, 7.

7. ¿Cómo debe entenderse la justa autonomía de las realidades temporales?

Otra confusión frecuente es la que se refiere a la autonomía de las realidades temporales. Al igual que en el caso de la libertad de las conciencias, no faltan quienes, so pretexto de un presunto cambio doctrinal por parte del Concilio Vaticano II, pretenden que la Iglesia no interfiera en determinados asuntos propios de la gestión de la vida política (a juicio nuestro, muchas veces ocurre esto en sectores progresistas de izquierda, como es obvio, pero también en los liberales de derecha, cuando no reconocen la competencia de la Iglesia en materias de moral económica). No puede un político católico escudarse en la autonomía de las realidades terrenas para aprobar leyes que son objetivamente inmorales e injustas (ni mucho menos buscar a un sacerdote que se acomode a sus «preferencias políticas» para tratar, con una actitud clerical que prescinde del discernimiento personal, de justificar lo injustificable). Ahora bien, si no es ese el sentido del concepto de autonomía de las realidades temporales, ¿cuál es el modo correcto de interpretarlo?

Lo primero que es necesario señalar es que la autonomía de las realidades terrenas es siempre relativa (de ahí que se hable de una «justa» o «sana» autonomía, y no de una autonomía pura y simple). Los asuntos temporales tienen una dimensión moral, que está presente siempre que haya acciones libres de personas. Una acción que no se conforma con la ley natural es inmoral. Reducir una acción a sus circunstancias puramente sociales o económicas, por tanto, como si en ciertos casos no hubiese moral, constituye un error. Toda acción libre es también moral. Ahora bien, existen ciertas materias políticas que son contingentes, donde existe más de una respuesta posible por indeterminación de la ley natural. Así ocurre, como se descubre con facilidad, con la legislación del tránsito, que en Chile dispone que se debe conducir por la derecha. Parece razonable, a juicio nuestro, sostener que no existe un mecanismo formalmente católico de seguridad social o de financiamiento de la salud, teniendo presentes las circunstancias actuales a las que nuestros legisladores se enfrentan, pero esto no quita que ciertos sistemas puedan ser más o menos justos objetivamente (cuestión que se debe, como siempre, discernir en conciencia). En muchas materias no es fácil discernir hasta qué punto son o no contingentes. No siempre habrá una única respuesta compatible con nuestra fe católica o con la naturaleza humana, pero hay muchos casos en los que sí la habrá. Entre otros casos, así ocurre con ciertos valores que el Magisterio de la Iglesia ha señalado que «no son negociables»[61].

8. Principios y verdades «no negociables»

Existen ciertas acciones que sabemos con certeza que, dada su importancia moral y su carácter esencial para que la comunidad política se rija por un orden justo, deben ser consideradas por todos como conductas absolutamente inaceptables. Este carácter inaceptable debería calificarlo cualquier persona, y no sólo los católicos, por tratarse de materias que pueden llegar a ser conocidas mediante la razón. A juicio nuestro, lo mejor para los políticos que se ven enfrentados a estos debates es conocer precisamente los fundamentos racionales que nos permiten concluir lo que el Magisterio de la Iglesia ha confirmado, para saber argumentar de la manera más conveniente al hombre contemporáneo.

Un legislador católico que, en lugar de ello, simplemente ceda frente a presiones externas, respetos humanos o que sienta que de esta manera estaría «imponiendo sus convicciones personales», permitiendo o promoviendo leyes injustas, por regla general (como veremos, existen excepciones muy restringidas) cometería un acto de grave incoherencia con el propio catolicismo, con la

61 Benedicto XVI (2007): Sacramentum Caritatis, 83.

propia comunión en el Cuerpo Místico de Cristo y, también, un acto de complicidad con la injusticia de la nueva legislación. Así trata este asunto Benedicto XVI, en la exhortación apostólica *Sacramentum Caritatis*:

> *Es importante notar lo que los Padres sinodales han denominado coherencia eucarística, a la cual está llamada objetivamente nuestra vida. En efecto, el culto agradable a Dios nunca es un acto meramente privado, sin consecuencias en nuestras relaciones sociales: al contrario, exige el testimonio público de la propia fe. Obviamente, esto vale para todos los bautizados, pero tiene una importancia particular para quienes, por la posición social o política que ocupan, han de tomar decisiones sobre valores fundamentales, como el respeto y la defensa de la vida humana, desde su concepción hasta su fin natural, la familia fundada en el matrimonio entre hombre y mujer, la libertad de educación de los hijos y la promoción del bien común en todas sus formas[62]. Estos valores no son negociables. Así pues, los políticos y los legisladores católicos, conscientes de su grave responsabilidad social, deben sentirse particularmente interpelados por su conciencia, rectamente formada, para presentar y apoyar leyes inspiradas en los valores fundados en la naturaleza humana[63]. Esto tiene además una relación objetiva con la Eucaristía (cf. 1 Co 11,27-29). Los Obispos han de llamar constantemente la atención sobre estos valores. Ello es parte de su responsabilidad para con la grey que se les ha confiado[64].[65]*

La conexión con el Sacramento de la Eucaristía se basa en que en este sacramento está Cristo mismo presente, de cuyo Cuerpo Místico somos miembros[66]. Un político católico (y de manera análoga también cada ciudadano católico al ejercer sus deberes cívicos que repercuten sobre el bien común) que cede frente a estos principios y valores «no negociables» no solamente atenta de manera gravísima contra el bien común, al igual que sus colegas no católicos, sino que además, por su incoherencia, comete un atentado gravísimo contra todo el Cuerpo Místico de Cristo y, si se dan las condiciones de advertencia y consentimiento, perdería el estado de gracia, es decir, pecaría mortalmente.

San Juan Pablo II trató explícitamente este tema respecto de leyes de aborto y eutanasia en *Evangelium Vitae*, incluyendo además un fino razonamiento acerca de la deliberación que debe existir cuando se trata de evitar ciertos males inevitables y graves, aunque con ello se esté colaborando de manera meramente material en el hecho:

> *En el caso pues de una ley intrínsecamente injusta, como es la que admite el aborto o la eutanasia, nunca es lícito someterse a ella, «ni participar en una campaña de opinión a favor de una ley semejante, ni darle el sufragio del propio voto»[67].*
>
> *Un problema concreto de conciencia podría darse en los casos en que un voto parlamentario resultase determinante para favorecer una ley más restrictiva, es decir, dirigida a restringir el número de abortos autorizados, como alternativa a otra ley más permisiva ya en vigor o en fase de votación. No son raros semejantes casos. En efecto, se constata el dato de que mientras en algunas partes del mundo continúan las campañas para la introducción de leyes a favor del aborto, apoyadas no po-*

62 Cfr. Juan Pablo II, Evangelium vitae (25 marzo 1995): AAS 87 (1995), 401-522; Benedicto XVI, Discurso a un congreso organizado por la Academia Pontificia para la vida (27 febrero 2006): AAS 98 (2006), 264-265.
63 Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Nota doctrinal acerca de algunas cuestiones con respecto al comportamiento de los católicos en la vida política (24 noviembre 2002): AAS 95 (2004), 359-370.
64 Cfr. Propositio 46.
65 Benedicto XVI, Sacramentum Caritatis, N°83, el destacado es nuestro.
66 «El Cáliz de bendición, que bendecimos, ¿no es la comunión de la Sangre de Cristo? y el Pan que partimos, ¿no es la participación en el Cuerpo de Cristo? Puesto que el Pan es uno solo, muchos somos un solo Cuerpo, pues todos participamos de un solo Pan» (I Cor. X, 16-17).
67 Congregación para la Doctrina de la Fe (1974): Declaración sobre el aborto procurado, 22.

cas veces por poderosos organismos internacionales, en otras Naciones —particularmente aquéllas que han tenido ya la experiencia amarga de tales legislaciones permisivas— van apareciendo señales de revisión. En el caso expuesto, cuando no sea posible evitar o abrogar completamente una ley abortista, un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública. En efecto, obrando de este modo no se presta una colaboración ilícita a una ley injusta; antes bien se realiza un intento legítimo y obligado de limitar sus aspectos inicuos.[68]

Se trata, por cierto, de un caso que se encuentra en las antípodas de la promoción de leyes inmorales para congraciarse con el mundo moderno, adaptarse a los tiempos, «empatizar con minorías», «dejar que cada uno elija», etcétera. No pretendemos resolver todas las cuestiones complejas que se suscitan en ambientes legislativos al respecto, pero sí al menos poner en evidencia que el catolicismo exige coherencia y compromiso con los mencionados valores no negociables.

Toda decisión al respecto debe ser precedida de un honesto discernimiento de conciencia, pero eso no significa que no existan acciones intrínsecamente malas, ni que en ese discernimiento una persona no se pueda equivocar. La fe no puede imponerse extrínsecamente por violencia y es innegable que existen materias que por sí mismas son contingentes, pero ninguna de estas cosas legitima conductas inmorales por parte de ciertos políticos católicos, ni tampoco el avance del progresismo, la cultura de la muerte o la destrucción de la familia.

9. Conclusión: política católica y políticos católicos

Hemos visto cómo la pandemia que azota al mundo ha dejado ver la mirada puramente humana con que muchos enfrentan la vida. La secularización ha avanzado y sus frutos están a la vista. Pero eso más que nunca hace apremiante por parte de cada católico redoblar los propios esfuerzos en favor de la construcción del Reinado de Cristo. Lo que falta en nuestros tiempos es una mirada trascendente. Cada católico ha de ser piedra viva de este templo que es la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo. El llamado que tienen todas las personas de servir a los demás, para abocarse a la tarea de la búsqueda del bien común, pasa en el caso de los católicos por su misión recibida en el bautismo. En definitiva, lo que nuestra época necesita es que los católicos sigamos el consejo de san Pablo: «revestíos de nuestro Señor Jesucristo»[69].

Particularmente relevante es este retorno a nuestra fe en la vida pública y de volver a poner a Dios en el centro del espacio público, tarea especialmente recaída en quienes se dedican a las nobles tareas de la gestión de lo público para el bien común. Esto en ningún caso significa que ellos hayan de servirse del nombre de «cristianos» o de «católicos» para eximirse de su propia responsabilidad al actuar, ni mucho menos que mezclen a la Iglesia en banderías políticas intrínsecamente terrenales, pero sí significa que cada político católico ha de ser coherente, por un lado, y que la política misma debe dejar de lado la tesis liberal de la neutralidad moral del Estado, que no pasa de ser una forma de ateísmo social o, al menos, de agnosticismo indiferentista o de relativismo.

Hoy más que nunca, Chile necesita que los católicos que se dedican a la política sean coherentes, políticos verdaderamente católicos, que nada tiene que ver (no al menos de modo necesario) con adherir a determinados partidos políticos, ni

68 San Juan Pablo II (1995): Evangelium Vitae, 73.
69 Rm. XIII, 14.

mucho menos con suscribir determinados postulados propios de las ideologías. El mundo requiere políticos santos, con honestidad personal, con conciencias formadas, con espíritu de servicio y de auténtico interés por el bien común, inmanente y trascendente; políticos que no busquen réditos personales ni beneficios partidistas, sino lo que es mejor para Chile y para la construcción del Reinado de Cristo.

El bien común tiene necesariamente una dimensión trascendente. Se trata, como ya hemos señalado, del bien de la persona en sociedad, el que por tanto comprende su dimensión espiritual, esencial para la plenitud de la persona humana. En consecuencia, además de políticos auténticamente católicos, es necesaria también una política católica en su raíz, una dirección de la sociedad hacia este bien común también en su dimensión trascendente. Quizás nos hemos acostumbrado a que en el debate público se asuma gratuitamente la postura del indiferentismo religioso liberal, con todas sus perniciosas consecuencias. Existe en nuestra época una crisis política, social y de identidad, que es ante todo una crisis moral y espiritual, en cuyo núcleo se encuentra, a juicio nuestro, el alejamiento de la verdad y, por tanto, del bien común. La política no puede nunca reducirse a la interrogante por la prestación de ciertos bienes materiales, ni mucho menos a los medios para satisfacer ciertos deseos terrenos de las personas (aun si son lícitos), porque de esta manera la respuesta que está en la base de toda realidad queda excluida o, al menos, relegada a la esfera de la vida privada de cada individuo. Tal actitud solamente puede acabar por convertir al hombre en una bestia, reforzar un individualismo egoísta que carcome como un cáncer el sentido de comunidad y dejar a Dios de lado. Si se ve la política como si el orden sobrenatural no existiese, el bien de la persona queda reducido al bienestar material y el Estado encargado de dicho bienestar quedaría como elevado a la calidad de sustituto de Dios[70].

Nos parece que es casi obvio, desde los ojos de la fe, que muchos problemas que padece nuestra patria y el mundo tienen como causa este alejamiento de Dios. El fundamento con el cual se quiere construir el nuevo Chile no está en Dios, que ni siquiera es mencionado en la esfera política. Más aún, no parece que haya verdades compartidas por todos que nos muevan a buscar ciertos bienes. Esto constituye con toda claridad una profunda crisis de sentido, de individualismo hedonista y estatista, del que no saldremos sin un acto de conversión personal por parte de cada uno. Benedicto XVI decía acerca de este tema:

> *¿Qué es esta «realidad»? ¿Qué es lo real? ¿Son «realidad» sólo los bienes materiales, los problemas sociales, económicos y políticos? Aquí está precisamente el gran error de las tendencias dominantes en el último siglo, error destructivo, como demuestran los resultados tanto de los sistemas marxistas como incluso de los capitalistas. Falsifican el concepto de realidad con la amputación de la realidad fundante y por esto decisiva, que es Dios. Quien excluye a Dios de su horizonte falsifica el concepto de «realidad» y, en consecuencia, sólo puede terminar en caminos equivocados y con recetas destructivas.*
>
> *La primera afirmación fundamental es, pues, la siguiente: Sólo quien reconoce a Dios, conoce la realidad y puede responder a ella de modo adecuado y realmente humano. La verdad de esta tesis resulta evidente ante el fracaso de todos los sistemas que ponen a Dios entre paréntesis.*[71]

También San Juan Pablo II, a propósito de la Constitución Europea, destacó la relevancia de Dios para comprender la dignidad de la persona y un orden social verdaderamente justo:

70 Cfr. Lira, Osvaldo (2019): Obras completas, tomo III, Tanto Monta, Santiago, p. 137.

71 Benedicto XVI (2007): Discurso de Su Santidad en el Santuario de Aparecida, Sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del episcopado latinoamericano y del caribe.

A este respecto no puedo ocultar mi desilusión por el hecho de que no se haya insertado en el texto de la Carta ni siquiera una referencia a Dios, en el cual, por otra parte, está la fuente de la dignidad de la persona humana y de sus derechos fundamentales. No se puede olvidar que fue la negación de Dios y de sus Mandamientos la que creó, en el siglo pasado, la tiranía de los ídolos, expresada en la glorificación de una raza, de una clase, del Estado, de la nación, del partido... en lugar del Dios vivo y verdadero. Es precisamente a la luz de las desventuras caídas sobre el siglo veinte como se comprende que los derechos de Dios y del hombre se afirman o caen conjuntamente.[72]

La renovación de este sentido de nuestro propio catolicismo es el primer paso para la constitución de una sociedad no ya formal o externamente católica, sino católica en su raíz. Sabemos por fe que todo poder viene de Dios, y que a Cristo le corresponde todo poder, no sólo en el Cielo, sino también en la tierra, pues con la Encarnación ha asumido todas las dimensiones de la naturaleza humana, y ninguna puede prescindir de Él. La búsqueda del Reinado de Cristo —del Reinado Social de Cristo, de su dominio sobre toda criatura, no meramente metafórico y no sólo en los corazones de los cristianos[73]—, es el único camino para la paz, y es lo que por ende todo católico debería tener en mente, al menos como un ideal al cual aspirar:

Porque si a Cristo nuestro Señor le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; si los hombres, por haber sido redimidos con su sangre, están sujetos por un nuevo título a su autoridad; si, en fin, esta potestad abraza a toda la naturaleza humana, claramente se ve que no hay en nosotros ninguna facultad que se sustraiga a tan alta soberanía. Es, pues, necesario que Cristo reine en la inteligencia del hombre, la cual, con perfecto acatamiento, ha de asentir firme y constantemente a las verdades reveladas y a la doctrina de Cristo; es necesario que reine en la voluntad, la cual ha de obedecer a las leyes y preceptos divinos; es necesario que reine en el corazón, el cual, posponiendo los efectos naturales, ha de amar a Dios sobre todas las cosas, y sólo a Él estar unido; es necesario que reine en el cuerpo y en sus miembros, que como instrumentos, o en frase del apóstol San Pablo, como armas de justicia para Dios[74]*, deben servir para la interna santificación del alma. Todo lo cual, si se propone a la meditación y profunda consideración de los fieles, no hay duda que éstos se inclinarán más fácilmente a la perfección.*[75]

72 San Juan Pablo II (2000): «Mensaje con motivo del 1200 aniversario de la coronación imperial de Carlo Magno», L'Osservatore Romano, 17 diciembre, p. 6.
73 Cfr. Pío XI (1925): Quas primas, 6.
74 Cfr. Rm. VI, 13.
75 Pío XI (1925): Quas primas, 34.

www.comunidadyjusticia.cl

contacto@comunidadyjusticia.cl | +56 222076389