
CONCIENCIA Y PODER EN LA DOCTRINA CATÓLICA. ALGUNAS REFLEXIONES TEOLOGICAS EN LA ESPAÑA DE LOS 90

Por el Excmo. Sr. D. Antonio M.^a Rouco Varela*
Arzobispo de Madrid

Una reflexión teológica sobre los problemas éticos de España a finales del siglo xx o, como Juan Pablo II gusta llamar, al final del segundo Milenio, requiere no sólo una buena exposición de lo que podría considerarse como el eje vertebral de la doctrina católica, sino, además, y precedentemente, una adecuada percepción de la historia que los condiciona en su planteamiento existencial y concreto. Máxime cuando se trata de una cuestión, como es el caso de la relación entre conciencia y poder, ética y socialmente central respecto al conjunto de los problemas que constituyen el variopinto y complejo abanico de la actual moral social. Aunque parezca obvio, es bueno también advertir previamente que la exposición de los principios básicos de la doctrina católica se hará al hilo de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia.

I. APUNTES PARA LA HISTORIA DE UN PROBLEMA

El problema de la relación conciencia y poder puede ser contemplado bajo una doble perspectiva: la de la persona individual, que detenta el poder político o ha de someterse a sus mandatos —«el soberano» o «el súbdito» pa-

* Sesión del día 4 de junio de 1996.

ra usar términos clásicos de la primera filosofía política—; y la de la comunidad política misma o, lo que es equivalente, la del Estado. Se podrían caracterizar respectivamente como perspectiva subjetivo-personal y objetivo-institucional. La distinción viene avalada no sólo por la doctrina, sino también por la historia misma, como veremos a continuación. En el fondo de la realidad teórica y práctica del problema se esconde precisamente la inextricable interdependencia de los factores personales e institucionales que intervienen en el mismo. Por supuesto no precisa de una expresa justificación el subrayar que nuestro enfoque de la historia del problema parte —y se sitúa— en España.

1. El problema conciencia-poder como problema personal del «soberano»

Es sentencia muy común que el problema de la vinculación moral del «soberano», del que detenta el poder en la comunidad política como su última instancia, comienza a plantearse explícitamente en la doctrina de juristas y publicistas en el siglo de lo que un conocido politólogo francés de los años cincuenta ha designado como el siglo de «l'Essor de la Philosophie Politique», el siglo xvi¹. No es inexacto datar también para España el siglo xvi, como el del inicio de la historia moderna del problema².

Las ideas de Maquiavelo eran bien conocidas en la España nacida de la unión de los Reyes católicos. Es más, la divulgada hipótesis —convertida casi en opinión común— de que el modelo real de su «Príncipe» teórico lo había encontrado precisamente en la persona del Rey Fernando de Aragón, demuestra con qué fuerza se vivía en los círculos políticos y en el ambiente intelectual de aquella España, que se configuraba como el primer Estado nacional moderno, el problema de la vinculación del ejercicio del poder político —del poder del Rey— a la conciencia moral. La cuestión se debatía en torno a un «utrum» o interrogante primero y básico: ¿El Rey es «a lege solutus»? Es bien sabido cómo la doctrina y la praxis jurídica europea se fue inclinando cada vez más acentuadamente a la respuesta: el Rey es «ab-solutus». La figura de Luis XIV de Francia, el Rey Sol, encarna como nadie —«L'Etat c'est moi»— el triunfo de la tesis del absolutismo regio y, por consiguiente, de la soberanía absoluta del Estado.

¹ Mesnard Pierre, *L'Essor de la Philosophie Politique a xvi siècle*, París 1951.

² Cf. Dempf A., *Christliche Staats Philosophie in Spanien*, Salzburg 1937, 15-127, especialmente 90 s.; Sanchez Agesta, Luis. *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo xvi*. Madrid 1959, 135-153.

La respuesta española fue otra, y lo fue de forma pronunciada y sostenida: el Rey no es «a lege solutus»; desde luego no lo es «a lege naturali et divino-positiva solutus», pero tampoco «a lege humana solutus». Ni es libre frente a la ley canónica, ni frente a las leyes y fueros de sus Reinos. El Rey puede dispensar a sus súbditos —y dispensarse a sí mismo— en casos concretos, puntuales, del cumplimiento de las leyes propias del Reino; pero con razón grave que ha de ser deliberada, juzgada e informada en los Consejos Reales y en las Juntas de juristas y teólogos, convocadas «ad casum». La estructura «polisinodial» de la Monarquía de los Austrias³ es la mejor muestra institucional de esa concepción «jurídico-moral» de la justificación y ejercicio del poder político propio de la España forjada en el siglo xvi. La forma de reinar y el estilo del reinado de los Reyes Católicos —singularmente de Isabel de Castilla—, de Carlos V y de Felipe II estaban impregnados de un sentido acendrado de la responsabilidad moral, fundada en una recia experiencia de la Fe Católica. Ni siquiera llegan a empañar esta impresión —válida para cualquier observador imparcial— algunos de los más dramáticos y sonados procesos del reinado de Felipe II: los de su primogénito, el príncipe Carlos, y de su Secretario de Despacho, Antonio Pérez.

La figura del Confesor del Rey juega un creciente papel, que se extiende incluso hasta el siglo xviii, a la dinastía de la Casa de Borbón. Quién no recuerda, por ejemplo, la figura destacadísima del P. Rávago, al lado del Rey Fernando VI en unos momentos decisivos para la política reformadora de los Borbones, como fue la inspirada y conducida por Carvajal y Ensenada.

Todavía, en pleno siglo xix, en el apogeo del triunfo del pensamiento político liberal en toda Europa, y también en España, encontramos al lado de la Reina Isabel II como consejero excepcional a su Confesor, San Antonio María Claret; uno de los grandes obispos y pastores de la Iglesia de la España contemporánea.

¿Cuándo y cómo comienza a declinar la fuerza del ideal del «Príncipe cristiano», tan presente en la mejor tradición literaria de los siglos del «Antiguo Régimen»? En el momento en el que en los círculos dirigentes de la sociedad española —lo que se viene en denominar «la clase política»—; y, todavía de una forma mucho más efectiva, cuando en el ambiente creado por la nueva «opinión pública» se diluye la concepción filosófico-jurídica del Estado, inspirada en la tradición escolástica, y se sustituye por las ideas «secularizadas» de la Ilustración,

³ Cf. Cordero Torres, J.M., *El Consejo de Estado*, Madrid 1944, 28-31; Escudero, J.A., *Los Secretarios de Estado y de Despacho*, Madrid 1969; Sánchez Agesta, L., *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo xvi*, 135-153.

sobre todo, las de proveniencia francesa. Se trata de un largo y lento proceso, muy fluido y nunca cerrado del todo. Ni siquiera en el día de hoy, en la España de los noventa. En el contexto del Estado y de la cultura política, nacida y desarrollada al calor de nuestra Ley Constitucional de 1978, claramente «laica», no habría nadie que se atreviera a sostener públicamente una tesis radicalmente positivista de la relación conciencia-poder, vista y vivida, como actitud personal y, menos, a partir de la conciencia del gobernante. Una desvinculación personal total entre el principio del «imperio de la ley» o del «Estado de derecho» y la obligación de seguir los dictados de la conciencia moral en el ejercicio de la «Autoridad» ni es propugnada, ni sería bien recibida por la actual opinión pública española. Y, mucho menos, su supeditación a «la razón de Estado».

2. El problema conciencia-poder como problema personal del «súbdito»

También el siglo xvi, en el del «l'Essor de la Philosophie Politique» —el siglo del despegue metodológico y científico de la filosofía política—, hay que situar el planteamiento, especialmente explícito y con amplias repercusiones prácticas, del problema de la obligación moral respecto al cumplimiento de las leyes y de los mandatos de la autoridad real: en último término del Estado. El derecho a la resistencia en casos puntuales, el derecho a la rebelión, incluso hasta llegar al más alto nivel, es decir, frente al Rey, son objeto de tratamientos amplios y favorables por parte de teólogos, juristas y tratadistas políticos. El eco literario y popular de esas tesis ha encontrado en «el Fuenteovejuna» de Lope de Vega una expresión inmortal. Por otra parte, de la pluma del P. Juan de Mariana S.J. saldrá en 1599, en Toledo, la más aguda —y más famosa— exposición de la teoría justificativa del «tiranicidio» de toda Europa. Si la ley, o la orden emanada de la autoridad, sin excluir la procedente de la autoridad del Rey, es injusta, va contra la ley de Dios o pone en peligro el bien de las almas, no hay que obedecerla; es más, puede ser obligado el resistirla activamente, hasta el punto de que sea necesario tomarse la justicia por su mano —«¿Quién mató al Corregidor...?»—. Cuando la infracción del orden moral por parte del poder es tan radical y continuada puede que no quede otro recurso —y con las debidas «cauteladas»— que la rebelión contra «el tirano». No sólo el «tirano» en «el origen» sino en «el ejercicio» de la autoridad merece ser depuesto.

Las leyes obligan cuando y siempre que sean justas. Para el súbdito la vinculación de la ley humana, la del Rey, pasa por la conciencia en un doble sentido: positivamente, obliga delante de Dios cuando es justa; y negativamente, no obliga delante de Dios cuando es injusta.

Con el proceso de «secularización» del Estado y de su ordenamiento jurídico se dará también pie para una relativización de la cualidad moral de los vínculos nacidos de la ley civil, sin excluir a lo que se enseña en los tratados de teología moral. Un primer síntoma de este proceso lo constituye la teoría de la obligación puramente penal de las leyes civiles; teoría muy popular y todavía muy determinante del comportamiento cívico de los españoles. Si a esto se añade la experiencia de la lucha de clases en el marco del llamado Estado burgués, tan cultivada por los movimientos sindicales y políticos, nacidos del socialismo marxista, se comprende cómo se ha debilitado aún más la valoración moral de los deberes, nacidos de las leyes del Estado. La concepción de las leyes civiles como expresión encarnada del puro y nudo «poder», a las que hay que atenerse cuando no queda más remedio, o que hay que cumplir según criterios de pura conveniencia o de utilidad —privada, de grupo o, en el mejor de las hipótesis, pública— modela decisivamente la actual conciencia de la sociedad.

No deja de ser significativo a este respecto, en la evolución contemporánea del problema, cómo el propio derecho positivo ha sancionado la figura jurídica de «la objeción de conciencia» en relación con determinadas materias —como el servicio militar, la cláusula de conciencia en los medios de comunicación, el secreto profesional...— con respaldo incluso del derecho constitucional de la última posguerra europea, y naturalmente de la Constitución Española de 1978⁴. El mismo Concilio Vaticano II acoge en sus enseñanzas sobre la naturaleza de la paz la legitimidad del recurso a la objeción de conciencia⁵.

3. El problema conciencia-poder como problema institucional

a) Un problema típico de la edad moderna: también en España

El problema de la relación conciencia-poder, como problema «institucional» que desborda los límites teológico-jurídicos del planteamiento medieval de las relaciones Iglesia-Estado, se inscribe en las mismas coordenadas histórico-culturales e histórico-políticas que las del problema visto en su dimensión individual o subjetivo-personal. ¿El Estado nacional, que surge en España con singular empuje a finales del siglo xv, se conforma en su estructura constitucional y en su ordenamiento jurídico como institucionalmente vinculado a un sistema de

⁴ Cf. Artículos 16,2; 20, 1 d); 30.

⁵ GS, 78.

principios, imperativos y órganos moral-religiosos que lo condicionan en la forma y en el fondo —los contenidos— de la acción de gobierno? Aún haciendo abstracción de los aspectos más típicos —los orgánicos— de la relación del poder del rey con la Iglesia —la Santa Sede y el Episcopado de sus reinos—, la respuesta para toda la España del Antiguo Régimen —incluido el siglo XVIII— no ofrece duda alguna. El rey, que se denomina «el Rey Católico» desde la Bula «si convenit» del 19-12-1496, por la que Alejandro VI otorga a Fernando e Isabel ese título, se siente vinculado no solamente en su persona sino también en su oficio por la profesión de la Fe Católica. Es más, toda la política de la Monarquía Española, tanto la interior como la exterior, aparece en los siglos más brillantes de esta época como orientada predominantemente por el ideal y los intereses de la Cristiandad, a la que se identifica progresivamente con la Iglesia Católica y con su —no discutible— vigencia social. El maestro de historiadores, D. Ramón Menéndez Pidal, no vacila en afirmar que: «La monarquía española, a partir de Fernando el Católico, y durante dos siglos, es concebida como un estado nacional renacentista, pero en apoyo de la universalidad católica medieval».⁶

Esta estrecha vinculación entre la visión católica de la vida y la Corona española entra —es verdad— en crisis al mismo tiempo que el propio antiguo régimen. Pero habrá que esperar a la Constitución de 9 de diciembre de 1931 para encontrarnos con una situación histórica en la que tiene lugar por primera vez en España una neta ruptura entre orden constitucional y la religión y moral católica, profesada por la mayoría de sus ciudadanos. La Constitución de 1812, clásicamente liberal, con la que comienza su andadura la historia del Estado Español contemporáneo, tratará de «la Religión» en su Artículo 12 con una expresividad confesional, que admite cualquier parangón con el pasado tradicional católico y no superable luego en los años venideros, a no ser por la Ley Fundamental de 1958 (Nr. 2). Así reza el Artículo 12 de la Constitución de Cádiz: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra».

El Estado Español se configurará en todo este período hasta la Constitución actual, con mayor o menor intensidad, y con la excepción mencionada de los años de la II República, como un estado confesional. El influjo de la concepción católica de la moral y de la vida afectará no sólo al orden constitucional, sino que además se encontrará subyacente a los principios generales del derecho, a las instituciones básicas de la sociedad como son el matrimonio y la familia, y a las categorías de moral pública, buenas costumbres etc., de tanta impor-

⁶ Menéndez Pidal R., *Historia de España I*, Introducción XXII.

tancia teórica y práctica en el ordenamiento jurídico español de toda esta época, especialmente en el derecho civil y penal. Piénsese, por ejemplo, en la regulación y tratamiento de los delitos y faltas contra la religión, como la blasfemia, etc. Pero es que, además, ninguna otra corriente de pensamiento distinta de la católica, que hayan gozado de alguna relevancia social en la España de los siglos xix y xx, propiciará una separación total entre orden jurídico y orden moral. Es más, entre orden jurídico y un orden moral concreto, tal como se decanta de las tradiciones y conciencia histórica del pueblo y de la nación española.

b) La Constitución Española del 1978

La vigente Ley constitucional de España se abre con un pórtico claramente laico. El Artículo 1,1 reza así: «España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la igualdad y el pluralismo político». El Art. 16 reafirmará este carácter no confesional de forma especialmente minuciosa, aunque en su párrafo tercero haga mención expresa de la cooperación con la Iglesia Católica. Aunque se utiliza la expresión «valores superiores», —expresión no extraída directamente de la filosofía idealista— no se neutraliza del todo el carácter «formal» de los términos escogidos para designarlos: «libertad», «justicia», «igualdad» —en menor grado, el de «pluralismo político»—. Bien es verdad que la regulación de los derechos fundamentales y libertades públicas, de los derechos y deberes de los ciudadanos y de los principios rectores de la política social y económica (Capítulos Segundo y Tercero del Título Primero) concretan el contenido de esos «valores superiores» de la Constitución, máxime si se les considera a la luz de los propósitos que se declaran solemnemente en el Preámbulo del texto constitucional, sobre todo cuando se refieren a la protección de las culturas, tradiciones, lenguas e instituciones de los pueblos de España. De todos modos lo que sí parece hermenéuticamente evidente en estas referencias —a parte del valor normativo que pueda atribuírseles, dudosamente vinculante— es que no son susceptibles de poder ser consideradas en sentido estricto como bases previas, ético-morales, que limiten la autosuficiencia jurídica de la Ley Constitucional. La garantía no sólo de la libertad religiosa y de culto sino también de libertad ideológica, que se contiene en el Art. 16,1, subraya aún más el carácter exclusivamente jurídico-positivo del orden constitucional establecido⁷.

⁷ No parece al menos que haya que descartar la hipótesis de que «la teoría pura» del derecho, acuñada por Hans Kelsen, haya sido operante en la concepción de las bases de nuestra constitución. Vid. Kelsen H. *Reine Rechtslehre*, Wien 19602, 319,1. Lo cual no quiere decir que no pueda sostenerse dentro del marco constitucional es-

El conjunto ulterior de leyes orgánicas, dirigidas al desarrollo de derechos fundamentales tan directamente incidentes en «lo ético», como son el derecho a la vida y a la integridad de las personas (en el artículo 156 del nuevo Código de Derecho Penal se acaba de sancionar la legitimidad de la esterilización de los discapacitados sin su consentimiento), a la educación; la reforma de los Códigos civil y penal en materia de matrimonio y familia..., acentúan los rasgos positivistas del ordenamiento jurídico español vigente.

c) El contexto actual europeo

Pudiera parecer, y no sin razón (la nueva legislación sobre la esterilización de deficientes se basa, por ejemplo, en recomendaciones del Parlamento Europeo), que la evolución española de la concepción de la relación Estado-derecho-orden moral discurre en plena sintonía con lo que ocurre actualmente en los países europeos. Las legislaciones sobre el divorcio, el aborto, la eutanasia, la relativización de la institución matrimonial y familiar, de moda hoy en los países de la antigua Europa Occidental, son muy similares entre sí. No era así recién terminada la Segunda Guerra Mundial. El contraste que reina entre el estado de conciencia y opinión pública acerca de los fundamentos morales del derecho y de la política europea hoy y el que inspiró la conducta de las grandes figuras y de la opinión pública de las naciones europeas entonces, es realmente extraordinario. Por cierto, que se movían en una clara convergencia con la renovada «Organización de Naciones Unidas» ante la forma de abordar el futuro de la humanidad. La paz mundial y el desarrollo de los pueblos en justicia, libertad y solidaridad aparecían a unos y a otros, en aquella encrucijada histórica, como viables, únicamente por el camino del reconocimiento y respeto de los derechos humanos, garantizados jurídica-internacionalmente.

Un ejemplo típico, sumamente característico para aquella primera hora de una nueva época de la historia europea, es el de la Ley Fundamental de Bonn, promulgada para la naciente República Federal de Alemania. Se inicia con un Preámbulo en el que se apela expresamente a la conciencia de la responsabilidad de los legisladores «delante de Dios y de los hombres...»⁸, al que sigue un artículo primero acerca de la protección de la dignidad de la persona humana, de factura téc-

pañol actual una doctrina iusnaturalista del derecho; y, menos, que no sea susceptible de una aplicación y un desarrollo práctico inspirado en la filosofía —y teología—, trascendente, del derecho natural.

⁸ «Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen...»

nico-jurídica original, en que se desvela claramente la gravedad de la experiencia histórica por la que había atravesado el pueblo alemán, y en la que se encontraba todavía plenamente inmerso. «La dignidad del hombre es inviolable. Es deber de todo poder estatal el respetarla y protegerla», así reza el párrafo primero⁹. Luego en los párrafos 2 y 3 —y por su medio— el pueblo alemán se adhiere solemnemente a los derechos humanos, invulnerables e inviolables, como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo; a la vez que establece que los derechos fundamentales son derecho inmediatamente vigente que obliga a la legislación, al poder ejecutivo y a la jurisprudencia¹⁰.

El trasfondo humano-espiritual e histórico-político de la Ley Fundamental de Bonn es evidente. Los padres de la nueva Ley constitucional, con la práctica totalidad de su pueblo, se habían propuesto evitar a toda costa una tragedia como la que acababan de vivir, y aún de prevenirla en raíz para el futuro. ¡Nunca más!, era el lema político común del momento nacional. La experiencia tan bien intencionada, pero tan dramáticamente fracasada, de la República de Weimar se había transformado en una terrible lección histórica. Habían aprendido de las ruinas físicas y morales de su propio pueblo que tampoco un Estado democrático, construido sobre unos supuestos teóricos, puramente jurídico-positivistas, es inmune —antes al contrario— al empuje de corrientes político-culturales, promotoras de una concepción del Estado como forma pura y desnuda, «a-moral», de poder —del poder como fuerza triunfadora—; y ni siquiera inmune a una concepción del derecho, corruptora por esencia de la misma idea y valor de la justicia. Había que hacer imposible para el futuro la injusticia o «el no-derecho» legal («das gesetzliche Unrecht»), como diría en 1946 Gustav Radbruch, nada sospechoso de jusnaturalismo, a través del reconocimiento de lo que el mismo Radbruch llamaba simultáneamente el «Derecho supralegal»¹¹.

Efectivamente el recurso al derecho natural se convirtió de nuevo en las primeras dos décadas de la Alemania de la posguerra en tema habitual de to-

⁹ «Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt».

¹⁰ Art. 1,2: «Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt»; Art. 1,3: «Die nachfolgenden Grundrechten binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht».

¹¹ Cf. Radbruch G., Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, en: *Süddeutsche Juristen-Zeitung*, Nr. 5, Agosto 1946. Cf. Radbruch G., *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1956⁵.

da la discusión política y jurídica a propósito de los fundamentos de la sociedad y del Estado. No se puede evitar la impresión de que en aquel crucial momento histórico se verificase una vez más lo que Heinrich Rommen pronosticaba ya en 1936, como «la eterna vuelta o el eterno retorno del derecho natural»¹². El debate en torno a la concepción, fundamentos y vigencia del derecho natural en la República Federal de Alemania dará lugar de hecho a una extensa y riquísima bibliografía sobre la materia¹³.

d) *Derechos humanos-Persona humana en el momento jurídico-político actual europeo*

La resolución del Parlamento Europeo de septiembre de 1992, por la que se autoriza la esterilización de los deficientes, no sólo de los deficientes mentales sino también de todos los «incapaces de entender y querer», es todo un índice, inequívoco, de hasta dónde ha llegado la crisis de las teorías filosófico-jurídicas en uso sobre los fundamentos de los derechos de la persona humana; y, lo que es peor, hasta dónde alcanza la crisis de conciencia moral de las sociedades europeas. Un ilustre pensador español de nuestros días no duda en afirmar que el reconocimiento social del aborto constituye el más grave suceso de nuestro siglo. En realidad lo que está ya hoy en juego, y en debate abierto, no sólo en el contexto científico y universitario de la teoría general y de la filosofía del derecho, sino también en la publicística política, es la misma categoría de persona humana y la subsiguiente concepción de los elementos axiológicos, constitutivos de su dignidad. O, lo que es lo mismo, se discute la determinabilidad misma del valor jurídico de sus derechos fundamentales. ¿La persona humana es acaso, un «valor» disponible para el ordenamiento jurídico positivo, al menos en su nivel constitucional? ¿O no habrá que considerarla como un valor en sí misma, previo y anterior a todo derecho positivo, como su fundamento imprescindible?

Si se contesta afirmativamente a lo primero, con la consecuente respuesta negativa al segundo interrogante, resultaría imparable una desvinculación total del orden jurídico-político y del orden moral. El derecho no sólo sería imprescindible —desaparecería— como una categoría «religiosa» —«teológica», o con

¹² Cf. Rommen, H., *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München 1936. Se reedita en 1947.

¹³ Cf. Schelouske, H.D., *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965*, Köln 1968; Wieacker, F., *Zum heutigen Stand der Naturrechtsdiskussion*, Köln un Opladen 1965.

posibles raíces teológicas—, sino también como una categoría ética en el sentido filosófico-antropológico propio de la palabra. ¿Un nuevo triunfo de Maquiavelo, incluso en el terreno de los principios generales del derecho y del Estado? ¿O de Nietzsche? Confiemos que no llegue a ser así.

4. La ampliación sociológica y cultural de la categoría de «poder» y sus consecuencias éticas

El significado real de «poder» ha traspasado ya hace mucho tiempo en la sociedad moderna, amplia y vertiginosamente, los linderos de la comunidad política y del Estado. La nueva sociedad, nacida de la revolución liberal, ha posibilitado en los más distintos campos de la vida social —los de la educación, de la cultura, de los medios de comunicación social, de la economía y de las finanzas...— el crecimiento de nuevas formas de «poder» con una inmensa capacidad de influencia sobre el desarrollo de la vida pública y en el ámbito de la existencia privada de las personas.

En la España del régimen político anterior a la Constitución de 1978 se acostumbraba hablar de «poderes fácticos» (el Ejército, la Banca, la Iglesia...) Constituye ya un viejo aforismo, incluso en el lenguaje y cultura más divulgada y popular, calificar a «la prensa» como «el cuarto poder», al lado de las tres formas de ejercicio del poder público en el moderno Estado de Derecho. Es mérito científico de las ciencias empíricas del hombre, especialmente de las sociales, haber descubierto y estudiado refleja y sistemáticamente estas nuevas y eficientísimas «figuras» de «poder» que, en virtud de la informática, han visto extendido su radio de acción hasta fronteras insospechadas en su capacidad de control de la persona humana. Se trata de formas de poder, no reductibles al «poder político», pero que lo condicionan en alto grado. O, para ser más exactos, formas sociales y formas políticas de poder se condicionan mutuamente a tenor de esquemas funcionales cada vez más complicados y sutiles.

Por ello es posible —e, incluso, ventajoso e imprescindible— aplicar los términos de la cuestión «poder y conciencia», tal como se plantean en el ámbito metodológico de las ciencias jurídico-políticas, con criterios de analogía, al campo de la sociología del «poder». Así lo haremos nosotros, que nos fijaremos sobre todo en los aspectos institucionales del problema, circunscribiendo así, aún más, la perspectiva de la respuesta. Y no sin razones, que vayan más allá de la patente limitación impuesta por la escasez de espacio y de tiempo. Ya Romano Guardini advertía en su genial ensayo sobre «El poder», en los años cincuenta, que el problema ante el que habría que enfrentarse en la nueva época,

la que se iniciaba después de lo que él ya pronosticaba como fin de la Edad Moderna («das Ende der Neuzeit»), no iba a ser el de cómo avanzar en el crecimiento de «poder» sobre la naturaleza y el hombre, sino el de «la doma» del poder obtenido, el de su uso responsable. En la obtención progresiva de un «poder moral», de un ejercicio moral y teológicamente responsable del colosal cúmulo de «poder» concentrado en las manos del hombre contemporáneo, veía Romano Guardini el gran reto para la Europa de la segunda mitad del siglo xx¹⁴.

Precisamente con la conciencia de este reto histórico trazaremos a continuación, a la luz del Magisterio de la Iglesia, unas líneas básicas de reflexión y respuesta al problema tal como se plantea en su dimensión «institucional», la más paradigmática y de mayores consecuencias prácticas.

II. ORDEN JURÍDICO-ORDEN MORAL EN LA DOCTRINA CATÓLICA. LAS GRANDES LÍNEAS DEL MAGISTERIO CONTEMPORÁNEO DE LA IGLESIA.

Como es bien sabido, existe una visión cristiana del Estado y del derecho desde el mismo punto de partida neotestamentario. Son ya clásicos al respecto los estudios de H. Schlier sobre el Estado en el Nuevo Testamento¹⁵. Visión que se condensa en una doctrina cada vez más elaborada teológica y canónicamente al ritmo, sobre todo, de la evolución histórica de las relaciones Iglesia y Estado, en cuya formulación incidirán las dos grandes divisiones de la historia de la Iglesia: la de la Iglesia de Bizancio y la de la Reforma Protestante. Sin embargo, a una enseñanza sistemática y expresa del magisterio solemne de la Iglesia sobre la materia habrá que esperar hasta la formación «laica» del Estado, después

¹⁴ «Für die kommende Epoche geht es im Letzten nicht mehr um die Steigerung der Macht —obwohl diese sich immer weiter und in immer rascherem Zeitmass vollziehen wird, sondern um deren Bändigung»; «Damit kommt das Wissen, welche Ungeheurlichkeit an Macht zur Verfügung steht. Und das Bewusstsein, dass diese Macht nur in der Verantwortung gebunden werden kann»: Guardini R., *Das Ende der Neuzeit— Die Macht, MainPaderborn 1986* —9.^a y 6.^a Edición respectivamente—, 98 y 164.

¹⁵ Cf. Schlier H., *Der Staat im neuen Testament*, en: *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1967, 193-211.

de la Revolución Francesa. Lo que no deja de ser bien sintomático. Será León XIII, con los antecedentes significativos de Gregorio XVI y de Pío IX, el que comience el desarrollo de una doctrina pontificia sobre el Estado. Véanse principalmente sus Encíclicas: «*Diuturnum Illud*» (1881), «*Inmortale Dei*» (1885) y «*Libertas Praestantissimum*» (1888). Doctrina que encontrará fecundos —¿geniales?— continuadores en prácticamente todos los Papas de este siglo. En Pío XI —recuérdense sus tres grandes Encíclicas: «*Non abiammo bisogno*» sobre el Fascismo; y las famosísimas del año 1937, «*Mit brennender Sorge*» de 14 de marzo contra el Nacional-socialismo y, cinco días después, el 19 de marzo siguiente, la «*Divini Redemptoris*» contra el Comunismo—. En Pío XII, con numerosas intervenciones desde su primera Encíclica «*Summi Pontificatus*» (20.X. 1939) hasta su fallecimiento, acompañando clarivamente los dramáticos acontecimientos que vivía entonces la humanidad. En Juan XXIII, con la «*Pacem in terris*» de 1961, verdadero hito en ese desarrollo doctrinal que alcanzará su momento culminante en el Concilio Vaticano II: con la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo «*Gaudium et Spes*» y con la Declaración sobre la Libertad Religiosa «*Dignitatis Humanae*». El Concilio representa un momento especialmente significativo por dos razones primordiales: por ser la primera vez que un Concilio Ecuménico se ocupaba explícitamente de esta materia en su conjunto; y luego por lo que suponía de diálogo con el Estado moderno en asuntos tan delicados y conflictivos, como eran la libertad religiosa y la justicia social.

Pablo VI y Juan Pablo II ampliarán y concretarán las enseñanzas del Concilio con la misma consecuencia doctrinal y con la misma sensibilidad pastoral para la percepción de «los signos de los tiempos» que sus antecesores. Se impone el mencionar las tres últimas grandes Encíclicas de Juan Pablo II: la «*Centesimus Annus*» (1991), la «*Veritatis Splendor*» (1993) y la «*Evangelium Vitae*» (1995). En ellas se abordan valiente y lúcida los problemas del Estado en el mundo occidental tras la caída del muro de Berlín y el derrumbamiento del bloque comunista. Un inédito contexto histórico urgía al Papa a replantear las grandes cuestiones relativas al binomio democracia-libertad en función de los fines éticos y antropológicos trascendentes que justifican y postulan teológicamente al Estado.

Toda esta línea de enseñanzas del magisterio contemporáneo de la Iglesia sobre el Estado y el orden político, leída e interpretada en interrelación con la línea paralela del mismo Magisterio en materia social, con la que se acude al otro flanco histórico de la misión pastoral de la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo, el flanco de la llamada «cuestión social», ofrece una excelente base, material y formal, para la elaboración de una verdadera Teología política, sólida y actual. La abundante y muy valiosa bibliografía de tratados de Doctrina Social

de la Iglesia, cultivada en todos los foros teológicos europeos de la Iglesia Católica a lo largo de todo el siglo xx —y en el mundo de las Confesiones de origen protestante—, constituye la más prometedora prueba de ello.

Los Obispos españoles se harán eco de la doctrina política de la Iglesia para la España democrática actual, especialmente, en sendas Instrucciones Pastorales, de amplia repercusión en la opinión pública: *«La Verdad os hará libres»* de 1990 y *«Moral y sociedad Democrática»* de 1995.

1. El Estado como una institución de naturaleza moral y de raíz trascendente

Con el trasfondo doctrinal del Magisterio contemporáneo de la Iglesia pueden trazarse las líneas maestras de la visión «católica» del Estado, como el instrumento estructural y funcional del «poder» político y jurídico, en torno a una tesis central: el Estado es una instancia de origen y fundamentos ético-morales; más aún, de raíces trascendentes.

El Estado surge necesariamente en virtud de una necesidad esencial de la persona humana, del hombre, visto en su estructura constitutiva como ser personal y espiritual; por tanto, dotado de libertad y de responsabilidad. El hombre no puede alcanzar su imprescindible perfección personal, si no es en sociedad. La dignidad misma de la persona humana, los derechos y deberes de ella dimanantes, el bien común, un mínimo de orden público, son bienes antropológicamente inalcanzables si no es en el marco de una sociedad suficiente —sociedad perfecta, en el lenguaje neoescolástico—. De ahí nacen, como un imperativo fundamental para la posibilidad de la realización de la justicia, el Estado y su ordenamiento jurídico; o, lo que es lo mismo, la necesidad del derecho positivo. El Estado responde pues a *«la naturaleza del hombre»* y a su bien integral. Y, como la naturaleza del hombre radica en su ser de «creatura», imagen de Dios, el Estado brota, en sus raíces últimas, de la Ley de Dios, del derecho natural de origen divino que le avala; pero que simultáneamente lo orienta, modera y estimula para el bien del hombre, a la vez que le limita en sus excesos y abusos contrarios al mismo hombre.

El Estado se presenta en la doctrina católica como una institución de derecho natural, independientemente del supuesto histórico-salvífico del pecado original, en clara distancia de las concepciones clásicas del Protestantismo, sobre todo, el de tradición luterana. La situación histórica, existencial del hombre, marcada por el pecado, influye en la forma de concebir la autoridad dentro del Es-

tado y su función penal y coactiva, pero no hasta tal punto de que sólo sea explicable en su existencia —y la existencia del derecho positivo— por la necesidad de la represión del hombre corrompido, como aparece, a veces, en la doctrina luterana sobre los dos «Reinos»¹⁶. Sí, ciertamente, habrá el Estado, en la actual condición «histórica» del hombre —«infralapsaria», decían los Escolásticos— de responder a la necesidad de reprimir el crimen. Es más (diríamos hoy), y habrá de evitar ser utilizado él mismo, su monopolio legal de la violencia y de la producción jurídica —sus múltiples instrumentos de «poder»— en favor de la explotación y de la injusticia más o menos organizada, corriendo el peligro de convertirse en lo que San Agustín llamaba «una banda de ladrones» o en el clásico «Leviatán» que aplasta y devora al hombre. Pero de ahí a reducir el papel y la justificación moral del Estado a su condición de mero instrumento —aunque se lo presente como imprescindible— para la lucha contra el delito y el pecado va una distancia antropológica decisiva¹⁷.

La aceptación plena del Estado supone, por tanto, por parte de la persona una opción y un comportamiento moral concebido y realizado como una respuesta positiva y obligada a una exigencia fundamental de la justicia, venida de la Ley de Dios. No en vano el último Magisterio pontificio insiste tanto en la importancia de la garantía del derecho a la libertad religiosa y moral de la persona humana y de los pueblos.

Se hace evidente la siguiente conclusión: con esta concepción de la naturaleza ética del orden jurídico-político no es compatible una fundamentación puramente positivista del mismo: sociológica, biosociológica, utilitarista, etc.

2. El principio de la democracia, como fundamento estructural del Estado

Para la doctrina de la Iglesia el principio de autoridad, democráticamente legitimada en su origen y en su ejercicio, representa una base fundamental para la estructuración natural del Estado. Por ello se ha alarmado habitualmente en la tradición católica —y esta afirmación conserva pleno sentido en el presente— que la autoridad «pública» viene de Dios. No hay contradicción entre las dos tesis, sí acaso una paradójica, que pudiera resultar a veces, en la vida dia-

¹⁶ *Sobre la doctrina de los «dos Reinos»*, cf. M. Honecker, *Zwei-Reiche-Lehre*, *Evangelisches Staatslexikon* II², 4112-4124.

¹⁷ Cf. J. Ratzinger, *Europa-Hoffnungen und Gefahren*, Speyer 1990.

ria, relevante. La legitimación que viene de esa instancia trascendente, Dios, se concreta por la determinación del pueblo —o de la sociedad o comunidad política—, sujeto primero de esa autoridad, que ostenta el derecho a disponer libremente sobre la organización del ejercicio del poder político y sobre los que han de detentarlo como sus titulares legítimos, dentro de los límites de la ley natural. Hay, pues, una tesis católica sobre «la soberanía popular», apoyada en el derecho natural, como base sólida de una concepción auténticamente democrática del Estado.

El derecho político se habrá de mover por consiguiente dentro de un doble marco ético: el que viene configurado por la necesidad del respeto a los derechos fundamentales de la persona humana y de la consecución del bien común como fin último del Estado; y el que se sigue originariamente del principio de la democracia fundamental, como postulado básico para una constitución y un ejercicio justo de la autoridad pública. Es evidente que con el principio fundamental de la democracia, aquí expuesto, son incompatibles tanto la anarquía como la dictadura, bien como teorías del poder político bien en sus versiones de realización práctica.

3. El problema de «la recta conciencia» en el ejercicio del poder político

A una concepción ética del Estado, fundada en el derecho natural, no puede corresponder en la conducta del ciudadano y, muy singularmente, en la del que ejerce la autoridad, otra cosa que una actuación en conciencia.

La apelación a la propia conciencia como recurso para justificar actos y conductas tiene lugar hoy en las situaciones más dispares y contradictorias de la vida. El matiz individualista y una cierta tendencia anti-institucional aparecen frecuentemente como sus notas de fondo. La subjetivización de la función y del contenido de la conciencia, en parte justificable por el temor a los efectos violentos de una posible intolerancia, domina cada vez más en los comportamientos privado y públicos y en los medio-ambientes culturales y políticos. Y no sin dejar huellas perturbadoras en las convicciones de los católicos y en los debates de la teología moral de los últimos años.

El Concilio Vaticano II decía bellamente de la conciencia que «es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que está sólo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella. Por la conciencia se conoce de un modo admirable aquella ley cuyo cumplimiento consiste en el amor a Dios y al próxi-

mo». «En lo más profundo de su conciencia, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal: haz esto, evita aquello...»¹⁸. Y el Catecismo de la Iglesia Católica, después de citar ampliamente los textos conciliares, aclarará que «la verdad sobre el bien moral, declarada en la ley de la razón, es reconocida práctica y concretamente por *el dictamen prudente* de la conciencia»¹⁹.

No basta sólo con actuar en conciencia, sino con «conciencia recta», permitiéndole que se active y opere en nosotros como el insustituible órgano interior de conocimiento de la verdad moral y de su aplicación a las circunstancias concretas de la vida. Es la misma naturaleza de la conciencia la que pide que la usemos como el órgano del ejercicio responsable de nuestra libertad. De aquí se sigue un deber fundamental moral: el de su formación en orden a conseguir una capacidad de percepción de la verdad y el bien —de la verdad moral— cada vez más objetiva y más personal.

Los efectos de la situación existencial de pecado, propia de la historia del hombre caído, han herido también a la conciencia como «órgano» del hombre interior. Urge hoy la plena salud de la conciencia, en especial una amplia recuperación social de la misma. La formación de la conciencia precisa hoy, como en pocas etapas de la historia, de una pedagogía integral, que la eduque sobre todo en las actitudes de búsqueda humilde de la verdad y de apertura a la trascendencia: a Dios y a quién El ha revelado: a Jesucristo. Una pedagogía que se dirija al «corazón» de la persona con la propuesta de LA PALABRA, de LA PALABRA hecha carne, y que es AMOR.

¹⁸ Gs, 16.

¹⁹ Nr. 1780.