

EXPERTOS EN HUMANIDAD

Convicciones religiosas y democracia pluralista

ANDRÉS OLLERO TASSARA

«La Iglesia es “experta en humanidad”, y esto le mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y mujeres desarrollan sus actividades, en busca de la felicidad, aunque siempre relativa, que es posible en este mundo, de acuerdo con su dignidad de personas» (Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 41).

La consecuencia inmediata de esta afirmación, nada novedosa en el magisterio de los últimos pontífices, es la caracterización de los ciudadanos *católicos* como *expertos en humanidad*. ¿Suelen responder sus comportamientos en el seno de las democracias pluralistas a tan exigente vaticinio? En lo que al ambiente español se refiere, quizá no sería demasiado exagerado comenzar por aventurar justamente lo contrario. Los católicos parecen a veces condicionados por una doble traba. Teóricamente, tienden a considerarse —en cuanto católicos— como radicalmente «inexpertos» en cuestiones que entienden ajenas al juego de sus convicciones religiosas. Los que —por su mejor formación— superan este primer escollo pueden fácilmente tropezar con otro, de orden práctico en esta ocasión: el posible saber adicional derivado de su fe no podría proyectarse sobre la vida social sin perturbar —«imponiendo sus propias convicciones»— el plural juego democrático.

El escollo teórico parece encontrar apoyo en una conocida afirmación evangélica según la cual el *reino de los cristianos no sería de «este mundo»*. Más que una particular y privilegiada «experiencia» en el mundo de los humanos, ello les llevaría a disfrutar de un saber —tan peculiar como poco añorado por la sociedad circundante— sobre otro mundo, situable en ese más allá donde el anunciado Reino encontraría su lugar. La prohibición de resultar «mundanos», o la configuración del «mundo» como uno de los enemigos del alma, invitarían —más bien— a asumir fervorosamente una

vitola de «inexperiencia» a cubierto de cualquier sospecha. Más que la soltura de un experto en las cosas de este mundo, lo que debería caracterizar al católico sería la actitud, entre cauta e inhibida, de un embajador de ultratumba.

Por simplista o superficial que este planteamiento pueda sonar, me temo que está presente —mucho más allá de lo deseable— en buena parte de los ciudadanos que, contando con bagaje técnico capaz de merecer credenciales de experto, no tengan empacho alguno en confesar sus convicciones católicas. Bastaría preguntarse cuántos de ellos han leído el pasaje que abre estas líneas para contar con un elocuente síntoma. No pocos católicos considerarían la lectura de textos como el de la encíclica citada ocupación digna de encasillarse entre sus «deberes religiosos» y no punto de partida básico de actividades prácticas en las que, con toda razón, puedan considerarse expertos. Dentro de esta curiosa visión, en la que las obligaciones dejan escaso espacio a las devociones, habría deberes religiosos (sacramentales o litúrgicos) más perentorios que la dedicación a este género literario, que se considera reservado a los que, por su peculiar vocación o ministerio, han sido invitados a alejarse de «las cosas de este mundo».

El escollo teórico se traduce, pues, en la marginación de la doctrina social del ámbito de la formación profesional, e incluso «cultural», de los católicos practicantes. Queda reducida a ocupación peculiar de los que han preferido «profesionalizar» su vivencia religiosa, con perjuicio de todo apego y dedicación capaces de convertirles en expertos en problemas específicos de los más variados ámbitos de la vida profesional.

Paralelo al anterior resulta un escollo práctico cuidadosamente simétrico. La religión se convierte en ingrediente básico de la más preciada intimidad, mientras un elemental pudor lleva a velarla decorosamente dentro del ajetreo de la vida pública. No faltará quien considere poco «profesional» prestarse a condicionar su actuación por tales criterios, o quien pueda sentirse dividido por la tensión contrapuesta de criterios «profesionales» e imperativos de «conciencia» que jamás merecerían aquel título. Si de la dimensión pública pasamos a la política, el pudor se convertirá en afán de incontaminación. No sólo porque los políticos no gocen entre nosotros de particulares credenciales éticas, sino porque verter *ingredientes con parentesco religioso* en la *acción política* —aparte de dudosamente rentable— parece sonar a *profanación*, cuando no a prostitución, de contenidos tan sagrados.

Puede incluso jugar como tercer factor de este cuadro un particular concepto de la humildad, que resultaría incompatible con las pretensiones de triunfo y la capacidad de conformación del medio propias de los expertos. La necesidad de la Pasión y la Cruz como cauces de la realización final del Reino cobraría un particular significado. El *cristiano*, en cuanto tal, se

configura socialmente como un *perdedor* nato. No en vano quien lucha por «ganar» su alma la perderá. Pretender conquistar la vida eterna sin renunciar a hacer lo propio con la temporal sería ambición desmedida o afán de jugar a todas las barajas, fabricándose una versión oportunista de las bienaventuranzas. La peculiar «pasión» del cristiano consistiría en llevar a cuestas la cruz de sus *condicionamientos éticos*, que, lejos de reforzar su bagaje de experto, jugaría como *handicap* capaz de poner a prueba la nobleza de sus intenciones.

Todo este enfoque —rebosante de una inconsciente teoría de la doble verdad y de una artificial práctica de doble vida en régimen de pluriempleo— lleva a una actitud resignada. El cristiano, en cuanto tal, no podrá aportar nada de interés terreno. Su lógica peculiar se mueve inevitablemente en paralelo a la lógica humana, en la que encontraría más tentación perturbadora que ocasión de poner a prueba pretendidas patentes de experto. La *fe* no aparece como un *saber más* —y con más fiabilidad— como fruto de un acceso privilegiado a la verdad del hombre, a un más profundo y cierto conocimiento de su lógica interna; más bien parece consistir en un *saber distinto*, al que cualquier intento de diálogo llevaría a la autodestrucción o, al menos, a la tibia claudicación. El cristiano no se moverá en la vida social como un experto capaz de pisar fuerte. Si lo hace, será como consecuencia de unos saberes y destrezas logrados al margen de su fe, en esa doble vida exigida por la supervivencia física y el inconfesado vicio de degustar —siquiera moderadamente— retazos de triunfo humano, sin poner demasiado en peligro el ultraterreno. Tomarse en serio la fe, apurar sus exigencias, debería llevar a actuar por la tremenda, inmolándose generosamente en las *catacumbas* de una lógica humanamente ininteligible.

No han escaseado en los últimos tiempos documentos magisteriales que planteen perspectivas bien distintas. El Creador del universo, dueño de su verdad, es el mismo que decide revelárnosla, supliendo las lagunas de nuestro conocimiento racional y contrarrestando su experimentada fallibilidad. La fe no se contrapone a la razón, como la gracia no destruye a la naturaleza, sino que la ensalza. Mientras fideísmo y doble verdad menosprecian a la razón, ésta resulta realzada: como terreno en el que la fe no renuncia a germinar y como receptáculo de ese *lumen gloriae* que marcará su perfección definitiva. Lo divino eleva lo humano, pero no sin antes descubrirle su propia verdad, poniéndolo así en condiciones de tan envidiable promoción. Dios no ha sometido al hombre a la lacerante tensión entre dos tipos de problemas contradictorios, obligándole a vivir en dos mundos sin dotarle de la imprescindible ubicuidad. El mundo del hombre y el de Dios son el mismo, dado que lo humano se incluye en la riqueza trinitaria de lo divino. Logrando que Dios reine sobre lo humano se prepara su Reino, a la vez que se proporciona al hombre el mejor gobierno a que

puede aspirar. Esto no se logrará mediante un artificial acuerdo entre dos ciudades ni mediante la suma de dos espadas, sino negándose a renunciar a la «experiencia» de lo humano que rebosa el creador del hombre. Si los cristianos corrientes se dieran por enterados de todo ello —hasta el punto, incluso, de llevarlo a la práctica—, nuestro pluralismo democrático recibiría una impagable proyección revitalizadora.

Redefinir el desarrollo ante la quiebra del progresismo

La Ilustración conformó profundamente las raíces culturales de nuestro presente. Arraigaron versiones de ella situables en los antípodas de ese reconocimiento del cristianismo como portador del envidiable don que permite adueñarse —por «experiencia» graciosamente recibida y responsablemente consolidada— de los secretos de lo humano. No faltó una configuración negativa del «iluminismo» —como superación del «oscurantismo»— de envidiable rentabilidad dialéctica. Situar a razón y fe en cada cara de tan interesada moneda convertía al cristianismo en obstáculo insalvable para una experiencia de lo humano, que, por definición, había de ser resultado exclusivo de la propia conquista.

Considerar que esta versión —por amplia que haya sido su impronta histórica— es la única imaginable del legado ilustrador llevaría a ignorar sus aspectos positivos. Esto resulta menos oportuno que nunca en un momento en que entran elocuentemente en quiebra sus ingredientes más difícilmente conciliables con la fe: aquellos que vinculaban Ilustración y «progresismo»; entendiendo por tal una filosofía de la historia que presenta su desarrollo como «un proceso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimitado, como si, en ciertas condiciones, el género humano marchara seguro hacia una especie de perfección indefinida». También desde perspectivas ajenas a esa experiencia de lo humano que brinda la fe, hoy a este concepto de progreso, basado en «un ingenuo optimismo mecanicista, le reemplaza una fundada inquietud por el destino de la humanidad» (Juan Pablo II, SRS, n. 27).

El *fin del optimismo progresista* no es sólo atribuible a la problematización de un ciclo económico sostenido, capaz de garantizar su continuidad, sino también, y sobre todo, al juego de factores culturales y políticos, éticos en suma, que condicionan radicalmente sus logros. La crónica de los últimos decenios bastaría para disipar todo espejismo¹.

¹ Veinte años después de la encíclica *Populorum progressio* no sólo no se ha solventado «el retraso económico de los pueblos pobres», sino que, superada «la impresión de un fenómeno estacionario», se constata una «aceleración que impulsa a aumentar las distancias» (SRS, nn. 12 y 14).

Si la falsación económica del modelo histórico progresista ha resultado contundente, no ha sido menos expresiva la falsación cultural y ética de la reducción materialista del «desarrollo». El *prometeísmo ilustrado*, en su versión economicista, parece haber legado como *resaca* una *cultura de muerte*², autoerigida —paradójicamente— en *símbolo* actual de la *vitalidad* y la creatividad inseparables del progreso.

La experiencia de lo humano que brinda la fe no deja de constatarse también por cauces estrictamente racionales. Se nos reveló que el papel del hombre es el «cultivo» de una tierra recibida, más que un «dominio» apoyado en esa creatividad que rechazaría —como esterilización oscurantista— admitir límite alguno³. Esto había sonado hace siglos a pertinacia en un apriorístico e infundado recelo ante un hombre que se atreve a saber, hasta conquistar una experiencia de lo humano que haría superfluo todo suplemento sobrenatural. Hoy la constatación de en qué medida una mentalidad indisimuladamente depredadora se ha disfrazado de «progreso» es ya un lugar común, convertido por demás en bandera de la cultura más drásticamente secularista.

La cultura manufacturada por los medios de comunicación mantiene, sin embargo, una llamativa fidelidad al viejo modelo, ayudándole a seguir ganando batallas después de muerto. Iluminismo racionalista y progresismo son así *subproductos residuales* con los que deberá enfrentarse todo cristiano que se apreste a ejercer como experto en humanidad.

El *cientifismo* ocupa un lugar destacado dentro de este sedimento cultural. No se trata ya de insinuar que sólo la ciencia puede proporcionar al hombre un efectivo progreso; este optimismo residual lleva a afirmar que de todo proceso científico sólo es imaginable esperar una consecuencia progresista. Cualquier *aumento* de lo que científicamente *se puede* hacer aparece inevitablemente como un *avance* humano, sean cuales sean sus repercusiones. Plantearse si la última posibilidad científicamente conquistada *debe* o no verse éticamente respaldada resucitaría el oscurantismo. Nada científicamente posible puede considerarse reprochable en nombre de lo

² «El panorama del mundo actual, incluso el económico, en vez de causar preocupación por un verdadero desarrollo que conduzca a todos hacia una vida “más humana” —como deseaba la encíclica *Populorum progressio*—, parece destinado a encaminarnos más rápidamente hacia la muerte» (SRS, n. 24).

³ «La tarea es “dominar” a las demás creaturas, “cultivar el jardín”; pero hay que hacerlo en el marco de la obediencia a la ley divina y, por consiguiente, en el respeto de la imagen recibida, fundamento claro del poder de dominio, concedido en orden a su perfeccionamiento». La invitación a cultivar encuentra su complemento en la prohibición de tomar la fruta de un árbol determinado; el hombre «es colocado en el jardín para cultivarlo y custodiarlo, por encima de todos los demás seres puestos por Dios bajo su dominio. Pero al mismo tiempo el hombre debe someterse a la voluntad de Dios, que le pone límites en el uso y dominio de las cosas» (SRS, nn. 30 y 29).

humano; cuando la religión de la ciencia convierte la novedad técnica en humana por definición, las cautelas éticas en nombre de lo humano suenan a camuflaje del viejo anatema divino a cualquier intento de insolente competencia. La Iglesia reincidiría en su inevitable aversión a la ciencia.

Cualquier científico medianamente riguroso admitirá que la ciencia rebasaría su nivel de competencia si pretendiera erigirse en fuente de criterios éticos. Desprovisto de una actitud humanista, ese mismo científico se vería inclinado a convertir su tarea en un despliegue «neutro» de posibilidades fácticas, ajeno a la ética, aunque disponible para ser posteriormente valorado desde ese u otro (rentabilidad económica...) prisma, ajenos al estricto proceder científico. El cientifismo hoy vulgarizado va más allá. La necesaria armonía entre Creador físico y Legislador ético se invierte. La ciencia es la que pasa a asumir la función de norma negativa. Lo científicamente posible «debe» encontrar vía libre, en aras de su inevitable producción de un progreso necesariamente humano. Cualquier escrúpulo ético sería fruto de la pusilanimidad, la ignorancia o la resistencia a adecuar el viejo código de conducta a las nuevas circunstancias. Sólo la vejez de espíritu cortaría las alas a la hora de flexibilizar juvenilmente los postulados éticos. Mejor convertirse en avanzado de una patente ética, que —más tarde o más temprano— acabará por abrirse paso. Apuntemonos al progreso dando cuanto antes el visto bueno a la novedad. Los pronunciamientos del Magisterio no aparecen ya como el dictamen del más autorizado experto en humanidad, sino como uno de los polos —timorato, reaccionario y conservador— de una ineluctable dialéctica. Los teólogos «progresistas» de turno encontrarán sedes laicas desde las que proclamar *urbi et orbe* su minoritario voto particular, presunto germen de una imparable legitimación futura.

Las actitudes más «clericales» se convierten en el principal instrumento de propagación de este modelo. No abundan, lógicamente, los ciudadanos —cristianos o no— con la competencia científica necesaria para abordar el problema en su raíz. El cientifismo avanza, paradójicamente, de la mano del argumento de autoridad; pero en un ambiente secularista la patente de experto en humanidad se reconoce al manufacturador de la cultura. Es en esta tesitura cuando resulta más visible la responsabilidad, por omisión, del cristiano que —con una «profesionalidad» lamentablemente malentendida— evita cuidadosamente enmarcar en la ética de lo humano su actividad o la dirige estratégicamente a cuestiones más «neutras».

No faltará quien —hablando de oídas, por ser profesionalmente ajeno a la cuestión— se lance a culminar «clericalmente» el proceso. No se conformará con solicitar para la ciencia un *status* de extraterritorialidad ética. Se siente llamado a ejercer de experto en humanidad, pero no ha formado su criterio en documentos como el que comentamos. O no los conoce

—porque lo que integra su alimento cultural no es ese tipo de escritos que exigen reflexión y estudio, sino las consignas de divulgación cotidiana— o no les reconoce otro sentido que el de expresar fielmente ese caduco *status quaestionis* que el progreso obliga a superar. Terminará por pontificar, apelando al magisterio progresista al uso, que —como cristiano y precisamente por serlo— siente el «deber» de avalar lo que la ciencia ha logrado «poder». A quien le remita al argumento de autoridad, oficialmente inseparable de su fe, le atribuirá la etiqueta dialéctica adecuada, robusteciendo con ello su paradójico fideísmo.

Detrás de todo este proceso late el *sociologismo* erigido en nuevo canon ético. No tiene sentido resistirse a la evidencia de los hechos. Si algo se hace —y se va a seguir haciendo (no faltan interesados en ello)—, parece más lúcido adelantarse a bendecirlo que enrolarse en resistencias engorrosas; perder el tiempo en diseñar alternativas positivas no parece siquiera planteable. Se nos dirige, inconscientemente, una clara invitación al *fatalismo*, aunque —eso sí— *disfrazado* de adhesión al *progreso*. El optimismo acrítico de quien se apunta a la última lleva a hacer pasivo auto-stop con convencido aire de pionero.

El fatalismo sociologista desborda los límites del actuar científico para impregnar ámbitos más difusos de la vida social. Ningún jurista que se precie negará la conveniencia de que las normas jurídicas se interpreten de acuerdo a la *realidad social* del tiempo en que han de ser aplicadas, ni dejará de alegrarse de que nuestro Código Civil haya recogido tan inevitable obviedad. El problema surge porque son bien conocidas las instancias encargadas de interpretar las normas, y el grado de autoridad que debe concedérseles, mientras resulta notablemente más confuso quién sea el autorizado intérprete de tan consistente «realidad». Si la consideramos como un conjunto de hechos, basta una somera alusión a la falacia naturalista (catón elemental del positivismo ilustrado) para excluir que de ellos quepa derivar ninguna interpretación «debida». El fatalismo sociologista convierte el progresismo —culturalmente manufacturado— en código, sin necesidad de previo refrendo democrático. Las presuntas luces de la razón, ahora en livianas dosis *prêt-à-porter*, imponen un curioso despotismo ilustrado que rehúsa todo debate. No pocas veces es el «clerical» complejo de inferioridad ante el «mundo» el fundamental alimento de esta *devota sumisión* a una «realidad» que —por definición— sólo pueden conformar los oficiales expertos en humanidad, club al que —con secreta coherencia— no se siente digno de pertenecer.

Puede que todo este cuadro resulte sombrío en demasía. No vendrá mal, sin embargo, tal exceso si ayuda a comprender la dimensión radicalmente positiva, y humanamente estimulante, que se ofrece al cristiano como experto en humanidad: redefinir el *desarrollo* ante la evidente quie-

bra del progresismo. Para ello se hace preciso romper su encorsetamiento *economicista*, que lo vincula a un crecimiento de los bienes que se «tienen», o de las posibilidades con que se cuenta. Hay que apuntar a un enriquecimiento del «ser, es decir, a la realización de la vocación humana como tal». Integrar la visión limitada del *desarrollo* económico en la más plena de la *vocación personal* es responsabilidad específica del cristiano como experto en humanidad. A ello le ayudará decisivamente su fe, que le lleva a entender que el desarrollo no pasa de ser, «aunque con una fuerte acentuación socio-económica, como la expresión moderna de una dimensión esencial de la vocación del hombre» (SRS, nn. 28 y 30).

Llamada universal a servir al hombre

La maduración de la conciencia del papel de los cristianos corrientes en la Iglesia, y su congruente proyección en la convivencia social, ha encontrado expresión en el redescubrimiento de la existencia de una llamada universal a la santidad, evitando considerarlo empeño peculiar y exclusivo de curas y frailes. De lo dicho es fácil derivar, como una de sus consecuencias más coherentes, la existencia simultánea de una llamada universal a servir al hombre, porque no cabe dar gloria a Dios sin colaborar al cumplimiento de sus proyectos, entre los que ocupa lugar destacado la realización práctica de la verdad del hombre.

Lo humano deja de ser un *ámbito* o escenario en que debe «también» desarrollarse esa búsqueda de la santidad, para aparecer como una realidad cuya defensa y promoción se convierte en *materia* prima de ese personal esfuerzo. La experiencia de lo humano que atesora la Iglesia hace que el profundo dictamen sobrenatural «extra Ecclesiam non est salus» se vea coherentemente acompañado de otro, no menos provocativo ni verdadero: «Extra Ecclesiam non est humanitas». No se trata sólo de superar toda indiferencia o tentación de aislamiento, recordando que nada humano puede ser ajeno a nuestra inquietud y preocupación; se trata de desvelar que, más allá de cualquier doble verdad, donde quiera que haya algo humanamente valioso se está llevando a cabo —conscientemente o no— un proyecto divino.

Nada tendría de extraño que esta afirmación suscitara alguna admonitoria advertencia que nos reencaminara a la humildad, abandonando todo triunfalismo. Podría tacharse de pueril este aparente afán de apuntarse tantos «ajenos» (reconociendo con ello que habría aspectos humanos que no nos son propios) o de apropiarse logros presuntamente consumados fuera del ámbito cristiano. Todo ello sería, sin embargo, consecuencia de una visión de la fe como mera vivencia personal, o incluso como meritorio invento (siquiera en el sentido de hallazgo) y no como un valioso depósito

recibido sin especial motivo. Cuando identifico algo humanamente valioso como cristiano no estoy magnificando infantilmente el fruto de mis vivencias, ni engrosando fraudulentamente los logros de una sociedad eclesial que, con otros, he contribuido a formar. Reconozco simplemente la armónica realización del plan de Dios sobre el hombre, por más que a veces tenga por actor a alguien que, para su desgracia, no es consciente de que actúa gracias al mismo Dios. Ni Dios ni la Iglesia son «míos», por más que los incluya fervorosamente entre mis personales vivencias, o me mantenga voluntariamente adscrito a determinada confesión; soy yo «suyo» más bien por ser de Él y haber sido integrado por Él —conscientemente, gracias a la fe que me ha brindado— en su única Iglesia.

El cristiano es experto en humanidad en la medida en que Dios le ha hecho, sin mérito por su parte, depositario de la verdad del hombre. Le ha facilitado así un mejor conocimiento de lo humano, compensando la falibilidad de conocimiento que comparte con sus iguales. Le ha dado una mayor capacidad de respeto a lo humano, al brindarle medios sobrenaturales con los que neutralizar el juego de los intereses prácticos —y sus correspondientes coartadas ideológicas— que pueden inclinar a negarlo con la propia conducta.

Como consecuencia, la doctrina que despliega autorizadamente esta verdad del hombre, por más que pueda referirse a cuestiones especializadas, contiene siempre una apelación a la conciencia personal del cristiano y un recordatorio de las intransferibles responsabilidades que derivan de su condición de experto en humanidad. Excluir perezosamente de los propios deberes, y del propio bagaje cultural, tal doctrina, considerándola dirigida a unos expertos ignotos entre los que, humildemente, uno no se concede el honor de incluirse, supone olvidar que «nuestra vida cotidiana, así como nuestras decisiones en el campo político y económico, deben estar marcadas por estas realidades» (SRS, n. 42), incluso cuando se nos muestran en una «perspectiva internacional» aparentemente lejana de nuestra personal ubicación.

Todos los «hombres y mujeres sin excepción» —el cristiano de modo particular, dada su peculiar condición de «experto»— han de poner por obra el plan de Dios sobre ellos y sus iguales, haciéndolo real «con el estilo personal y familiar de vida, con el uso de los bienes, con la participación como ciudadanos, con la colaboración en las decisiones económicas y políticas y con la propia actuación a nivel nacional e internacional» (SRS, n. 47).

El cristiano, como experto en humanidad, ha de fomentar, pues, agradecidamente, el orgullo de saberse depositario de la verdad del hombre. Sobre ese orgullo fundamentará una humilde sensación de superioridad, al reconocer el peculiar auxilio con que su saber y su conducta cuentan a la

hora de abordar cualquier problema humano. A la vez, debe fomentar una aguda responsabilidad que le lleve, solidariamente, a hacer exhaustivamente fecundo ese don. No necesitará para ello menores dosis de humildad. La requerida para no convertir el «saber más» de la fe en una pasividad más propia de la ciencia infusa; la imprescindible para saber transmitir esa «experiencia», recibida y cultivada, con un delicado don de gentes: para no presentar a los demás como obligada adhesión a un invento propio lo que debe ser descubrimiento compartido de una realidad común; la capaz de ayudar a realizar este esfuerzo contra corriente, si necesario fuera, sin dejarse llevar de un malhumorado pesimismo, disfrazado a veces de toques proféticos; la consolidada día a día, al ejercer el particular espíritu de servicio que aquella recibida superioridad obliga a mantener.

¿Un laicismo autoasumido?

No parece tarea fácil, en la práctica, el logro de un recto entendimiento de la *autonomía de lo temporal*. Clericalismo y laicismo se muestran como simétricos enemigos de tal empeño. El primero porque se empeña en derivar de la existencia del proyecto divino sobre el hombre *un despliegue unívoco*, ignorando la dimensión histórica y contingente de la praxis humana. Si antes señalábamos que toda solución humanamente valiosa es cristiana, de ello no cabe inferir que haya sólo una solución cristiana para cada problema humano. *Razón práctica y pluralismo* se dan la mano en el esfuerzo prudencial por realizar la verdad del hombre. El laicismo, por su parte, invita a malentender autonomía como *no contaminación*. La relevancia práctica de una verdad sobre el hombre, de origen divino, llevaría consigo inevitablemente una rechazable heteronomía. Lo temporal no aparece, pues, como un ámbito con perfiles propios, capaces de condicionar el modo de realizar en la práctica esa verdad del hombre de raíz divina, sino como una verdad contrapuesta, que exigiría la depuración de cualquier elemento que la transcienda.

La autosuficiencia del modelo racionalista moderno se ha visto sometida a una saludable cura de humildad a manos de las propuestas ecologistas. La convicción de que toda manipulación técnica, ampliadora de nuestro «poder», llevaba consigo un progreso humano se ha visto cuestionada ante la evidencia de la capacidad depredadora del *homo faber*. Queda aún una tarea más ardua: resaltar la evidencia de que «ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no sólo biológicas, sino también morales, cuya transgresión no queda impune» (SRS, n. 34)⁴. Este *ecologismo moral* trope-

⁴ Éste sería el sentido de «la limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente con la prohibición de “comer del fruto del árbol”» (*ibidem*).

zará, para abrirse paso, con obstáculos similares al físico, pero no cuenta —sin duda— con menores fundamentos para lograr ser reconocido. El nada molesto saldo de inhumanidad de nuestro avanzado siglo aporta suficiente motivo de autorreflexión.

Para ello es preciso superar la querencia laicista a plantear el ámbito temporal como un espacio de «amoralidad» ajeno a todo designio «inmoral». Lo moral quedaría relegado al templo de la conciencia privada, mientras que el ágora de lo público debería ajustarse a una lógica peculiar, vinculada a parámetros «neutros». Los *juicios públicos* deben, pues, verse depurados de *prejuicios morales*, a cambio de que éstos puedan encontrar cumplido desahogo en la intimidad. A ella habría de dirigirse cualquier magisterio religioso, evitando pulcramente todo entrometimiento en los problemas públicos. Ninguna iglesia podría hablar de «política» o de «economía» sin producir un perturbador cruce de lógicas heterogéneas, ignorante por demás de las exigencias del pluralismo social.

La realidad es muy distinta. Con frecuencia —seamos o no conscientes de ello—, cuando abordamos tales problemas, «las cuestiones que afrontamos son ante todo morales»; «ni el análisis del problema del desarrollo como tal, ni los medios para superar las presentes dificultades, pueden prescindir de esta dimensión social» (SRS, n. 41). La pretendida amoralidad laica actúa, en realidad, como una propuesta moral alternativa, tan expuesta a errores inmorales como cualquier otra. Convertir la beligerancia contra una posible verdad del hombre en condición indispensable para un tratamiento «racional» de sus problemas nos condena a una peregrina y costosa paradoja.

Más ridículo sería, no obstante, que tal paradoja no fuera fruto de una imposición intolerante, sino que resultara espontáneamente asumida por «expertos en humanidad» incapaces de eludir las reglas de este juego de la doble verdad. Si Dios posee —y comunica— la verdad sobre el hombre, volverle la espalda no sería sólo resignarse ante una limitativa *amputación*. No nos encontraríamos ante la costosa renuncia a un «saber más», sacrificado a exigencias presuntamente metodológicas. Cegar en el ámbito de los problemas humanos la fuente privilegiada de su verdad (de la única realmente existente) llevaría consigo, más que una amputación gratuita, un alto riesgo de *corrupción*. Lo humano se desintegraría, privado de su verdad. El pronóstico quedaba anticipado, a contrario, cuando se caracterizaba a los cristianos como el alma de la sociedad. El cuerpo de los problemas sociales, artificiosamente privado de alma, quedaría condenado a la corrupción.

La *moral laicista* (presuntamente amoral) acaba resultando beligerante. Su pretendida «*neutralidad*» desemboca en *cruzada neutralizadora* de cualquier propuesta moral no disimulada. El laicismo se cierra paradójicamente

a todo pluralismo, en aras de la tolerancia, adoptando talantes inquisitoriales. Lo público ha de ser, por el contrario, el lugar de encuentro de plurales propuestas morales. Detrás de cada una de ellas late un respaldo ideológico o religioso sobre el que sería antidemocrático inquirir. Nuestra Constitución ha recogido con particular nitidez exigencia tan elemental: «Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias» (art. 16.2).

Lo público ha de ser el ágora del debate argumentado. El diálogo quedaría, sin duda, roto si se intentara imponer autoritariamente exigencias ideológicas o religiosas que, a fuer de obvias, renunciarían a toda argumentación. El forzado *dilema* entre *autoritarismo confesional* e *inquisición laicista* no resiste un somero análisis. Las reglas del debate democrático —con los eventuales recursos a la objeción de conciencia o a la desobediencia civil— han de encontrar la solución oportuna entre las propuestas formuladas, atendiendo a su apoyo argumental y desentendiéndose de sus bases ideológicas o religiosas, confesadas o no. El laicismo, so capa de neutralidad, se exime de respetar reglas tan elementales y acaba actuando como el más asfixiante autoritarismo confesional. Problemas como la enseñanza de la religión o la práctica de la oración en las escuelas admiten soluciones más respetuosas con el pluralismo social que su simplista prohibición en aras de la neutralidad. Por referirnos a anécdotas de estos días: prohibir a unas alumnas tocarse con un velo, por la raíz religiosa de tal opción, cuando se hubiera reconocido tal tocado como moda inocente si hubiera decidido imponerlo la casa Dior, nos sitúa al borde del despropósito. La *neutralidad* se convierte en *dictadura del vacío* cuando se siente ofendida por cualquier propuesta positiva. Entre el actuar plural y la inhibición forzada no parece haber demasiado parentesco.

La *democracia* ha de nutrir la *moral pública* con propuestas fruto de las *convicciones* más variadas, esforzándose por compatibilizar su juego y recurriendo, cuando ello no sea posible, a las fórmulas habituales de solución de conflictos: respeto de los derechos fundamentales, regla de las mayorías, objeción... *Nadie debe «imponer sus convicciones a los demás»*, si por tal se entiende considerarse excusado de argumentar sus propuestas; pero decidir que ha de ser desatendida cualquier propuesta sospechosa de estar respaldada por una convicción de orden religioso, sean cuales sean los argumentos que ofrezca como fundamento, llevaría a imponer a todos una autoconvencida propuesta «neutra» sin molestarse siquiera en argumentarla. Semejante *discriminación* coartaría el juego democrático, que difícilmente podrá contar con pautas de conducta convincentes, tras esta caprichosa depuración preventiva de determinadas convicciones.

En este contexto cobran peculiar sentido las alusiones que el texto que comentamos formula a propósito del protagonismo en las actividades eco-

nómicas. «En nombre de una pretendida “igualdad” de todos en la vida social», se «destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, la subjetividad creativa del ciudadano». Similar parece el efecto producido, en nombre de esa «neutralidad» pública, sobre las convicciones forzadamente confinadas en lo privado. La consecuencia final marca similar paralelismo: «Surge, de este modo, no tanto una verdadera igualdad, sino una *nivelación descendente*. En lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión». Este *empobrecimiento*, a la hora de proponer libremente fórmulas capaces de humanizar la vida social, acabaría también provocando «un sentido de frustración o desesperación», invitando «a la despreocupación de la vida nacional» y empujando a «una forma de *emigración psicológica*» (SRS, n. 15); emigración que, en todo caso, implicaría un atentado contra la democracia.

El *poder político* ha de girar, sin duda, en torno a los mecanismos estatales expresivos de la soberanía popular, pero la *autoridad moral* —con su capacidad para establecer las pautas «normales» de conducta— ha de ser resultado del libre juego argumentado de las convicciones socialmente arraigadas. Cuando quienes ocupan transitoriamente el poder político aspiran a monopolizar también la autoridad moral —imponiendo neutralizadamente sus propias opciones, y plasmándolas, a espaldas de la sociedad, en *normas jurídicas* capaces de consolidarlas como modelos de *conducta normal*—, nos hallamos dentro de un *esquema totalitario*, que resucita el más añejo despotismo ilustrado.

El *laicismo*, como todo malentendido, acaba teniendo resultados paradójicos, hasta hacerse *incompatible* con el *pluralismo* democrático. Éste ha de surgir del contraste entre las opiniones de todos y no de la previa imposición de criterios presuntamente neutrales, desde los que discriminar a los supuestamente contaminados. Pero lo más *ridículo* sería un *laicismo autoasumido*. Los «expertos en humanidad» han de sentirse particularmente responsables de la defensa de lo humano, haciendo rendir socialmente lo que han recibido sin mayor mérito por su parte. Ingrediente esencial de ese contenido es el respeto a la dignidad de sus iguales, que les llevará a esforzarse por argumentar convincentemente las exigencias de la verdad del hombre y a no olvidar una de las primeras: contribuir a una apertura argumentada a esa verdad y renunciar a obstruirla con una imposición cerrada.

Las mismas reglas del juego democrático no hacen sino plasmar la metodología de tan decisivo debate, pero no podrán nunca eludir ese elemento volitivo final, ineliminable en todo proceso práctico. Evitando rigideces innecesarias y reduciendo la dimensión coercitiva al *mínimo* exigido por la defensa de lo humano, al final habrá que establecer un código *ético* que no hay que disfrazar bajo falsas neutralidades. Responderá sin duda a las con-

vicciones de la *mayoría* social, sin perjuicio de las salvedades minoritarias compatibilizables (*objeción*) y del continuo debate cultural que permitirá que la minoría llegue a convertirse en mayoría. Lo que encierra una actitud despótica (por ilustrada que se autoconsidere) es el intento de remodelar las convicciones sociales manipulando la coacción jurídica (penalizando o despenalizando) para convertir así en normal la convicción minoritaria; mientras, a la mayoritaria se le concede generosamente una excepcional tolerancia. Lo que la minoría sí podrá hacer es convertir en argumento del debate social la propia aplicación de una norma de discutida razonabilidad, haciendo que su misma eficacia sancionadora evidencie sus deficiencias (*desobediencia civil*).

Cuando el «experto en humanidad» se considera portador de una verdad heterogénea —cuyo consumo personal sería consecuencia de la generosidad ajena—, renuncia insolidariamente a fecundar la sociedad con algo que recibió para que no fuera sólo suyo; acaba comportándose, de mejor o peor grado, como extranjero en la democracia.

Defender humanamente lo humano

Junto al riesgo de ese pintoresco laicismo a petición, provocado por el acomplejamiento o la falta de formación del cristiano, subsisten otros peligros herederos del rancio clericalismo. Una de sus manifestaciones sería la querencia dócil a sustituir con el endoso de recetas ajenas (de la jerarquía, por supuesto), lo que debe ser resultado de la propia actuación responsable.

Esta actitud, aparte de errónea, aboca a un callejón sin salida; porque no será posible encontrar tales recetas en la doctrina social de la Iglesia. Detrás de no pocas críticas, que la acusan de excesivamente teórica o de no proponer soluciones concretas, late la frustración del que —tan bien dispuesto como poco dado al ajetreo— busca en ella lo que no puede darle. Quien espere algo más que «principios de reflexión», «criterios de juicio» y «directrices de acción»⁵ ha equivocado el camino.

Nada más alejado de las recetas, listas para ser aplicadas, que los *principios* de reflexión. La doctrina social de la Iglesia no ofrece soluciones ya condimentadas, para ahorrar trabajo, sino que *da que pensar* recordándole al cristiano sus responsabilidades como ciudadano experto en humanidad.

⁵ «La doctrina social cristiana ha reivindicado una vez más su carácter de aplicación de la palabra de Dios a la vida de los hombres y de la sociedad, así como a las realidades terrenas que con ellas se enlazan.» La referencia a los «principios de reflexión», «criterios de juicio» y «directrices de acción» se ve respaldada por citas a la instrucción *Libertatis conscientia* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre libertad cristiana y liberación, así como a la carta apostólica *Octogesima adveniens* de Pablo VI (SRS, n. 8).

Quien busque en ellas consignas concretas —a secundar con tanta docilidad como renuncia a la personal iniciativa— se verá, afortunadamente, frustrado. Todo un ámbito de responsabilidad —y de pluralismo— queda abierto por esas *directrices* de acción, que —una vez más— no ahorran esfuerzo, sino que *dan quehacer*. No siempre llevará ello consigo un laboreo adicional. Para los cristianos que tienen como trabajo profesional el manejo y solución de tales problemas, esa búsqueda de soluciones se convierte en una exigencia moral irrenunciable y en ingrediente básico de su intento de santificar la propia tarea.

El aparente carácter inacabado o preliminar de la doctrina social de la Iglesia deriva, por último, de que no contiene instrucciones con las que poner en marcha un proceso técnico, sino *criterios* de juicio, capaces —si se los lleva a la práctica— de ir sedimentando un *saber hacer* que alumbrará a cada paso las nuevas soluciones requeridas por circunstancias siempre históricas y cambiantes⁶.

Todo ello ayuda a entender la afirmación —para no pocos, sorprendente— de que «la *doctrina social* de la Iglesia no es una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos radicalmente contrapuestas» (SRS, n. 41). Su papel no es, pues, el de hacer de árbitro entre dos protagonistas enfrentados, que —por si fuera poco— no parecen demasiado interesados en darse por enterados de su existencia. «No es tampoco una ideología», un entramado doctrinario, argumentadamente cerrado en sí mismo y ajeno a las peculiaridades de lo real. «Su objetivo principal es interpretar esas realidades» y «orientar en consecuencia la conducta cristiana», moviéndose por tanto dentro del ámbito de la «*teología moral*». El cristiano que —superada toda inconsciencia sobre sus responsabilidades temporales— busque en ella fórmulas precocinadas encontrará sólo elementos con los que ir formando su conciencia, hasta ponerse en condiciones de protagonizar la puesta en práctica de esa doctrina social que —a través de vericuetos plurales— deberá contribuir a hacer real.

El papel de los ciudadanos cristianos es, pues, ser en cada momento histórico los protagonistas privilegiados de esa «experiencia en humanidad» de la que la Iglesia está en condiciones de hacer gala. Para ello habrán de interpretar la realidad social a la luz de la fe, procediendo a discernir trabajosamente la solución humana que cada problema exige. Por eso han de oficiar, a la vez, como luz, sal y fermento. Exponiendo principios esclarecedores, sazónando con directrices humanizadoras y haciendo que los

⁶ Siendo «constante porque se mantiene idéntica en su inspiración de fondo», la doctrina social cristiana «es a la vez siempre nueva, dado que está sometida a las necesarias y oportunas adaptaciones sugeridas por la variación de las condiciones históricas» (SRS, n. 3). La conciencia bien formada de los laicos será el principal motor de este dinamismo.

criterios cristianos actúen como un revulsivo capaz de transformar las realidades sociales.

Todo ello emplaza al *cristiano* a mantener una continua actitud *crítica*, ajena a todo conformismo. Esto le aprestará a una rectificación *paciente*, llena de activa prudencia. Resulta preocupante que sean tantos los cristianos que estiman que su papel en una sociedad pluralista se reduce —en el mejor de los casos— a seguir practicando individualmente —con creciente dificultad— las peculiares exigencias de su confesión religiosa, en vez de sentirse llamados a *enriquecer* con sus convicciones el *debate democrático*; pero aún es menos alentador comprobar que entre los —afortunadamente en descenso— devotos de la nostalgia golpista no escaseen los que se consideran, con parcial fundamento, católicos practicantes.

El *respeto* a la *dignidad ajena* —exigencia elemental para un experto en humanidad— obliga a ser paciente: a «perder el tiempo» razonando y calibrando los argumentos ajenos, a andarse con las contemplaciones que toda persona —por equivocada que esté— merece. La prudencia —alejada de toda pasividad— es siempre tarea tenaz, a medio y largo plazo, poco compatible con la búsqueda de un final violento por la vía rápida o con la caritativa intención de dar al adversario en la cabeza para que no cojee. Ello es, sin duda, más trabajoso y facilita menos el desahogo que la altiva ruptura de la baraja o la destemplada denuncia profética. El respeto al prójimo (mínima dimensión civil de la caridad) ha de llevar a armarse de *optimismo* esperanzado, convencido de la eficacia de los propios principios y confiado en la razonabilidad del prójimo. Alumbrar el futuro será siempre más cristiano que lamentar un presente que no se ha sabido mejorar. Por eso «conviene aclarar que el *anuncio* es siempre más importante que la *denuncia*, y que ésta no puede prescindir de aquél» (SRS, n. 41). Hay que ir abriendo camino —andando del brazo de todo el que esté dispuesto a hacerla posible— a esa experiencia de lo humano de la que hemos sido particularmente responsabilizados por el autor de la verdad del hombre.

La lucha por los derechos humanos como tarea ética

El diagnóstico sobre los niveles de humanidad alcanzados hoy en la convivencia social, aun limitándolo a las áreas en que las formas democráticas gozan de mayor tradición y profundidad, no deja de ser sombrío. Existen, no obstante, dentro de este «panorama, predominantemente negativo», «aspectos positivos. El primero es la plena conciencia, en muchísimos hombres y mujeres, de su propia dignidad y de la de cada ser humano». Esto se traduce «en una viva preocupación por el respeto de los *derechos humanos* y en el más decidido rechazo de sus violaciones» (SRS,

n. 26). No nos encontramos, sin embargo, ante una tarea acabada, sino que —también en esos reducidos ámbitos— se mantiene abierta la necesidad de prolongar la lucha que ha permitido históricamente esos relativos logros. Dos factores resultarán decisivos al respecto: la conciencia de la *raíz ética* que dicha tarea implica y el beneficioso *pluralismo* que debe caracterizar a sus propuestas de solución.

Objetividad en los *criterios* que le sirven de fundamento y *pluralidad* en las *conclusiones* que —en diversas circunstancias históricas y desde diversas perspectivas culturales— cabe derivar de ellos se convierten a veces en *aparente dilema*. No pocos parecen ignorar la necesaria presencia de ambos ingredientes dentro de un «razonamiento práctico» como el que la prudencia lleva consigo. Así ocurre con los que, asumiendo la existencia de principios verdaderos, se escandalizan ante la presencia de soluciones plurales; las malentienden, considerando que sólo una de ellas podría considerarse fiel al punto de partida. Simétrica resulta la actitud de los que, asumiendo que el pluralismo es indispensable para dar paso a una convivencia libre y tolerante, derivan de ello la necesidad de abandonar —al menos en el ámbito de lo público— todo planteamiento ético con pretensiones de objetividad.

Tanto los elementos en juego —con frecuencia contingentes— como la plural búsqueda de las conclusiones prácticas de idénticos principios harán del pluralismo una característica, más enriquecedora que patológica, de la actividad ética. A ignorarlo ha contribuido durante largo tiempo la falta de una conciencia clara del papel de los cristianos *laicos* —que encuentran en ese ámbito de realización plural su campo propio de santificación— originando un protagonismo exclusivo de la *jerarquía*, responsable propiamente de custodiar y difundir los principios doctrinales. De ahí la insatisfacción que los laicos, desconocedores de su misión, experimentan ante lo que consideran una actitud evasiva o inhibida de la jerarquía, de la que esperan recibir dictámenes netos y definitivos ante problemas que admiten soluciones tan plurales como éticamente fundadas. También, en paralelo, el recelo de los que consideran que todo intento de llegar a *soluciones éticamente fundadas* no es sino la inevitable antesala de la intromisión de jerarquías *confesionales* en la gestión pública, patrimonio de la soberanía popular.

Ni la fidelidad doctrinal está reñida con el *pluralismo* democrático ni la democracia exige un *relativismo* ético. El acertado conocimiento de los principios, directrices y criterios de la doctrina social de la Iglesia no va a eximir, en modo alguno, de su necesaria argumentación que los haga convincentes para el resto de los ciudadanos; también de aquellos que no reconozcan al magisterio que los respalda autoridad alguna. Esto no es fruto de una artificiosa búsqueda de compatibilidad entre aquellos contenidos doctrinales y otras exigencias humanas situadas fuera de su ámbito,

sino que expresa precisamente aspectos básicos de dicha doctrina. La *autonomía de lo temporal* no consistirá en un supuesto derecho a organizarse de espaldas a la *verdad del hombre* (ni siquiera cuando se la malentienda como prejuicio religioso), sino en el reconocimiento de que las *exigencias* de lo humano resultan traicionadas cuando se las pretende llevar a la práctica con *medios* poco respetuosos con lo humano.

Resulta obvio que el fin no justifica los medios. Por más que se cuente con un «saber más», a la hora de detectar los principios expresivos de la verdad del hombre, ello no exime de la responsabilidad ética de conseguir que su plural desarrollo (y su necesaria proyección normativa en el ámbito social) sean a su vez respetuosos con exigencias de lo humano no menos dotadas de fundamento. Hay medios cuyo uso descalifica, por inhumano, cualquier pretendido intento de realizar exigencias de humanidad. La violencia, muy en primer lugar, pero también el atropello del marco de juego que la dignidad humana convierte en exigible a la hora de gestar las normas vinculantes que van a regir la convivencia social.

Habrà, pues, que hacer respetar los imperativos de lo humano a la hora de organizar la vida social; también los que exigen someter a determinados procedimientos su plural proyección práctica. Habrà, a la vez, que detectar las implicaciones éticas de planteamientos que tienden a darse por supuestos o considerarse como evidentes; sin olvidar que no basta un *acuerdo* meramente *terminológico* para que se produzca un *consenso efectivo* sobre los fundamentos éticos en juego.

Tal ocurre con los propios derechos humanos, en cuya defensa se rivaliza desde los planteamientos éticos más dispares. Aun reconociendo los mismos derechos —lo que, como es bien sabido, no siempre ocurre—, su jerarquización y ponderación mutua expresa un trasfondo ético de notable calado. No es lo mismo considerar a la vida humana como un derecho primario, no sacrificable a otros de diverso orden, que atribuir dicho rango a la libre determinación individual. Cuando se nos dice que «es muy importante que sean respetados todos los derechos, especialmente el derecho a la vida en todas las fases de la existencia; los derechos de la familia, como comunidad social básica o “célula de la sociedad”; la justicia en las relaciones laborales; los derechos concernientes a la vida de la comunidad política en cuanto tal, así como los basados en la vocación trascendente del ser humano, empezando por el derecho a la libertad de profesar y practicar el propio credo religioso» (SRS, n. 33), se insinúan unas claras prioridades. Se puede, sin duda, estar de acuerdo en la necesidad de luchar por los derechos humanos sin por ello compartir el perfil antropológico que el pasaje anterior deja traslucir. No es tampoco ningún secreto que buena parte de las *prácticas inhumanas* extendidas hoy en nuestra sociedad pugnan por legitimarse *apelando a los derechos humanos*.

Es la verdad del hombre y su difícil captación —por nuestra limitación teórica y por el juego de intereses prácticos— lo que responsabiliza particularmente a los expertos en humanidad. Habrá, en primer lugar, que desvelar el *trasfondo antropológico* que encierran determinadas *opciones* sociales y *políticas*, no pocas veces disfrazadas de imperativos técnicos o escondidas bajo la aparente nimiedad de lo concreto. Habrá que abrir un claro debate argumental y lograr que a través de él se llegue a conformar humanamente la vida social. Historicidad y pluralismo no pueden hacer olvidar principios, directrices y criterios objetivos; porque «para alcanzar el verdadero desarrollo es necesario no perder de vista dicho parámetro, que está en la naturaleza específica del hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza» (SRS, n. 29). Sin esa referencia, la lucha por los derechos humanos quedaría reducida —falta de fundamento— a polémica retórica e interesada.

Sin perjuicio del protagonismo que en esta tarea asumen las instancias políticas, su labor se verá siempre condicionada por un *ámbito cultural pre-político*. Es decisivo, por ejemplo, que los medios de difusión (y todas las actividades en que se plasma la *creatividad* y la *comunicación* humanas) contribuyan a ir forjando una *cultura de vida*, que neutralice aspectos negativos ya apuntados. Si antes aludíamos a la necesidad de una actitud paciente, exigida por la prudencia, ésta llevará también a excluir toda pasividad conservadora. Saberse experto en humanidad obligará a una incesante actitud crítica, apuntando a una mejora de los niveles de humanidad alcanzados por nuestra convivencia social. Su campo de juego no será sólo la *política*, ni menos aún la elaboración de determinadas *leyes* de especial impacto sobre los derechos humanos. Antes de ese debate legislativo se ha producido otro cultural, que condicionará el respaldo legitimador con que podrán contar las diversas opciones en liza. Terminado el debate legislativo, la *vigencia social* del texto aprobado va a depender de la disponibilidad de la propia sociedad para hacerlo propio, condicionadora a su vez de la actitud de los encargados de aplicarlo administrativa o judicialmente.

La defensa de lo humano exige una continua tarea de discernimiento. Cuando falta, los tópicos ciegan sobre el alcance real de las propuestas en juego, y la sociedad, perdido el juicio, invierte su función hasta degenerar en una amenaza para el hombre mismo. Los esquemas clásicos de *legitimación democrática* se apoyaban, precisamente, en la existencia de una *sociedad crítica* capaz de alimentar una *opinión pública* condicionadora de la *actividad normativa*. Hoy —cuando las descripciones sociológicas reseñan una sociedad acrítica, aparentemente diseñada para obedecer estímulos subliminares— la misma recuperación de la esencia de la democracia dependerá de la actitud responsable de los «expertos en humanidad», por su acceso a un «saber más» que les permitirá neutralizar más fácilmente tan

negativos condicionamientos. Plantear su acción como una perturbación del juego democrático sería el modo más eficaz de empobrecerlo e incluso de ponerlo en peligro. Igualmente.—dada la conexión entre sus mecanismos y la defensa práctica de la dignidad humana— se revelaría como estrafalario «experto en humanidad» aquel que, por inhibición personal o por incapacidad de contrarrestar presiones discriminatorias, acabará actuando —de hecho— como extranjero en la democracia.

ESTUDIOS SOBRE LA ENCÍCLICA «SOLLICITUDO REI SOCIALIS»

JOSÉ ANDRÉS-GÁLLEGO, ANTONIO ARGANDOÑA,
JOSÉ A. DORAL, ENRIQUE COLOM, IGNACIO FALGUERAS,
S. GARCÍA ECHEVARRÍA, RAFAEL GÓMEZ, JOSÉ L. ILLANES,
JAVIER IRASTORZA, TEODORO LÓPEZ, E. MARTÍN LÓPEZ,
JAVIER MARTÍNEZ, M. A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, D. MELÉ,
E. M. UREÑA, A. OLLERO, J. M. PELÁEZ, L. POLO,
A. POLAINO-LORENTE, JOSÉ. T. RAGA, F. RODRÍGUEZ,
R. RUBIO DE URQUÍA, S. I. RUS, R. TERMES
COORDINADOR: FERNANDO FERNÁNDEZ

ISBN: 84-7209-234-8

©1990 AEDOS, Asociación para el Estudio
de la Doctrina Social de la Iglesia
Unión Editorial, S. A.
Colombia, 61 · 28016 Madrid
Impreso por GRÁFICAS ZENIT
Camino de Hormigueras, 170 · 28031 Madrid
Depósito Legal: M.41.117/90