

DICASTERIO PARA LA EVANGELIZACIÓN

Cuadernos del Concilio

*Materiales para la preparación
del Jubileo 2025*



Adquiere el volumen completo
con los 34 *Cuadernos* en:

www.bac-editorial.es

CONSTITUCIÓN PASTORAL
GAUDIUM ET SPES
SOBRE EL MUNDO ACTUAL

CUADERNO 32



CUADERNO 32
LA POLÍTICA
(GS 73-76)

FRANCA GIAN SOLDATI

I. LA DEMOCRACIA

La relación entre el magisterio social de la Iglesia y el concepto de democracia ha sido, por mucho tiempo, bastante atormentada y difícil. No es casualidad si la palabra «democracia» en los documentos del Concilio Vaticano II resulta completamente ausente, aunque en cambio la sustancia de la idea está presente en distintos puntos de la constitución *Gaudium et spes*, el documento conciliar más largo y complejo. Un texto que se sigue considerando especialmente significativo a día de hoy puesto que se desarrolla sobre una serie de preguntas necesarias a aclarar la relación de los católicos con la modernidad. ¿Existe para los creyentes un *modus operandi* para participar activamente en la vida política? ¿Cómo llevar a cabo un proyecto de paz en las sociedades complejas? ¿Cuál es el significado de espiritualidad incorporado en el ser humano? ¿Cómo promover valores auténticamente humanos en una cultura siempre más secularizada y menos dispuesta al compromiso con la Iglesia y sus valores? ¿El evangelio puede impugnar la evolución de las dinámicas económicas que ya de por sí están poco orientadas a la protección de los débiles?

1. La ausencia de la palabra y los valores

Después de la promulgación de la *Gaudium et spes*, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* —si se lee el texto de esa obra

monumental— la palabra «democracia» es otra vez la gran ausente, no aparece casi nunca, aunque es evidente que los valores democráticos están contemplados en varios puntos. A pesar de que del evangelio no brota ninguna forma de gobierno de la sociedad, de la palabra de Jesús derivan valores sociales indelebiles (dignidad de la persona, igualdad de todos los seres humanos, fraternidad) que, sin duda, son un baremo de las distintas formas de ejercicio del poder. El mensaje cristiano, por lo tanto, nunca es indiferente o neutral hacia cualquier organización de la sociedad; y es justo a partir del Concilio Vaticano II que se ratifica que la Iglesia apoya y aprecia la democracia, puesto que permite que los ciudadanos (sin importar si son creyentes o no) participen en el poder político, cuya única legitimación es el servicio a la comunidad por su bien y su protección.

La falta de la palabra «democracia» muy probablemente es fruto de una elección de los padres conciliares porque durante mucho tiempo se percibía como el producto histórico desarrollado por las cenizas de la Revolución francesa, rompiendo la norma —hasta aquel entonces reconocida por la Iglesia— que establecía que el poder político era la expresión de la acción providencial de Dios en el mundo, a través de la realización de los valores y verdades basados en la ley natural y garantizados por la revelación divina.

Una explicación persuasiva sobre la vistosa laguna de la palabra «democracia» en los documentos conciliares se proporciona en un libro publicado hace unos años por el politólogo Ernesto Galli della Loggia y el cardenal Camillo Ruini (*Intervista su Dio. Le parole della fede, il cammino della ragione*, Milán 2009). Ruini veía que hacía falta tener en cuenta el contexto histórico general en el que se desarrolló el Concilio: un evento global que tuvo lugar en plena Guerra Fría. Como consecuencia de esto, los padres conciliares eligieron no mencionar conceptos que se pudieran interpretar como tomas de posición claras, agudizando más los contrastes entre Este y Oeste en un momento de crisis mundial. Por esta razón, se decantaron por una elección distinta, evitando cuidadosamente utilizar el término «democracia», centrándose más si acaso en su esencia, en su desarrollo, en sus consecuencias. Los documentos conciliares se demoran

especialmente en la gama de derechos humanos, reflexionan sobre el estado de derecho, sobre las bases del pluralismo, sobre el respeto de las minorías, sobre la necesidad de garantizar la libertad de expresión, teniendo siempre claro en mente que en el centro hay que colocar al ser humano. Los padres conciliares, aunque no hablen nunca de «democracia» en la encíclica, habían sacado las mismas conclusiones utilizando un truco diplomático.

En el número 73 de la constitución *Gaudium et spes* se puede leer:

La conciencia más viva de la dignidad humana ha hecho que en diversas regiones del mundo surja el propósito de establecer un orden político-jurídico que proteja mejor en la vida pública los derechos de la persona, como son el derecho de libre reunión, de libre asociación, de expresar las propias opiniones y de profesar privada y públicamente la religión. Porque la garantía de los derechos de la persona es condición necesaria para que los ciudadanos, como individuos o como miembros de asociaciones, puedan participar activamente en la vida y en el gobierno de la cosa pública.

Y a continuación se añade:

Se reprobaban también todas las formas políticas, vigentes en ciertas regiones, que obstaculizan la libertad civil o religiosa, multiplican las víctimas de las pasiones y de los crímenes políticos y desvían el ejercicio de la autoridad en la prosecución del bien común, para ponerla al servicio de un grupo o de los propios gobernantes. La mejor manera de llagar a una política auténticamente humana es fomentar el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común y robustecer las convicciones fundamentales en lo que toca a la naturaleza verdadera de la comunidad política y al fin, recto ejercicio y límites de los poderes públicos (GS 73).

2. El desarrollo de la doctrina social de la Iglesia

Juan XXIII —como se recuerda— abrió el evento conciliar, mientras Pablo VI lo cerró. Esta fue una transición fundamental

que volvía a sacar a grandes rasgos la doctrina social de la Iglesia codificada y «modernizada» por León XIII, el pontífice de la *Rerum novarum* (la encíclica promulgada en 1891 y elaborada para hacer frente a la gran cuestión social de la época), que había explotado de forma dramática en toda Europa con la Revolución industrial y el consecuente nacimiento del proletariado. La Iglesia no podía permanecer en silencio. Las campañas ya estaban vacías y las ciudades se habían llenado de mano de obra sin derecho ninguno: montones de obreros u obreras muy pobres (los niños también, que tenían que trabajar en las fábricas en condiciones espantosas). Nadie tenía protecciones ni representantes. El papa Pecci introdujo las bases para tener un marco más democrático y popular, explicando que está claro que la Iglesia evidentemente rechaza la concepción ilustrada de la soberanía popular como absoluta (bien teorizada por Rousseau) pero obviamente no se opone al régimen democrático como tal:

[...] ni está prohibido tampoco en sí mismo preferir para el Estado una forma de gobierno moderada por el elemento democrático, salva siempre la doctrina católica acerca del origen y el ejercicio del poder político. La Iglesia no condena forma alguna de gobierno, con tal de que sea apta por sí misma la utilidad de los ciudadanos. Pero exige, de acuerdo con la naturaleza, que cada una de esas formas quede establecida sin lesionar a nadie y, sobre todo, respetando íntegramente los derechos de la Iglesia (*Libertas praestantissimum* [1888]).

Más adelante Pío XII también en algunos radiomensajes emitidos durante la Segunda Guerra Mundial, hizo una distinción fundamental y remarcó la importancia de los derechos del hombre como base común para la reconstrucción de una nueva sociedad posguerra: por supuesto, democrática. En las Navidades de 1944, en un mensaje a través de la radio, Pacelli esbozó los confines de las sociedades democráticas gobernadas por la única forma política que consideraba posible para el periodo que estaba empezando, mientras en el mundo ya estaban claras las esferas de influencia de este y oeste. El magisterio papal ponía al centro el principio de subsidiariedad como dintel del nuevo edificio político, en lugar de las dictaduras. Según esta visión, cada uno podría

poner de su parte, contribuyendo al bien común, beneficiando de la aportación de los demás, enganchándose en la doctrina social desarrollada hasta aquel momento en una visión solidaria anclada al territorio. Con la elección de Juan XXIII y su célebre encíclica *Pacem in terris* (1963) la Iglesia dio un paso más, teniendo claramente una actitud de apoyo abierto hacia los sistemas democráticos y aspirando a fortalecer la acción de los católicos en ámbito político, justo para consolidar las visiones proféticas de paz e inspiradas en la Palabra de Dios. Juan XXIII, abriendo el Concilio, quiso remarcar un aspecto que, según él, era fundamental: una cosa es el depósito mismo de la fe y otra es el modo de «formularla conservando el mismo sentido y el mismo significado». Era la brújula para orientar la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, inspirando también acciones de los católicos en política. Se trataba de la visión sacramental de una Iglesia que no existe por sí misma, sino que se orienta a comunicar el Evangelio y a dar esperanza a las comunidades de los creyentes, caminando a su lado, escuchando a la gente, ayudándola a crecer y manteniendo firmes los principios de Cristo.

Entre todos los pontífices que se han sucedido en época moderna, tal vez el que mejor ha sabido resumir la acción de los católicos en cada ámbito de la sociedad ha sido Benedicto XVI. Hablando del Vaticano II remarcaba muy a menudo que «la primera palabra de la Iglesia es Cristo y no ella misma; la Iglesia se conserva sana, en la medida en que concentra en Cristo su atención. El Vaticano II ha puesto este concepto al centro de sus consideraciones».

II. TRASCENDENCIA, LAICIDAD Y PLURALISMO

En la encíclica *Gaudium et spes*, en el número 76, se explica perfectamente que la Iglesia tiene la tarea de actuar sobre un plan de imparcialidad, y no se puede atar a ningún sistema político en concreto, puesto que «es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana» (GS 76). Y es siempre este el punto desde el que hay que empezar.

1. La laicidad

El pasaje completo es el siguiente:

La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana. La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo. El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación eterna (GS 76).

Es natural que, en una sociedad ya secularizada, ser coherentes y sobretodo ir a contracorriente para defender los principios cristianos no sea fácil. Interviene en ello también el concepto de laicidad, porque a veces acaba por tener bordes ambiguos y hace difícil comprender completamente el término. La palabra «laicidad» a menudo se utiliza para apoyar cosas opuestas, iniciando polémicas inevitables sobre el intervencionismo de los católicos en los parlamentos, hasta llegar a ser un instrumento para callar la voz de la Iglesia y de los laicos que trabajan en política, con el intento de exiliar la fe desde el ámbito público, relegándola a lo privado. Un «laico» por lo general, se percibe como una persona lejana de las cosas de la fe y que utiliza la racionalidad, todo lo contrario de un creyente con tendencias a tomar posiciones irracionales o dogmáticas. Aunque en la *Enciclopedia Treccani* el término tiene completamente otro significado: «todos los que no pertenecen al estado clerical; son entonces laicos de la Iglesia católica, los fieles que no son ni clérigos ni religiosos, es decir todas las personas bautizadas que no tienen ningún grado en la jerarquía eclesial».

Juan Pablo II en la encíclica social *Centesimus annus* (1991) ha aclarado que según el magisterio una democracia se puede

considerar madura o auténtica solo cuando actúa en el respeto de sus esferas de influencia; esto se puede resumir en la frase del Evangelio: «lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios». En la práctica, las democracias positivas y maduras garantizan algunas condiciones indispensables que incluyen la legalidad, que es la base del estado de derecho, la solidaridad, la participación de todos los componentes sociales a través de algunas estructuras que se fundamentan en la subsidiariedad, el respeto de las minorías y de la libertad religiosa. El deber existencial de los católicos es ser leales con el Estado, apoyar el bien común, favorecer el avance de los ciudadanos, preservar el respeto de los derechos humanos contemplados en el orden natural, entre ellos, en primer lugar, el derecho a la vida.

La constitución *Gaudium et spes* dedica al «marco» de la laicidad algunos pasajes fundamentales:

La Iglesia que, por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana (GS 76).

Más tarde se añade, para evitar malentendidos, que las instituciones civiles y la comunidad política son independientes y autónomas con respecto a la Iglesia; sin embargo, las dos esferas tienen que colaborar mutuamente con la ventaja del bien común, del desarrollo de la sociedad, del futuro de las nuevas generaciones:

La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo (GS 76).

La constitución conciliar añade, además, que la Iglesia «no pone su esperanza en privilegios dados por el poder civil» (GS 76). Por lo tanto, tiene derecho a predicar con libertad y fe y

enseñar la doctrina social a la gente. Se observa también que sigue siendo su deber, por los derechos garantizados por las libertades democráticas «dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas» (GS 76). En este paso los temas de reflexión son muchos. Si, por un lado, la Iglesia se aleja de los argumentos llevados a cabo por el anticlericalismo más agresivo y por las corrientes del laicismo que quieren amordazar a los católicos, por el otro excluye las tentaciones de un estado confesional. El camino planteado está bastante orientado hacia la colaboración constructiva con las instituciones y los partidos para el bien de todos los ciudadanos de la nación. En todo caso, desde la *Gaudium et spes*, el correcto concepto de laicidad se convierte en un tema frecuente en los documentos sociales de la Iglesia.

2. La comunidad civilizada

Otro aspecto que se ha analizado sobre el papel de los católicos en política —este punto había sido abordado también en las sesiones del Concilio— es la necesidad de construir una «comunidad política» más amplia y más estructurada en la «comunidad civilizada». Esta última se considera como algo que hay que fortalecer para un proyecto noble, amplio, inclusivo: «La comunidad política nace, pues, para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia» (GS 74).

Está claro que para evitar que una nación pueda derrumbarse o desintegrarse —por la diversidad de opiniones y por las fuerzas centrífugas presentes en la sociedad civilizada— «es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común no mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno» (GS 74). Los ciudadanos deben obedecer a esta potestad, a condición de que se ejerza siguiendo un orden moral y sin usos indebidos de autoridad.

Así es cómo la encíclica *Gaudium et spes* ha marcado el análisis de dos puntos fundamentales: la democracia y el pluralismo, que hasta ese momento todavía no se habían desarrollado mucho. Los padres conciliares se pronunciaron especialmente sobre el tema del pluralismo, encontrando una fórmula capaz de reflejar la complejidad de sus opiniones y de sus compromisos:

Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera (GS 43).

El texto obviamente alerta contra todo intento de imponer una opción en concreto por encima de las otras, en nombre de la fe: «En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienen fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia» (GS 43). Hoy muchas personas apoyan estas afirmaciones y se dan por sentadas, pero en la Iglesia de aquella época se consideraban como novedades disruptivas.

En nuestra época se advierten profundas transformaciones también en las estructuras y en las instituciones de los pueblos como consecuencia de la evolución cultural, económica y social de estos últimos. Estas transformaciones ejercen gran influjo en la vida de la comunidad política principalmente en lo que se refiere a los derechos y deberes de todos en el ejercicio de la libertad política y en el logro del bien común y en lo que toca a las relaciones de los ciudadanos entre sí y con la autoridad pública [...]. En la conciencia de muchos se intensifica el afán por respetar los derechos de las minorías, sin descuidar los deberes de éstas para con la comunidad política; además crece por días el respeto hacia los hombres que profesan opinión o religión distintas; al mismo tiempo establece una mayor colaboración a fin de que todos los ciudadanos, y no solamente algunos privilegiados, puedan hacer uso efectivo de los derechos personales (GS 73).

III. VALORES NO NEGOCIABLES

1. Los conflictos abiertos

A partir de los años sesenta, se ha abierto un espacio nuevo y más enérgico de confrontación entre la Iglesia y todas las componentes de la sociedad en un clima cada vez más secularizado, o incluso abiertamente anticlerical. La conflictividad empezó a centrarse sobre todo en los problemas éticos y antropológicos, relacionados con los grandes cambios que el sesenta y ocho había legado: la revolución de las costumbres de la sociedad, de la sexualidad, de las conductas individuales.

La consigna de protesta era emblemática: «Prohibido prohibir», que se podía leer en los cortejos que cruzaban las mayores capitales de Europa. Gracias a ese viento tan poderoso, hubo cambios radicales y, en el plano jurídico, se promulgaron leyes importantes en casi todas las democracias occidentales: normas sobre el divorcio, el aborto, la anticoncepción, los reconocimientos de igualdad de derechos para las familias arcoíris, la eutanasia. A estos cambios legislativos correspondía la transformación progresiva de la Iglesia, respetando los preceptos.

El 68 marcó un momento crucial de ruptura, que ha ido avanzando en las décadas siguientes con la llegada de la revolución digital y de las nuevas fronteras tecnológicas, hasta determinar más campos éticos en los que se enfrentan inevitablemente dos distintas perspectivas: por un lado, la configuración de la Iglesia, y por el otro, la visión laicista, presente también en la comunidad científica, orientada a no anclar la ciencia a ningún límite ético. Hay muchísimo en juego, que tiene que ver con fronteras complejas y está en continua evolución. La bioética, la experimentación genética, las neurociencias, la inteligencia artificial a su vez han abierto nuevos escenarios impensables, proyectando al hombre en el futuro, en un terreno de potencialidades ilimitadas.

De momento los choques en los parlamentos se centran en los vientres de alquiler, la fecundación artificial, la selección de los embriones para la implantación, la criopreservación, la clonación para reproducir órganos, el control sobre las masas

a través de dispositivos biométricos, la recogida y el uso de macro datos, pero dentro de poco podrían incluir también la entrada en la vida diaria de robots dotados de emociones.

2. Los valores no negociables

El nudo principal se refiere directamente a las libertades individuales, tanto bajo el perfil ético como jurídico. Y el dilema para resolver en las democracias maduras tiene que ver con la existencia de criterios y normas morales que puedan tener una validez objetiva, basándose en un último análisis sobre la naturaleza del hombre, sobre la verdad de nuestro ser. O bien, por lo contrario, se preguntan si la acción humana sea de verdad completamente relativa, puesto que las libertades personales se convierten en el único criterio ético y jurídico con el que relacionarse. Benedicto XVI define este marco de referencia bastante extendido en las sociedades occidentales, llamándolo: «dictadura del relativismo».

Es en estas circunstancias que la Iglesia encuentra dificultades para que se escuche su voz. Defender, por ejemplo, la vida humana luchando en contra de las leyes del aborto o de la eutanasia se transforma inevitablemente en un conflicto de carácter público. A los pocos católicos que hablan en favor de la perspectiva del magisterio, se les acusa de ser oscurantistas; de la misma manera, se cuestiona a los pastores por entrar en ámbitos que no son de su competencia, protagonistas de una injerencia intolerable capaz de debilitar la democracia. Como consecuencia —se entiende bien— el concepto de laicidad del estado, delante de los hechos concretos, hasta acaba teniendo nuevos significados. Por un lado, hay personas que se oponen a la Iglesia por el derecho de expresar juicios públicos sobre temas de carácter moral, según su visión trascendente. Por el otro, gente que quiere que domine una laicidad constructiva, capaz de armonizar la independencia del país y el marco ético del que se hace portadora la Iglesia. Los políticos católicos que se mueven en ese sentido (que no es nada fácil), son continuamente víctimas de duros juicios, bombardeados por la mayoría de la opinión pública esca-

samente predispuesta a aceptar limitaciones a sus libertades personales. Basta con presenciar los grandes debates públicos sobre las grandes cuestiones relacionadas con la bioética que se han sucedido en esas décadas.

En consonancia con la *Gaudium et spes* más tarde se define la categoría del «carácter innegociable» de los valores, abordada en la *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*. Es un documento de fundamental importancia promulgado el 24 de noviembre de 2002 por la Congregación para la Doctrina de la Fe. La *Nota* llevaba a pie de página la firma del entonces cardenal Joseph Ratzinger y fue aprobada por el papa Juan Pablo II. En el párrafo 3 se especifica que, aunque «no es tarea de la Iglesia formular soluciones concretas —y menos todavía soluciones únicas— para cuestiones temporales, que Dios ha dejado al juicio libre y responsable de cada uno», es deber moral de los políticos católicos intervenir y «reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales». Están llamados a «disentir de una concepción del pluralismo en clave de relativismo moral, nociva para la misma vida democrática, pues esta tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son negociables».

IV. LA VISIÓN ANTROPOLÓGICA

Se entiende que «la participación directa de los ciudadanos en las opciones políticas, solo se hace posible en la medida en que se funda sobre una recta concepción de la persona». Después, se proporciona un cuadro de las exigencias éticas imprescindibles, es decir cuestiones en las que está en juego la esencia del orden moral que tiene que ver con el bien integral de la persona: aborto y eutanasia; la defensa y la promoción de la familia, formada por un hombre y una mujer, que no se pueden equiparar jurídicamente de ninguna manera a otras formas de convivencia; la libertad de educación de los padres para sus hijos.

1. La condición del hombre contemporáneo

Si seguimos leyendo la *Gaudium et spes*, los cristianos no pueden eximirse de llevar el mensaje evangélico en el Parlamento, teniendo en cuenta la laicidad positiva y la autonomía política: «punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones» (GS 45). Entonces es a la luz de la centralidad de Cristo que la *Gaudium et spes* ha descifrado la condición del hombre contemporáneo, identificando su vocación más profunda, así como los ámbitos de su vida: la familia, la cultura, la economía, la política, la comunidad internacional.

A fin de cuentas, el trayecto recorrido hasta ahora ha sido bastante accidentado y no todo se ha traducido en acciones predecibles o hasta obvias. Los católicos en política han tenido que actuar en contextos públicos que muchas veces eran hostiles, puesto que ya había terminado la fase relevante de la que habían podido aprovechar hasta hace algunas décadas en Occidente, cuando la Iglesia afectaba de verdad la vida de los individuos y tenía un peso indiscutible en los grandes debates culturales y políticos; solo así conseguían guiar las intervenciones legislativas en sentido cristiano. El retroceso ha sido experimentado un poco en todas partes en el mundo occidental. En Italia el cambio llega simbólicamente con la victoria del «sí» en dos referendums, el del divorcio (1974) y el del aborto (1981). Estos referendums ya eran imagen de una sociedad en evolución rápida, tendencialmente secularizada y decidida a no escuchar las instancias que llegaban de parte de la Iglesia y del Vaticano. Es evidente que el marco histórico de referencia era bastante complejo, en plena crisis ideológica colectivista que había contribuido en toda Europa a la difusión de un individualismo de sensibilidad libertaria que, a su vez, había actuado como detonador para las solicitudes adicionales de nuevos derechos subjetivos. Algunos ejemplos pueden ser: el reconocimiento de las nuevas formas de familias extendidas; la adopción de niños por parte de parejas del mismo sexo; el recurso a la técnica de los vientres de alquiler con tal de tener un hijo; el derecho a cambiar fácilmente de identi-

dad sexual, incluso en el periodo de pubertad; la enseñanza de la teoría de género en las escuelas; la autorización de un acompañamiento a la buena muerte y al suicidio asistido.

La carrera hacia los nuevos derechos subjetivos ha evolucionado de forma muy rápida e irreversible. De tal manera que ahora es impensable que se puedan cuestionar, puesto que significaría negar peticiones de libertad que ya están arraigadas y reconocidas por la mayoría de los ciudadanos. Sin embargo, es exactamente desde este nuevo marco de referencia que se ha sentido la necesidad, en varias ocasiones, de detectar formas de regulación hacia nuevos derechos subjetivos. El centro de las solicitudes sigue sin solución la cuestión antropológica que se refiere directamente al ser humano. La Iglesia intenta frenar la redefinición de su naturaleza en un horizonte lleno de revoluciones científicas y tecnológicas. Seguramente el reto más importante para los católicos del futuro inmediato es el que se relaciona con el transhumanismo —más allá de lo humano—ese movimiento cultural que conlleva el riesgo de alteración de la condición humana a través de la tecnología, utilizando los nuevos descubrimientos para ayudar al hombre a entrar en una nueva etapa de su evolución que ya no se caracteriza por la selección natural, sino por la selección intencional. En la práctica, la idea sería pasar del *homo sapiens* al *homo technologicus*, en una conversión muy rápida y producida enteramente por la inteligencia humana.

Los principios en los que se fundamentan se basan en la seguridad de que la humanidad en el próximo futuro, tal vez dentro de muy pocos años, sufrirá un cambio radical por parte de la tecnología. Se presume, por ejemplo, la posibilidad de proyectar la vida diaria y la condición del hombre para poder evitar su normal proceso de envejecimiento. Podemos imaginar ya a personas sin limitación ninguna a su inteligencia, hasta se plantea la posibilidad de trabajar sobre un perfil psicológico dictado por las circunstancias más que por la voluntad individual (las fronteras de las neurociencias elaboran proyectos de última generación para poder contener las emociones primarias, como la ira, el miedo, la tristeza o la repulsión).

La extensión artificial de la vida además se podría obtener fácilmente a través de la ingeniería genética, la criogenia, los

xenotrasplantes, o injertando en el cuerpo nanotecnologías y microchips. Por último, la inteligencia artificial y el derrame de las memorias cerebrales en soportes informáticos hará que sea posible, ya a medio plazo, la posibilidad de erradicar gran parte de las patologías cognitivas y la fragilidad física. Está claro que esto nunca podrá derrotar a la muerte, ni garantizar la inmortalidad, pero el camino del hombre que se siente omnipotente y se acerca al Dios creador va en esa dirección.

2. Las preguntas nuevas

Es inútil decir que la inteligencia artificial usada para promover la naturaleza humana y sus potencialidades y crear nuevas oportunidades, probablemente tenga posibilidad de ser utilizada mal y generar nuevos riesgos. Nadie lo excluye. Las preguntas que los católicos comprometidos en política tendrán que enfrentar no son de fácil solución: ¿cuál será la proporción entre confianza y control en la relación entre el hombre y la inteligencia artificial? ¿Qué cambio social vendrá con la sustitución de la actividad humana por la de los robots? ¿Corremos el riesgo de debilitar la autodeterminación humana y el libre albedrío del hombre? ¿Existe el peligro de devaluar las competencias y las capacidades humanas o de replicar no solo las cantidades, sino errores y defectos de la acción humana? El magisterio de la Iglesia, obviamente, está implicado y, como consecuencia, los políticos católicos tendrán que comprometerse aún más en las salas parlamentarias frente a un horizonte tan variable.

Está claro que los campos de investigación de este sector presentan aspectos que ya no son solamente individuales sino colectivos, de hecho, involucran las legislaciones y la esfera política, abriendo reflexiones de naturaleza ética y muchas dudas. Según la encíclica *Gaudium et spes*, la coherencia de las orientaciones del magisterio recae sobre los católicos; no va a ser fácil, puesto el clima de secularización exasperada. El asunto central que se le cuestiona a la Iglesia sigue siendo el hecho de querer poner en el centro del debate la dimensión trascendente del hombre, puesto que no plantea la defensa del producto de las leyes

del darwinismo, sino la de un ser hecho a imagen y semejanza de Dios. El compromiso político pide saber actuar sobre el campo de la laicidad, dentro de los límites de la autonomía legítima de la esfera política y de la religiosa.

Según los llamados «transhumanistas» —los que defienden la tecnología como medio para explorar nuevas posibilidades y formas existenciales para concederle al hombre la habilidad de planear, elegir su vida y progresar hacia un estado de existencia más perfecto— el proceso que la humanidad tiene delante no debería someterse a ningún juicio moral. Sin embargo, es evidente que la aplicación de la inteligencia artificial tendrá consecuencias sobre la formación de las conciencias. ¿Cuál será la predisposición, por ejemplo, a la violencia, al engaño, a la ira, a la crueldad, al racismo? ¿Y qué pasará con el hombre imperfecto, por ejemplo: enfermo, discapacitado o anciano? En un mundo de seres superiores, o reforzados, ¿cuáles serán las reales posibilidades de vida, de desarrollo, de aceptación de las diferencias? ¿Y cómo acabarán todas las personas que se queden sin trabajo porque serán los robots (siempre más inteligentes y provistos de emociones) quienes trabajen en su lugar? ¿Quién controlará quién y qué?

Francis Fukuyama —uno de los politólogos americanos más conocidos— está entre los primeros que se han preguntado si hemos entrado ya en un futuro post-humano, teniendo en cuenta que la mayoría de las agendas internacionales cuando se habla de los campos más avanzados del saber y de la búsqueda (biotecnología, inteligencia artificial, metaverso), consideran la cuestión del tiempo como un asunto prioritario. Para las religiones —no solo para la Iglesia católica— se trata de estudiar, elaborar y destacar las conexiones, las matrices, las consecuencias, los efectos que todo esto tendrá sobre la conciencia humana y, sobre todo, sobre el futuro del hombre. La interpretación naturalista y la evolución que hasta ahora se había imaginado para llegar al *homo technologicus*, para la Iglesia católica abrirá observaciones articuladas, pero ya a partir de ahora esta visión parece ser tendencialmente incompatible con la fe en Cristo y la posibilidad de dar un significado a la vida después de la muerte. Además, parece que esta visión contradice ya la trascendencia del hombre como imagen de Dios y de su inteligencia relacionada con el co-

nocimiento sensible, además que con su libertad de elegir entre bien y mal: ¿cuál es el bien y cuál es el mal en un mundo de futuros seres reforzados? ¿Y cuál es el límite ético con respecto al Evangelio? Es un poco como si la visión de la Iglesia —que predica la redención a través de la cruz de Cristo— dejara de tener una dimensión escatológica.

El papa Benedicto XVI, hablando en un congreso, quiso alertar a los que consideran al hombre como un simple producto de la naturaleza, fruto del darwinismo, soltado de cualquier raíz relacionada con Dios, porque —explicaba— así se produce un auténtico vuelco del punto de partida de esta cultura. La «reivindicación de la centralidad del hombre y de su libertad» ha transformado al hombre en un medio, alterando a nivel filosófico y ético (pero también jurídico y político) el punto de referencia decisivo de la sociedad occidental que siempre ha tenido una buena referencia del pensamiento cristiano.

HACIA EL FUTURO

La primera parte de la *Gaudium et spes* —que se puede considerar como una brújula para el futuro, aunque fue promulgada en los años sesenta— se acaba con un horizonte claro:

El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones [...]. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (GS 45).

La misión de la Iglesia de anunciar el Evangelio, en esta perspectiva, ¿seguirá siendo posible? ¿Y de qué manera? La pregunta no es predecible, pensando en la real posibilidad de los católicos de dar voz al desacuerdo y hacer presente cuáles son los valores éticos, poniendo un freno a los derechos subjetivos.

Gracias a la *Lumen gentium*, la centralidad del laicado, con sus funciones principales, ha sido fortalecida no solo para dar testimonio de la fe, sino para custodiar los rasgos específicos en los juzgados, en ámbito académico, en los parlamentos, en los debates públicos, en los medios de comunicación. La Iglesia les pide a los políticos que sean como una correa de transmisión de la doctrina social y del *Catecismo*, y que actúen sin negar los llamados valores irrenunciables. Un campo que a veces acaba siendo objeto de negociaciones entre partidos, dependiendo de las circunstancias políticas y de los compromisos, en un juego hecho de equilibrios que tal vez tengan que ver poco con los valores morales. En muchos países, por ejemplo, hay católicos que se dividen con respecto al nudo jurídico relativo a la cuestión de la defensa de la vida, que ha acabado provocando fracturas hasta en el interior de los distintos episcopados. Los enfrentamientos que han aflorado tan flagrantemente en estas últimas décadas, han mostrado la dificultad creciente de la Iglesia en Occidente para conservar una línea de coherencia y rigor sobre una cuestión tan crítica a nivel moral. Sin embargo, según los documentos del magisterio, la defensa de la vida desde los primeros instantes de la concepción hasta su fin natural se considera irrenunciable y esos políticos católicos declaradamente *pro choice* se han metido automáticamente en un campo de contraste.

Entre todos los casos que han sucedido en las últimas décadas, quizás el caso italiano ofrece muy buenos puntos de reflexión para analizar en detalle la evolución del papel de los católicos en política. Hasta el momento en el que existió la Democracia Cristiana, el partido único fundado por don Luigi Sturzo en los años veinte, los católicos nunca se habían tenido que hacer preguntas sobre su afiliación política; y mucho menos sobre las dinámicas de adhesión a las distintas instancias, puesto que se trataba de una actividad casi obvia, un automatismo. Solo con el fin de la Democracia Cristiana y el relativo *big bang* que derivó de eso, se produjo la diáspora de los católicos en miles de riachuelos y muchos partidos; esto empezó un proceso irreversible. Desde aquel momento estuvo claro para todos, sobre todo para la Iglesia, que ese patrón nunca se hubiera podido reproducir en la práctica. En la imposibilidad histórica y cultural de replantear un partido úni-

co, los católicos italianos comprometidos en política se vieron animados, por los sucesos, a encajar de manera madura en el contexto conciliar. Es cierto que la Democracia Cristiana sigue siendo un interesante fenómeno del pasado que tuvo una importante función en las cuestiones del país y en el desarrollo de la sociedad, a pesar de las muchas degeneraciones marcadas también por escándalos, misterios y graves hechos de corrupción. Sin embargo, es inevitable que ese gran proyecto político contribuya —aunque sea con muchos límites— a alcanzar lo siguiente: «La Iglesia, por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno» (GS 76).

La fidelidad a los principios hoy ya no podrá apoyar la creación de un partido inspirado en el evangelio, una nueva Democracia Cristiana, aunque sigue siendo válido la llamada a la unidad sobre las grandes cuestiones éticas y morales que, según la idea del magisterio, no tienen que someterse a votaciones o a acuerdo de compromiso. Si acaso piden a los políticos en los distintos bandos una lealtad y una coherencia que es independiente de partidos y proyectos políticos. Las leyes sobre el aborto, sobre la eutanasia, sobre la experimentación genética, sobre la familia, teóricamente tendrían que ser un campo de agregación transversal y bipartidista, basada en la personal adhesión al evangelio. Benedicto XVI cuando hablaba de principios no negociables, durante su pontificado, remarcaba que, en los sectores de la economía, de la finanza y de la política la Iglesia necesitaba «una clase dirigente justa» capaz de vivir «firmemente en la conciencia el llamamiento del bien común. Condición —escribía— que no se puede realizar sin la preparación profesional y la coherencia moral».

Don Luigi Sturzo, ya en 1920, a este respecto afirmaba que «una corriente política no se impone solo con las obras, que a menudo determinan contrastes personales y diferencias vivificadas por el egoísmo humano; sino con la formación de un pensamiento que se convierte en convicción, que genera una discusión, que ocupa el campo de la cultura, que supera las barreras de la universidad y que crea su propia literatura». Después de haber aclarado que el desarrollo humano no puede no examinar a «todo

el hombre, en cada dimensión, y no solo un aspecto», puede ser útil releer a Giorgio La Pira que, con respecto al camino de los católicos en política, empezaba con una pregunta bastante retórica: si el evangelio puede tener valor social o no. Él contesta que el destino de la Palabra de Dios en el mundo es esencialmente social porque la Iglesia se proyecta hacia la construcción de una única sociedad orientada hacia el evangelio.

