

EL DEBATE SOBRE LA DEMOCRACIA A LA LUZ DEL CONCEPTO DE BIEN COMÚN

1. La relación entre los dos conceptos.

a) Introducción.

Lo que sigue no son más que unas cuantas reflexiones sobre los dos conceptos que se mencionan en el título de la ponencia: Democracia y Bien Común. La mayoría de ellas se encuentran aún en estado embrionario, por lo que ya adelanto que las propongo más como líneas de futuras investigaciones que como tesis perfectamente acabadas y cerradas. Mi intención al abordar este tema es tratar de clarificar algunas cuestiones que tienen que ver, sobre todo, con el concepto de la democracia, pues creo que a pesar del uso tan frecuente que hacemos de él -prácticamente a diario y en contextos muy diferentes- el concepto en cuestión dista mucho de ser un concepto fácil. Lo prueba el hecho de que a lo largo de la historia el mismo concepto se ha interpretado de muchas maneras, algunas de ellas claramente contradictorias entre sí, así como que aún hoy existen corrientes y escuelas de pensamiento que difieren mucho unas de otras en cuanto a la manera de entenderlo o de fundamentarlo.

b) El debate sobre el BC ha de incluir la referencia al pluralismo.

Empezaremos, no obstante, por tratar de establecer la conexión entre los dos conceptos. Lo primero que conviene indicar es que hoy es absolutamente imposible hablar del BC sin ponerlo en relación con el principio del pluralismo. Creo sinceramente que no vale la pena esforzarse mucho en demostrarlo. Si hay algo que define a nuestras sociedades modernas es su alto grado de complejidad y la diversidad de opiniones que continuamente se mezclan y difunden en relación con prácticamente todos los temas. Pero no se trata sólo de constatar el dato, se trata -también- de integrarlo dentro del concepto. La razón es bien sencilla: el pluralismo no sólo es un dato que se verifica, es un valor, un principio ético y político. Por eso debe contemplarse en cualquier definición de BC que quiera estar a la altura de nuestro tiempo.

c) ¿Qué es el Bien Común?

Llegados a este punto me voy a tomar la libertad de citar el trabajo de Juan Manuel Díaz que tiene como título precisamente éste: El Bien Común. En relación con el concepto me interesa especialmente el aspecto que se refiere a la amplitud de significados o de contenidos que comporta. Aunque el concepto es, en principio, único¹, admite sin embargo, una pluralidad de contenidos o, si se quiere, de exigencias o de concreciones. Por ejemplo: es el bien de cada persona y de todas las personas en general, se realiza en el respeto y la

¹ Cito textualmente (págs 1-2 del texto: “Esto requiere (se refiere el autor al objetivo del logro de la felicidad y al desarrollo de las cualidades de cada persona) un conjunto de condiciones que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su perfección, mediante el ejercicio de la propia autonomía y de la búsqueda de los fines específicos de cada persona o grupo, en leal y mutua colaboración, pero también subordinándose cada uno a las exigencias de los demás”.

protección de los derechos fundamentales del ser humano, especialmente de los derechos de los más débiles, consiste en la participación de los ciudadanos en la toma de las decisiones que les afectan, abarca el bien de cada pueblo y el de todos los pueblos de la tierra, recibe el nombre de paz y colaboración mutua entre los Estados y postula, finalmente (aunque no se agotan con esto todas las posibilidades) un desarrollo económico justo que elimine las enormes desigualdades que aún existen entre las personas y entre los Estados.

d) La conexión entre los dos conceptos: el BC y el ideal de la participación política.

Dentro de esta amplitud de objetivos o de contenidos hay uno que tiene que ver directamente con el problema de la democracia. Nos referimos, como es obvio, a la exigencia de la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones que les afectan. El BC incluye esta exigencia, de tal manera que no podemos concebirlo sin tenerla en cuenta. La razón cae por su propio peso. En efecto, si, como nos recuerda el propio Juan Manuel Díaz citando la famosa definición de la Encíclica “Mater et Magistra”, el bien común es “el conjunto de condiciones sociales que permiten a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección”, lo lógico es pensar que esta perfección a la que se alude no se puede llevar a plenitud si el hombre no toma conciencia de su corresponsabilidad en la gestión de los asuntos públicos. A mayor abundamiento, cabe indicar que se trata de una exigencia que la DSI, siguiendo en esto una línea de pensamiento que es anterior incluso a la aparición del cristianismo (pienso, por ejemplo, en la filosofía griega y especialmente en Aristóteles) considera natural, en la medida en que natural es la sociabilidad del ser humano.

Desde este punto de vista creo que no es incorrecto ni atrevido pensar que la visión cristiana del hombre favorece una concepción de la democracia que, usando la terminología científica al uso, sería la propia de la teoría “desarrollista”, esto es, un modelo de democracia que, según David Held tendría como principio justificativo el siguiente:

“La participación en la vida política es necesaria no sólo para la protección de los intereses individuales, sino también para la creación de una ciudadanía informada, comprometida y en desarrollo. La participación política es esencial para la expansión ‘más alta y armoniosa’ de las capacidades individuales”².

Por lo demás, esta concepción de la democracia entronca con una tradición que quizá hoy se valora poco pero que sin embargo está en el origen mismo del concepto. Si es verdad que fueron los griegos quienes “inventaron” la teoría y la praxis de la democracia allá por el siglo V a. C -cosa que es difícilmente discutible-³ lo cierto es que la “inventaron” y la practicaron en la modalidad de democracia directa. No era, ciertamente, una democracia perfecta, entre otras razones porque ni siquiera era una democracia igual (recuérdese que ni las mujeres ni los extranjeros -“metecos”- tenían derecho a participar en las deliberaciones de la Asamblea, sin contar con que el régimen económico que sostenía

² David Held, Modelos de democracia, Alianza Ensayo, Madrid 2002, pág. 139.

³ La etimología remite ya a este origen griego: “democratía” procede de demos (pueblo) y kratos (autoridad) y suele traducirse por gobierno del pueblo o, como señala el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia de la Lengua: “Doctrina política favorable a la intervención del pueblo en el gobierno”.

todo el sistema era la esclavitud) pero en la medida en que quienes participaban lo hacían directamente a través de las Asambleas reunidas en el ágora se puede decir sin demasiados miramientos que en Grecia existió, en la época de Pericles, un régimen democrático cuyo centro neurálgico giraba en torno a un sistema de votación directa de las cuestiones que afectaban a todos los ciudadanos. Lógicamente, la DSI no habla de la democracia directa ni se pronuncia a favor de ningún modelo en concreto, ni siquiera entra en consideraciones sobre el tipo de participación, simplemente registra la necesidad de que los ciudadanos se tomen en serio su obligación de colaborar en la buena marcha de los asuntos que conciernen a “la polis”, lo cual, lejos de alejarnos del ideal griego de participación lo que hace es volver a proponérselo, si bien es verdad que ahora leído o interpretado a la luz de los valores del Evangelio.

A su manera, la DSI ensalza también algunos de los valores que los griegos consideraban fundamentales. Por ejemplo, una cierta idea del hombre comprometido con la suerte del común que es muy querida de la tradición cristiana y que, salvando la distancia y las diferencias entre las respectivas concepciones antropológicas y religiosas, nos recuerda un poco esa preocupación que sentían los griegos por no diferenciar demasiado entre la vida privada y la vida pública. Sin llegar al extremo de la subordinación indiscriminada del bien individual al colectivo, lo cierto es que la exigencia evangélica del amor al prójimo orienta claramente la visión política del cristiano en una dirección que sólo forzando mucho las cosas podría terminar en la aceptación de una antropología de corte individualista. Siempre es un riesgo comparar conceptos e ideas que pertenecen a épocas distintas pero en algunos casos la comparación resiste la prueba. En este sentido, considero que hay razones para pensar que el ideal cristiano de unificación entre la dimensión privada o personal y la dimensión comunitaria de la existencia está más cerca del ideal griego que del ideal burgués. No creo que en este punto concreto el liberalismo deba merecernos más respeto, con independencia de que le debemos mucho en otros terrenos. A una distancia de siglos, y sin que, desde luego, exista ningún tipo de influencia, algunas expresiones y apelaciones de la DSI recuerdan un poco similares llamamientos o proclamas recogidos en los textos griegos. De estos últimos cito sólo uno, quizá el más conocido de todos en cuanto a lo que significa de exaltación de la idea democrática. Nos ha llegado a través de Tucídides, y son las palabras que pronunció Pericles en su famosa oración fúnebre ante los cuerpos sin vida de los soldados griegos muertos en la Primera Guerra del Peloponeso. Entre otras cosas, dice Pericles:

“(…) Por otra parte, nos preocupamos a la vez de los asuntos privados y de los públicos, y gentes de diferentes oficios conocen suficientemente bien la cosa pública; pues somos los únicos que consideramos no hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa en ella, y además, o nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos, no considerando las palabras daño para la acción, sino mayor daño el no enterarse previamente mediante la palabra antes de poner en obra lo que es preciso”⁴.

Insisto una vez más en que no trato de establecer un paralelismo que sería anacrónico sino sólo de llamar la atención sobre algunas cuestiones de fondo que a mi juicio pueden mirarse desde este prisma: la coincidencia en este punto -no, desde luego, en otros- entre lo

⁴ Tucídides, Historia de la Guerra del Peloponeso, 1, Edit. Hernando, Madrid 1987, págs. 257-258.

que nos sugieren los ideales griegos de vida en común y el ideal de participación que propone la DSI. Véase, si no, el siguiente texto de Pablo VI:

“El paso al campo de la política expresa también una exigencia actual del hombre: mayor participación en las responsabilidades y en las decisiones (...) Ciertamente, las disyuntivas propuestas a la deliberación son cada vez más complejas; las consideraciones que deben tenerse en cuenta, múltiples; la previsión de las consecuencias, aleatorias, aun cuando las nuevas ciencias se esfuerzan por iluminar la libertad en esta importante coyuntura. Por eso, aunque a veces es necesario imponer límites, estas dificultades no deben frenar una difusión mayor de la participación de todos en las deliberaciones, en las decisiones y en su puesta en práctica. Para hacer frente a una tecnocracia creciente, hay que inventar formas de democracia moderna, no solamente dando a cada hombre la posibilidad de informarse y de expresar su opinión, sino de comprometerse en una responsabilidad común. Así los grupos humanos se transforman poco a poco en comunidades de participación y de vida”⁵.

Concluyo ya este primer apartado indicando muy brevemente dos observaciones finales: la primera es que el concepto de BC incluye como uno de sus elementos fundamentales el derecho y el deber de la participación política, y la segunda, que forma parte de la mejor tradición democrática una manera de entender esta participación que no consiste sólo en elegir para estar representados y/o para conseguir el control de los que realmente gobiernan sino también -o, incluso, sobre todo- para expresar de una manera activa esa conciencia cívica de pertenencia a una comunidad de la que no sólo los gobernantes sino todos nosotros somos responsables.

A nadie se le escapa que esta última reflexión nos sitúa frente a uno de los interrogantes más interesantes y sugestivos de la teoría democrática. En pocas palabras: el problema es si el sistema en su conjunto permite o favorece la integración de la ciudadanía con vistas a cumplir este objetivo fundamental de la corresponsabilidad o si, por el contrario, la dificulta o, simplemente, no consigue realizarla en el grado que sería deseable. Se trata de un tema decisivo al que, desgraciadamente, no podemos dedicarle todo el tiempo que se merece. Queda, en todo caso, planteado por si en el coloquio se quiere retomar.

2. El debate sobre la democracia.

a) Las dificultades de un concepto complejo.

El siguiente paso consiste en llamar la atención sobre algo que ya dejamos establecido al comienzo de esta ponencia, a saber: que la democracia es un concepto difícil de definir, a pesar de que, como suele ocurrir con este tipo de conceptos -piénsese, por ejemplo, en otros (conceptos) también políticos como la libertad o la justicia- normalmente los usamos pensando que nos entendemos de inmediato con sólo nombrarlos. Las cosas, desgraciadamente, no son tan sencillas. Cuando se profundiza se constata que el concepto se deja permear fácilmente a gusto de quien lo utiliza. A veces, hasta extremos

⁵ Carta Apostólica “Octogesima Adveniens”, 11 Grandes Mensajes, BAC, Madrid 1993, págs. 522-523.

insospechados. Y esto que, sin demasiada trascendencia, sucede en la vida cotidiana ocurre también, aunque en este caso arrastrando consigo consecuencias más importantes, en el ámbito de la especulación teórica y de la praxis política. Así las cosas, no es extraño que durante este largo período de tiempo que va desde los griegos hasta nuestros días, el concepto se haya visto sometido a frecuentes cambios de significado. Especialmente esto ha sido así en el tramo final de esta evolución.

En su voluminoso estudio sobre la democracia (cuya 2ª edición se publicó en España justo un año antes de la caída del Muro de Berlín) Giovanni Sartori sostenía que a partir de los años cuarenta del siglo pasado el mundo habría entrado en lo que él mismo definía como una época de “democracia confusa”. Frente a la claridad de la época anterior, en la que la democracia se aceptaba o se rechazaba sin más, pero en la que, por regla general, nadie trataba de aparentar lo que no era o en lo que no creía, este nuevo período de la historia se caracterizaría justamente por lo contrario, es decir, por el uso indiscriminado del concepto con el fin de justificar o legitimar concepciones muy diferentes sobre la vida política. “Hasta entonces -dice Sartori refiriéndose a los años que empiezan con el final de la Segunda Guerra Mundial- cabía poca duda en las mentes de todos sobre el carácter no democrático de los regímenes comunistas y fascistas (que tampoco pretendían lo contrario), y sobre el hecho de que las democracias se encontraban en Occidente, o estaban inspiradas en Occidente”⁶. A fines de los cuarenta, sin embargo -sigue diciendo Sartori- las cosas comenzaron a verse de modo muy distinto, pues lo que antes no parecía importar demasiado, que era revestir de ropaje democrático las propuestas antidemocráticas, ahora se convierte en un recurso habitual. El resultado final va a ser que entre los años cuarenta y noventa del siglo XX el concepto en cuestión experimenta alteraciones y cambios bruscos de significado que en muchos casos lo convierten en irreconocible. “Lo que hemos presenciado en las décadas siguientes a la Segunda Guerra Mundial -comenta Sartori- apenas puede considerarse como el ascenso de un ideal común que conforta los corazones de la humanidad; hemos sido testigos, en cambio, de una escalada sin precedentes en la distorsión terminológica e ideológica cuyo resultado final es evidentemente la ofuscación”⁷.

Hasta aquí este primer testimonio de Sartori. No lo tomamos como argumento de autoridad pero tiene visos de ser justo y correcto. En este sentido, no podemos olvidar que uno de los factores que más contribuyó a eso que Sartori no ha dudado en calificar como “escalada sin precedentes en la distorsión terminológica” fue precisamente la pretensión marxista de contraponer su propio modelo de democracia -la democracia real o material- al modelo clásico de la democracia liberal -para el marxismo, la democracia formal o burguesa- Como se sabe, la tesis marxista oficial sostenía que la democracia de partidos y de Parlamentos elegidos por sufragio universal típica del bloque occidental era en realidad una falsa democracia ya que no sólo no permitía desenmascarar a los verdaderos detentadores del poder, esto es, a los capitalistas, sino que los confirmaba en sus pretensiones de dominio y explotación al simular o aparentar una situación de libertad. La dependencia del sistema económico hacía que la democracia burguesa no fuese sino una superestructura llamada a desaparecer al mismo tiempo que el sistema económico del que

⁶ Giovanni Sartori, Teoría de la democracia, Vol 1, Alianza Universidad, Madrid 1988, pág. 21.

⁷ *Ibid*, pág. 22.

dependía y al que, en el fondo, servía de coartada. Nosotros ya sabemos que ha ocurrido después, por lo que no vamos a insistir en el tema.

El caso es que la victoria del modelo occidental sobre el modelo comunista ha supuesto, entre otras cosas, que este debate no ocupe ya el primer plano del interés, lo que, al mismo tiempo, ha contribuido también a mejorar las condiciones mismas de la discusión científica en torno al concepto de la democracia. La prueba es que hoy día son pocos los que piensan en un modelo alternativo, si entendemos por tal un sistema que no contemple la existencia de elecciones libres, periódicas y disputadas o, incluso, la presencia de los partidos políticos. Ni siquiera las apuestas más arriesgadas, como pueden ser la de quienes defienden el modelo de la democracia participativa o la de quienes se atreven a insinuar la posibilidad de una democracia directa a gran escala aprovechando los avances de la tecnología de vanguardia en materia de medios de comunicación se plantean en términos de oposición frontal al modelo vigente. Las más de las veces no pasan de ser ensayos teóricos, casi me atrevería a decir que de “laboratorio” sin la base de realismo suficiente como para que hasta el momento hayan merecido una atención destacada o preferente por parte de los estudiosos.

Este cambio de contexto hace que el juicio de Sartori sobre la “democracia confusa” tenga que matizarse un poco ya que algunos de los elementos que lo configuraban ya no existen en absoluto o si existen se presentan ahora con perfiles muy diferentes pero en todo caso mucho menos agresivos que antes⁸. Sin embargo, sigue siendo válida la llamada de atención sobre la posibilidad de malinterpretar el concepto. El propio Sartori ya consideró la existencia de otras causas que estarían en el origen de esta deriva hacia la confusión, algunas de las cuales siguen estando operativas, lo que nos obliga a estar en permanente estado de vigilancia. Citaremos sólo dos de ellas, con el fin de que cada cual juzgue por sí mismo si no es verdad que constituyen peligros aún no definitivamente superados.

En primer lugar, menciona Sartori la amenaza que para la concepción tradicional del concepto supone la corriente de pensamiento nominalista que afirma que las definiciones son, en último extremo, arbitrarias y que dependen del criterio subjetivo de cada cual⁹. No resulta demasiado complicado imaginar las desviaciones que una teoría de este tipo puede llegar a provocar en el concepto que analizamos. Piénsese, sin ir más lejos, en esa peculiar forma de razonar que tomando pie en el mismo principio de la mayoría concluye que la democracia es aquello que la mayoría decide que es. Suena a broma pero a veces este curioso argumento toma forma real, si no referido al concepto mismo de la democracia sí a otros que pueden hacerse depender de él. Es evidente que con razonamientos de este tipo no

⁸ Apenas unos años después de los acontecimientos de 1989-1991 el propio Sartori se hacía a sí mismo la siguiente pregunta: “¿He tenido buena, o mala suerte al publicar un tratado de la democracia poco antes del cambio radical de 1989?”. A lo que contestaba: “Yo creo que he sido afortunado. La democracia se alimenta con el debate, y se discute mejor sobre ella cuando todavía está en discusión. *A posteriori* es fácil pronosticar la victoria de la teoría no-marxista de la democracia. El juicio previo, *ex ante*, era un reto difícil. Y sigue siendo importante que las nuevas generaciones sepan cuál ha sido el punto de partida y la apuesta por la buena vida y por la mala ciudad, en lo que se refiere a la libertad y la opresión, a lo largo del siglo que ahora concluye”. No obstante, ve necesario escribir un Apéndice a su *Teoría de la democracia*. Por eso concluye: “Helo aquí. Este pequeño libro es, precisamente, el añadido que ha de completar hoy el libro de ayer”, *La democracia después del comunismo*, Alianza Editorial, Madrid 1993, págs. 11-12.

⁹ Cfr. *Teoría de la democracia*, op. cit., pág. 22.

podemos llegar muy lejos. No se puede construir una teoría de la democracia si partimos de un a priori tan falto de consistencia.

Pero junto a esta tendencia y en cierto modo vinculada a ella hay que recordar también la crítica que se ha hecho a la democracia basada en valores¹⁰. Con la finalidad de garantizar la científicidad de los conceptos y de los discursos se ha propendido en exceso a relegar la dimensión valorativa y a afirmar única y exclusivamente la descriptiva. Se trata de una preocupación originariamente científica pero que ha tenido y tiene aún derivaciones prácticas en el ámbito de la conciencia colectiva. No es infrecuente, en este sentido, encontrarse con personas que piensan que la democracia es sólo un método que sirve para adoptar decisiones sobre la base de que todas son, a priori, igualmente defendibles y dignas de ser tomadas en cuenta. El corolario de esta proposición suele ser que antes de la decisión nada es bueno ni malo, mejor o peor y que, por consiguiente, la decisión tomada de acuerdo con las reglas tiene un carácter constituyente del orden moral. No tenemos por qué dudar, en principio, del talante científico y “aséptico” de esta posición pero lo cierto es que una separación tan radical y tajante entre la dimensión valorativa y la descriptiva se ha demostrado, en la práctica, difícilmente sostenible. De hecho, las reglas mismas a las que se apela para la defensa de esta posición implican ya, de suyo, una referencia valorativa, empezando por la primera y más elemental, que es el principio de la igualdad. Al fondo de este debate se percibe la necesidad de una definición cada vez más precisa de las relaciones que vinculan a la democracia con los valores, o, si se prefiere, para no escamotear el debate, de las relaciones entre el Derecho, la política y la moral. En el bien entendido de que el primer valor a defender en una democracia es el respeto de la libertad ajena y el derecho de cada cual a formarse su propia opinión libremente y sin imposiciones.

Pues bien, esta breve referencia histórica y la alusión que hemos hecho a Sartori nos sirven para enmarcar en el contexto del debate sobre el verdadero significado del concepto el paso que queremos dar a continuación, que es estudiar la posición de la Iglesia con respecto al mismo.

b) El problema de la relación entre la defensa de principios y valores objetivos y la democracia. La posición cristiana.

Uno de los problemas más importantes que han condicionado los pronunciamientos de la Iglesia a la hora de juzgar la democracia es el que se refiere a las relaciones entre la verdad y el valor que debe concederse a las decisiones mayoritarias. Se trata de un planteamiento ya de por sí muy complicado en su misma formulación como para que podamos abordarlo ahora aquí con un mínimo de rigor. No obstante, algo diremos al respecto apoyándonos para ello en dos textos de la DSI, en concreto de Juan Pablo II. En cualquier caso, una cosa es clara y es que la Iglesia no renuncia a este planteamiento, por mucho que ella misma y, desde luego, los que tenemos como obligación la reflexión teórica a la luz de la inspiración cristiana, tengamos la obligación de reconducirlo e interpretarlo adecuadamente.

¹⁰ *Ibíd*, págs. 23-24.

En este contexto de búsqueda de un marco de referencias claro, quizá sea bueno no retrasar por más tiempo la tesis central, a saber: que desde un punto de vista cristiano no se puede aceptar un concepto de la democracia que tenga como base justificativa el escepticismo filosófico y/o ético. Ahora bien, a renglón seguido hay que decir también que igual que se repudia un concepto que, en líneas generales, podemos llamar relativista de la democracia, se rechaza también como incompatible con los ideales del Evangelio una concepción dogmática de la verdad que cuestione el derecho de todos a participar en igualdad de condiciones en la tarea común que es propia de la vida política. Con esto no está resuelto todo, desde luego, pero al menos se conocen los límites que no se deben sobrepasar.

Este marco teórico implica una serie de dificultades que sin ser exclusivas de la reflexión cristiana, no cabe duda de que a ésta le afectan de una manera especial. Por razones de todos conocidas, el ideal de la democracia se ha fraguado en una relación de ambivalencia con respecto a los valores evangélicos y a la posición oficial de las Iglesias cristianas. Por un lado, esas relaciones han sido positivas, de mutua colaboración, pero por otro no han faltado tampoco momentos de profunda enemistad y hasta de enfrentamiento. Ahora bien, si en el pasado abundaron las polémicas creo que hoy las cosas están mucho más claras. La iglesia acepta el sistema democrático sin reparos y lo propone como el mejor modelo de convivencia política¹¹. Sin embargo, para que este modelo sea compatible con las tesis sociales del cristianismo, debe cumplir una serie de condiciones. En síntesis, democracia y cristianismo son compatibles si la primera no se transforma en un modelo de toma de decisiones y de organización del poder que prescinda de los aspectos de verdad objetiva que también en el ámbito de la política deben ser salvaguardados y protegidos. Los dos textos de Juan Pablo II que reproducimos a continuación reflejan muy bien esta idea. El primero rechaza el relativismo como concepción filosófica de fondo que algunos pretenden situar en la base del sistema democrático, el segundo hace lo propio con -digámoslo así- el extremo contrario: el fundamentalismo. Los dos son de la Encíclica “Centesimus Annus”, de Juan Pablo II:

1º) “(nº 46) Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las concepciones necesarias para la promoción de las personas concretas mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la ‘subjetividad’ de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las

¹¹ Por ejemplo, en Centesimus Annus, nº 46 se dice: “La Iglesia aprecia el sistema de la democracia en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Por esto mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado”, 11 Grandes Mensajes, op. cit., págs. 802-803.

ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin principios se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como lo demuestra la historia”¹².

2º) “(nº 46) La Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro del fanatismo o fundamentalismo de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien. No es de esta índole *la verdad cristiana*. Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendental dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad”¹³.

Queda, pues, establecido ese marco teórico al que antes me refería: ni democracia escéptica ni fundamentalismo en la defensa de la verdad. Entre ambos extremos, se abre paso una tercera vía, que de modo muy esquemático podemos definir así: una concepción de la democracia que conjuga el reconocimiento de verdades objetivas (llámense valores, principios o creencias) con la aceptación de que el único camino para mostrarlas y aún para exigir las con carácter universal es el diálogo y la aceptación del pluralismo.

c) Las dificultades del modelo propuesto.

Es evidente que el modelo propuesto es el más difícil. Frente a la relativa paz que le conceden al sujeto los otros dos -el uno permitiéndole instalarse en la duda permanente o en el indiferentismo, el otro asegurándole una falsa tranquilidad de ánimo a cambio de la adhesión incondicional y sin matices a un “credo” cerrado de ideas y de principios- éste otro, en el que yo creo que se encuentra la virtud, y que no tiene nada que ver con el irenismo de las posiciones tibias o dubitativas (dudar no es siempre signo de indiferencia o de pusilanimidad) propone, en realidad, una difícil tarea de discernimiento tanto teórico como práctico. Desde el punto de vista de la relación que estudiamos, consiste en una propuesta que conjuga el reconocimiento de la libertad con la convicción de que la verdad existe y de que puede ser encontrada. Por lo tanto, propone un concepto de democracia pluralista pero no relativista, y, en consecuencia, un modelo de diálogo y de discusión racional que no pueden tener como punto de partida la eliminación previa de las posiciones que creen que la verdad existe o de que es posible alcanzarla.

Así las cosas, se impone un ejercicio urgente de clarificación que debe tener como primer objeto de atención el concepto “verdad” o “verdades objetivas”. De entrada, debemos señalar que no es fácil precisar el alcance de este concepto en el contexto de la teoría propuesta. Tal y como la hemos presentado es evidente que admite o permite muchas lecturas, no todas ellas igualmente válidas o legítimas. La democracia no es un sistema que sirva, por ejemplo, para dilucidar el grado de verdad de una proposición científica, ni siquiera de una proposición filosófica. Mucho menos aún resulta útil para determinar que es lo que se debe creer o no en determinados terrenos, empezando por el religioso. Conviene

¹² *Ibid.*, pág. 803.

¹³ *Ibid.*, pág. 803.

que esto quede claro pues de lo contrario nos meteríamos en un piélagos de conceptos y de categorías verdaderamente inextricable, en el que si nos adentramos sin la debida prudencia después sería verdaderamente complicado salir airosos. Por eso conviene rebajar un poco la intensidad de la carga emotiva que solemos poner cuando usamos palabras tan solemnes y de tan graves consecuencias. Pero esto no debe ser óbice para que no abordemos el tema.

En el marco de este trabajo, en el que tan sólo podemos señalar algunas pistas de lo que debería ser una investigación mucho más pausada y meditada, haremos únicamente dos observaciones. Para ello tomamos como punto de referencia los textos de Juan Pablo II que acabamos de citar. En ambos casos, son fruto de un análisis casi literal de sus palabras:

La primera incide en el carácter último de esa verdad que actúa como marco de referencia; una verdad última a la que se le asigna expresamente la función de guía y orientación de las decisiones políticas. Que esto sea así significa que hay una distancia lo suficientemente importante entre la adhesión a esa verdad última y su aplicación en el orden político (en el que, como acabamos de insinuar apenas unas líneas más arriba, se discute sobre “verdades” de carácter menor) como para evitar la tentación de la democracia dogmática.

La segunda tiene que ver con la aclaración que hace el Papa sobre las características de la verdad cristiana. Dice literalmente el texto que la verdad cristiana no es una verdad ideológica y que, por consiguiente, no debe conocer otro camino para ser reconocida que el del respeto de la libertad. Queda claro, pues, que no cabe por parte del cristiano una actitud de imposición y que si la democracia es un régimen de libertad el método -digámoslo así- evangélico de presencia pública en medio del mundo se corresponde perfectamente con esta exigencia de libertad que pertenece a la esencia misma del sistema democrático.

Pues bien, de la combinación de estas dos observaciones se deducen otras muchas que podríamos enunciar pero que por razones de tiempo no tendremos más remedio que dejar para otra ocasión. Soy consciente de que con lo que acabo de señalar, especialmente en esta última parte, no he hecho más que asomarme levemente a un mar de posibilidades para la investigación y el debate que será menester afrontar con la debida cautela. Si tenemos en cuenta que vivimos ya de lleno en un mundo sustancialmente post-cristiano, lo dicho adquiere aún mayor relevancia, porque -hemos de reconocerlo- la posición intelectual del cristiano se hace cada vez más incómoda y difícil. Lo cual, dicho sea de paso, no tiene que verse con pesimismo sino, más bien al contrario, con ilusión renovada. Al fin y al cabo, el Evangelio ha sido siempre y está también llamado a ser ahora un signo de contradicción.