

Teresa PUEYO TOQUERO

EL CONCEPTO DE SANA LAICIDAD DE BENEDICTO
XVI EN LA DEMOCRACIA DE TOCQUEVILLE

*Trabajo de Fin de Carrera
dirigido por
Dr. Miguel Ángel BELMONTE SÁNCHEZ*

Universitat Abat Oliba CEU
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Licenciatura en Derecho

2010

Un tomista es un espíritu libre. Esta libertad no consiste en no tener Dios ni maestro, sino más bien en no tener otro maestro que Dios. Pues Él es la única protección contra las tiranías del hombre

ÉTIENNE GILSON, *Le philosophe et la théologie*

Resumen

Ante los cambios políticos de la Modernidad, la Iglesia católica ha desarrollado una extensa doctrina en materia política, que el actual papa, Benedicto XVI, continúa actualizando y ampliando. A partir de las afirmaciones del Santo Padre, cabría preguntarse hasta qué punto la Iglesia ha mantenido una única línea en su magisterio político a lo largo de los siglos y, en concreto, entre la doctrina anterior y la posterior al Concilio Vaticano II. Este trabajo tiene por objetivo, en primer lugar, aclarar la continuidad o discontinuidad de la doctrina de la Iglesia postconciliar respecto de la anterior e ilustrar las principales líneas del magisterio político-social de Benedicto XVI.

Asimismo, cabría preguntarse en qué medida la propuesta de Benedicto XVI es realizable en el contexto político actual. Para dar respuesta a esta segunda cuestión, se recurrirá al análisis que Alexis de Tocqueville hizo de la democracia americana y que es extrapolable al resto de democracias de Occidente. Mediante la contraposición de la doctrina política de Benedicto XVI y el análisis que hace Tocqueville del papel de la religión en las democracias, se tratará de esclarecer hasta qué punto el magisterio de Benedicto XVI sobre cuestiones políticas es compatible con la racionalidad política.

Resum

Davant els canvis polítics de la Modernitat, l'Església catòlica ha desenvolupat una extensa doctrina en matèria política, que l'actual papa, Benet XVI, continua actualitzant i ampliant. A partir de les afirmacions del Sant Pare, existiria la possibilitat de preguntar-se fins a quin punt l'Església ha mantingut una única línia en el seu magisteri polític al llarg dels segles, i, en concret, entre la doctrina anterior i la posterior al Concili Vaticà II. Aquest treball té per objectiu, en primer lloc, aclarir la continuïtat o discontinuïtat de la doctrina de l'Església postconciliar respecte de l'anterior e il·lustrar les principals línies del magisteri polític-social de Benet XVI.

Així mateix, hom es podria preguntar en quina mesura la proposta de Benet XVI és realitzable en el context polític actual. Per donar resposta a aquesta segona qüestió, es recorrerà al anàlisi que Alexis de Tocqueville va fer de la democràcia americana i que és extrapolable a la resta de democràcies d'Occident. Mitjançant la contraposició de la doctrina política de Benet XVI i l'anàlisi que fa Tocqueville del paper de la religió en les democràcies, es tractarà d'esclarir fins a quin punt el magisteri de Benet XVI sobre qüestions polítiques és compatible amb la racionalitat política.

Abstract

In view of Modernity's political changes, the Roman Catholic Church has developed a broad doctrine with regard to politics, which current pope, Benedict XVI, continues bringing up to a date as well as increasing. From Holy Father's statements, it could be asked if the Catholic Church has maintained the same line in its political teaching along the centuries and, specifically, between the doctrine before and after II Vatican Council. The first aim of this essay is to lighten the continuity or discontinuity of the post-councilar Church's doctrine with regard to the previous doctrine and to illustrate the main lines of Benedict XVI's political and social teaching.

Likewise, it could be asked if Benedict XVI's proposition is possible in current political context. To answer this second question, Alexis de Tocqueville analysis of American democracy –which can be extrapolated to the rest of Western democracies- will be used. By contrasting Benedict XVI's political doctrine and Tocqueville's analysis of the role of religion in democracies, the compatibility between Benedict XVI's political teaching and political rationality will be cleared.

Palabras claves / Keywords

Benedicto XVI – Laicidad – Tocqueville – Democracia americana – Concilio Vaticano II – Libertad religiosa – Benet XVI – Laïcitat – Tocqueville – Democràcia americana – Concili Vaticà II – Llibertat religiosa – Benedict XVI – Laicity – American democracy – II Vatican Council – Religious freedom
--

Sumario

Introducción	11
I. LA LAICIDAD EN EL MAGISTERIO DE BENEDICTO XVI.....	13
1. El Concilio Vaticano II.....	13
2. La libertad religiosa en el Concilio.....	17
2.1. <i>Reconocimiento y contenido de la libertad religiosa</i>	17
2.2. <i>Continuidad y discontinuidad en la doctrina de la libertad religiosa</i>	23
3. Laicidad y aconfesionalidad del Estado	24
II. LA LAICIDAD EN LA DEMOCRACIA AMERICANA SEGÚN EL ANÁLISIS DE TOCQUEVILLE	31
1. Religión y política en la democracia americana	32
1.1. <i>Lo religioso en la naturaleza del hombre</i>	32
1.2. <i>La autonomía entre lo político y lo religioso</i>	33
2. La religión y los peligros de la democracia	45
2.1. <i>La laicidad y el laicismo</i>	45
2.2. <i>El individualismo</i>	47
2.3. <i>El despotismo de la mayoría</i>	50
2.4. <i>El deseo de bienestar</i>	53
Conclusión	61
Bibliografía	64

Introducción

El Magisterio de la Iglesia siempre ha abordado la cuestión de cómo deben ser las relaciones entre lo político y lo religioso. Durante su pontificado, Benedicto XVI ha tratado estas cuestiones y ha propuesto el concepto de *sana laicidad* como el criterio rector de dichas relaciones.

Al acercarnos a la propuesta política del Papa, podría parecer que su doctrina –y, con ella, la doctrina de la Iglesia desde después del Concilio- difiere de la postura tradicional de la Iglesia. Puede sorprender que la Iglesia acepte la aconfesionalidad de los Estados, que bendiga la democracia o, incluso, que reconozca y pida que se reconozca la libertad religiosa.

Este Trabajo Final de Carrera se propone dar respuesta a dos cuestiones: en primer lugar, hasta qué punto difiere o no del magisterio anterior de la Iglesia la doctrina política del Papa actual y, en segundo lugar, qué validez tiene dicha doctrina para los sistemas políticos actuales.

Para abordar la segunda cuestión, se ha creído conveniente recurrir a uno de los primeros teóricos de la democracia: Alexis de Tocqueville, cuyo profundo estudio de la democracia americana incluye el análisis del papel que en ella desempeña la religión cristiana. Aunque Tocqueville se limita a estudiar la democracia en Estados Unidos, su obra es válida para contraponerla al magisterio universal de la Iglesia porque la democracia americana ha sido el modelo de sistema político al que han tendido el resto de países de Occidente. Además, parece que la diferencia histórica que media entre Benedicto XVI y Tocqueville no obsta para su estudio conjunto, pues Tocqueville estudia el origen de la democracia americana, tal y como se concibió desde sus textos fundacionales, haciendo que su análisis siga siendo generalmente válido.

I. LA LAICIDAD EN EL MAGISTERIO DE BENEDICTO XVI

1. El Concilio Vaticano II

La Modernidad ha visto los cambios políticos más radicales de la Historia, que la Iglesia se ha visto en la necesidad de orientar para garantizar que respetaran la dignidad del hombre en su integridad. Las pretensiones laicistas y secularistas han exigido la definición de nuevas libertades, que la Iglesia ha asumido, pues ya se hallaban implícitas en el Magisterio, aunque no hubieran sido declaradas. Muchas de estas declaraciones se produjeron al amparo del Concilio Vaticano II, como es el caso de la libertad religiosa. Sin embargo, la recepción y aplicación del Concilio ha provocado en el seno de la misma Iglesia profundas discusiones, que el Santo Padre Benedicto XVI ha comparado con las que se produjeron tras el Concilio I de Nicea. En el discurso que el Papa dirigió a la Curia romana con motivo del 40 aniversario de la clausura del Concilio, el Santo Padre citó la descripción que hizo el obispo San Basilio, sobre la situación de la Iglesia tras el Concilio, asemejándola a

una batalla naval en la oscuridad de la tempestad [...] el grito ronco de los que por la discordia se alzan unos contra otros, las charlas incomprensibles, el ruido confuso de los gritos ininterrumpidos ha llenado ya casi toda la Iglesia, tergiversando, por exceso o por defecto, la recta doctrina de la fe¹.

Aunque Benedicto XVI matizó que no quería aplicar “precisamente esta descripción dramática a la situación del posconcilio”², aclaró que sí “refleja algo de lo que ha acontecido”³.

En el discurso que hemos citado, el Santo Padre refirió que el Concilio Vaticano II trató de dar respuesta a tres círculos de preguntas: el de la compatibilidad de la fe con las ciencias, el de las relaciones entre la religión y el Estado moderno y el de la relación de la Iglesia católica con otras religiones.

El segundo grupo de cuestiones, sobre el papel de lo religioso en el Estado moderno, se había suscitado a raíz de que, cada vez con más frecuencia, un único Estado albergaba ciudadanos de diferentes confesiones e ideologías. Generalmente,

¹ BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana*, 22 de diciembre de 2005.

² *Idem*.

³ *Idem*.

el Estado se comportaba con estas religiones “de modo imparcial y asumiendo simplemente la responsabilidad de una convivencia ordenada y tolerante entre los ciudadanos y de su libertad de practicar su religión”⁴.

El modo en que la Iglesia debía responder a estos temas generó una disputa sobre si la Iglesia debía mantener las respuestas que había dado hasta entonces o buscar otras nuevas. Esta misma disputa se ha mantenido después del Concilio, a la hora de interpretarlo. En concreto, podemos identificar tres posturas, tres hermenéuticas: la de la discontinuidad y ruptura, según la cual no hemos de fiarnos de los textos del Concilio para interpretarlo, sino de su espíritu, pues el Concilio consintió en mantener algunas tesis antiguas para contentar a todos los sectores de la Iglesia⁵; la hermenéutica de la continuidad absoluta, que consiste en la repetición de las respuestas que ya había dado la Iglesia⁶ y, finalmente, la interpretación de la continuidad y reforma que es la más fiel a lo manifestado por el Santo Padre Juan XXIII en el Discurso de apertura del Concilio.

Es muy importante, a la hora de abordar la doctrina de la Iglesia sobre cuestiones sociales, tener en cuenta este espíritu de continuidad y reforma, que implica que el Concilio no rompió con la doctrina de la Iglesia hasta ese momento, dando respuestas diferentes a las tradicionales. El Concilio no supuso una ruptura con lo anterior, sino, al contrario, supuso una profundización en las enseñanzas de la Iglesia, con el fin de poder dar respuestas a las nuevas cuestiones que la Modernidad había planteado.

⁴ *Idem.*

⁵ Esta interpretación del Concilio ha sido especialmente difundida por los medios de comunicación y asumida por una parte de la teología posconciliar. El gran peligro de esta hermenéutica es el de establecer una ruptura entre lo que se ha llamado la Iglesia preconciliar y la Iglesia posconciliar. Se entiende que los textos no expresan verdaderamente el espíritu del Concilio, sino que son el “resultado de componendas, en las cuales, para lograr la unanimidad, se tuvo que retroceder aún, reconfirmando muchas cosas antiguas ya inútiles” [*Idem.*]. La consecuencia que se sigue de ello es que, por encima de lo que expresamente dice el Concilio, la hermenéutica de la ruptura entiende que los *impulsos hacia lo nuevo* que cree encontrar en los textos son lo que representan el verdadero espíritu del Concilio. Ello conlleva la necesidad de ir más allá de los textos a la hora de sacar conclusiones. Desde esta perspectiva, el Concilio no habría dado respuestas concretas a las cuestiones que se planteaba y sería necesario seguir “el verdadero espíritu del Concilio y su novedad” [*Idem.*] para darles respuesta. La arbitrariedad de esta interpretación de la discontinuidad o ruptura es evidente y entiende el Santo Padre que tergiversa en su raíz la naturaleza de un Concilio como tal: “se lo considera como una especie de Asamblea Constituyente, que elimina una Constitución antigua y crea una nueva. Pero la Asamblea Constituyente necesita una autoridad que le confiera el mandato y luego una confirmación por parte de esa autoridad, es decir, del pueblo al que la Constitución debe servir. Los padres no tenían ese mandato y nadie se lo había dado; por lo demás, nadie podía dárselo, porque la Constitución esencial de la Iglesia viene del Señor y nos ha sido dada para que nosotros podamos alcanzar la vida eterna y, partiendo de esta perspectiva, podamos iluminar también la vida en el tiempo y el tiempo mismo” [*Idem.*].

⁶ Este otro modo de interpretación del Concilio, que parece opuesto al anterior tampoco es acorde con la naturaleza de un concilio, puesto que si el Concilio no hubiera dado nuevas respuestas, no habría tenido sentido su celebración.

La relación de la Iglesia con la Modernidad ha venido marcada por la idea de que el hombre, considerado tanto individualmente como socialmente, no precisa de Dios. La Iglesia y la fe han sido apartadas de la vida del hombre y, en consecuencia, de la vida pública. Ello se ha visto reforzado por el notable avance de todas las ciencias en los últimos siglos, lo que ha propiciado que el hombre haya querido dar respuesta a toda la realidad tomándose a sí mismo como medida para comprenderla. A este respecto, afirma Benedicto XVI que

la revolución industrial y los descubrimientos científicos han permitido responder a preguntas que antes sólo la religión satisfacía en parte. La consecuencia ha sido que el hombre contemporáneo a menudo tiene la impresión de que no necesita a nadie para comprender, explicar y dominar el universo; se siente el centro de todo, la medida de todo⁷.

La consideración del hombre como el centro y medida de todas las cosas fue uno de los desencadenantes del liberalismo moderno, que fue prontamente condenado por la Iglesia. Benedicto XVI señala que las “ásperas y radicales condenas de ese espíritu”⁸ por parte de la Iglesia, hicieron que, aparentemente, no quedara espacio para el entendimiento entre la Iglesia y el mundo moderno. Sin embargo, el enfrentamiento se fue aquietando debido a diversos factores:

El fracaso del modelo de la Revolución francesa se hizo evidente para la sociedad, que admitió que el Estado abriera espacios de libertad para todos, siendo neutral con respecto a la religión. Este nuevo Estado, que ni confesaba ni perseguía ninguna religión, dejaba espacio abierto para el hecho religioso, por ello, tener una responsabilidad social y ser un factor constructivo de la vida de la sociedad, cuyo bien procura el Estado.

El segundo factor que aquietó el enfrentamiento entre la Iglesia y la Edad Moderna fue que las ciencias naturales se plantearon su propio límite. El reconocimiento de su impotencia para comprender toda la realidad provocó una apertura más profunda hacia la religión.

⁷ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la asamblea plenaria del Consejo pontificio de la cultura*. Roma, 8 de marzo de 2008.

⁸ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 22 de diciembre de 2005*. Probablemente, las ásperas y radicales condenas a las que el Santo Padre se estaba refiriendo, son la Encíclica *Quanta cura*, sobre los principales errores de la época, de Pío IX y la Encíclica Pascendi, sobre las doctrinas de los modernistas, de Pío X. En la encíclica *Quanta cura*, por ejemplo, se cataloga como un error afirmar lo siguiente: que “el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización” [Pío IX, Encíclica *Quanta cura*, Roma, 8 de diciembre de 1864, § 80].

Finalmente, la Iglesia profundizó en su patrimonio doctrinal. Ello, unido al creciente escepticismo sobre las teorías políticas extremas, propició que la doctrina social fuera considerada por muchos meramente como “un modelo importante entre el liberalismo radical y la teoría marxista del Estado”⁹.

Todo ello provocó la necesidad de que la Iglesia replanteara su relación con el mundo moderno, con el fin de dar respuesta a las nuevas situaciones que se habían venido planteando. Tal fue la intención del Concilio Vaticano II, sobre cuya interpretación debemos insistir: el Concilio no supuso el abandono de los principios defendidos por la Iglesia anteriormente, sino que, en tanto que el mundo moderno había cambiado, la Iglesia ya no podía dar las antiguas respuestas a problemas con planteamientos diferentes. Además, la Iglesia había avanzado en su comprensión de tales cuestiones. Ante estos cambios se imponía la discontinuidad con las soluciones antiguas, si bien esta separación no era completa, porque las nuevas respuestas se habían dado desde los mismos principios que las anteriores.

En definitiva, el Concilio mantuvo lo primero y esencial abandonado lo circunstancial y accidental, según las actuales circunstancias concretas. Dice el Papa que “las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes [son] contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable”¹⁰.

La hermenéutica de la reforma, o de la continuidad y la discontinuidad, expresada inequívocamente por Juan XXIII y Pablo VI, suponía la discontinuidad en las respuestas referentes a lo cambiante y contingente, a hechos concretos variables con el tiempo, pero también la continuidad en el mantenimiento y aplicación de unos principios generales y necesarios, que permanecen inmutables.

Así pues, en las respuestas conciliares los principios fundantes permanecen idénticos, de modo que no hay en lo nuevo una ruptura con lo anterior sino una reforma o una renovación.

⁹ *Idem.*
¹⁰ *Idem.*

2. La libertad religiosa en el Concilio

2.1. Reconocimiento y contenido de la libertad religiosa

La hermenéutica de la continuidad y reforma se aprecia en la respuesta del Concilio al segundo círculo de problemas: el reconocimiento de la libertad religiosa. En el sentido más estricto, en tanto que la verdad exige su búsqueda y su aceptación una vez hallada, parece que la libertad religiosa negaría este derecho de la verdad religiosa y de la capacidad humana de hallarla. Pero, no debemos entender la libertad de religión como expresión de la incapacidad del hombre de encontrar la verdad, transigiendo así con las tesis relativistas, pues, entendiéndola de este modo, se la priva de su verdadero sentido y no podría ser aceptada por quien cree que la verdad de Dios es cognoscible.

Por el contrario, hemos de interpretar la libertad religiosa en el sentido de lo que es contingente y accidental a la verdad en sí misma, como es el pleno reconocimiento, limitación o negación histórica del derecho que tiene el hombre a buscarla y seguirla según su conciencia y del reconocimiento social de toda manifestación y práctica de la verdad religiosa encontrada.

El derecho a la libertad religiosa ha sido reconocido políticamente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que, en su artículo 18, reza:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Años más tarde, en 1963, la Iglesia asumió críticamente esta Declaración con la encíclica *Pacem in terris*, haciendo especial hincapié en el peligro de concebir los derechos del hombre desde una falsa concepción del mismo. No obstante, el Santo Padre Benedicto XVI señaló la importancia de este reconocimiento de la libertad religiosa entre los derechos humanos en su visita a la Sede de Naciones Unidas, en 2008. En aquella ocasión, el Papa dijo que

obviamente, los derechos humanos deben incluir el derecho a la libertad religiosa, entendido como expresión de una dimensión que es al mismo tiempo individual y

comunitaria, una visión que manifiesta la unidad de la persona, aun distinguiendo claramente entre la dimensión de ciudadano y la de creyente¹¹.

La Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa es el documento en el cual el Concilio Vaticano II reconoció el derecho a la libertad religiosa. En él, se indica que ni el Estado ni nadie puede obligar a la persona a ir en contra de su conciencia ni tampoco impedir que se actúe según ella. Se afirma, en este sentido, que “el hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina; conciencia que tiene obligación de seguir fielmente, en toda su actividad, para llegar a Dios, que es su fin”¹². El derecho a la libertad religiosa se sigue de este hecho y deber, puesto que “el ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste, sobre todo, en los actos internos voluntarios y libres, por los que el hombre se relaciona directamente a Dios: actos de este género no pueden ser mandados ni prohibidos por una potestad meramente humana”¹³.

Desde esta perspectiva, la libertad de religión se configura como una exigencia de la dignidad del hombre, como un derecho fundamental que los Estados deben reconocer y defender. Así lo confirma Benedicto XVI:

la libertad religiosa [es un] derecho fundamental insuprimible, inalienable e inviolable, arraigado en la dignidad de todo ser humano y reconocido por varios documentos internacionales, entre los cuales [se halla] la Declaración universal de derechos humanos [...]. En efecto, la libertad religiosa responde a la apertura intrínseca de la criatura humana a Dios, Verdad plena y sumo Bien, y su valoración constituye una expresión fundamental de respeto a la razón humana y a su capacidad de verdad¹⁴.

La libertad religiosa, por tanto, se fundamenta en el reconocimiento de que el hombre es capaz de conocer la Verdad y que sólo puede hacerlo desde la libertad. Ello justifica la libertad religiosa por la “dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural”¹⁵. La libertad religiosa es una exigencia de la dignidad humana porque la persona, por su naturaleza, está inclinada a buscar la verdad, en especial la religiosa, de manera que “el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la

¹¹ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Asamblea general de las Naciones Unidas*, Nueva York, 18 de abril de 2008.

¹² Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, 7 de diciembre de 1965, § 3.

¹³ *Idem*.

¹⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Internacional demócrata de centro y Demócrata cristiana*, Castelgandolfo, 21 de septiembre de 2007.

¹⁵ *Dignitatis humanae*, § 2.

persona, sino en su misma naturaleza”¹⁶. La libertad religiosa “deriva de la singular dignidad del hombre que, entre todas las criaturas de esta tierra, es la única capaz de establecer una relación libre y consciente con su Creador”¹⁷.

Del mismo modo, continúa la Declaración, “el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella, y su ejercicio, con tal de que se guarde el justo orden público, no puede ser impedido”¹⁸.

Es decir, dado que la libertad religiosa tiene su fundamento en la dignidad de la persona, el ejercicio de la misma no puede ser limitado sino en aquellos casos en los que la manifestación de la religión afecte a la moralidad y a la paz pública, que son las bases de la justa convivencia. Por lo tanto, “se hace [...] injuria a la persona humana y al orden que Dios ha establecido para los hombres, si, quedando a salvo el justo orden público, se niega al hombre el libre ejercicio de la religión en la sociedad”¹⁹.

Respecto del contenido de la libertad religiosa, la *Dignitatis humanae* señala que ésta consiste en que

todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos²⁰.

Aunque la libertad religiosa incluye el derecho a cambiar de religión²¹, no debemos caer en identificarla con el indiferentismo religioso. En el marco del límite del bien común, que ya hemos comentado, no cabe considerar que todas las religiones sean iguales. Sólo aquellas basadas en la caridad y la verdad, pueden, amparadas en la libertad religiosa, contribuir al bien común de la sociedad. Afirma en este sentido Benedicto XVI que

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ BENEDICTO XVI, *Ángelus*, Roma, 4 de diciembre de 2005.

¹⁸ *Dignitatis humanae*, *Ibid.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ “El ejercicio de esta libertad comprende también el derecho a cambiar de religión, que se debe garantizar no sólo jurídicamente, sino también en la práctica diaria” [BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 21 de septiembre de 2007*].

aunque es verdad que, por un lado, el desarrollo necesita de las religiones y de las culturas de los diversos pueblos, por otro lado, sigue siendo verdad también que es necesario un adecuado discernimiento. La libertad religiosa no significa indiferentismo religioso y no comporta que todas las religiones sean iguales. El discernimiento sobre la contribución de las culturas y de las religiones es necesario para la construcción de la comunidad social en el respeto del bien común, sobre todo para quien ejerce el poder político. Dicho discernimiento deberá basarse en el criterio de la caridad y de la verdad. Puesto que está en juego el desarrollo de las personas y de los pueblos, tendrá en cuenta la posibilidad de emancipación y de inclusión en la óptica de una comunidad humana verdaderamente universal²².

Queda patente que la consideración de que la libertad religiosa es un bien para la sociedad misma está fuera de toda duda para el magisterio de la Iglesia. Así lo ha reiterado el Santo Padre en numerosas ocasiones. Ante el Presidente de la República italiana, Benedicto XVI recordó que “cuando la sociedad respeta y promueve la dimensión religiosa de sus miembros, recibe a cambio los bienes de la justicia y de la paz que dimanar de la fidelidad de los hombres a Dios y a su santa voluntad”²³. Cuando la Iglesia pide a los Estados que garanticen y defiendan la libertad religiosa, lo hace también por el bien de los propios Estados, pues del reconocimiento del papel de lo religioso en lo social, depende en buena medida el bien común:

la libertad que reivindican la Iglesia y los cristianos no va en perjuicio de los intereses del Estado o de otros grupos sociales, y no tiende a una supremacía autoritaria sobre ellos; más bien, es la condición para que [...] se pueda prestar el valioso servicio que la Iglesia ofrece [...] a todos los países donde está presente. Ese servicio a la sociedad, que consiste principalmente en dar respuestas positivas y convincentes a las expectativas y a los interrogantes de nuestra gente, ofreciendo a su vida la luz de la fe, la fuerza de la esperanza y el calor de la caridad, se expresa también con respecto al ámbito civil y político. En efecto, aunque es verdad que, por su naturaleza y su misión, la Iglesia no es y no quiere ser un agente político, sin embargo, tiene un profundo interés por el bien de la comunidad política²⁴.

En consecuencia, en tanto que la libertad religiosa es una exigencia de la naturaleza del hombre y, además, supone una obligación para los responsables políticos

²² BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Caritas in veritate a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas, a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*. Librería Editrice Vaticana, 2009, § 55.

²³ BENEDICTO XVI, *Audiencia al Presidente de la República italiana*, Roma, 20 de noviembre de 2006.

²⁴ *Idem*.

fomentar todo aquello que contribuye a la consecución del bien común²⁵, los responsables de los Estados deben garantizar la libertad religiosa y, aún más, fomentar la práctica religiosa:

un adecuado respeto del derecho a la libertad religiosa implica que el poder civil tiene la obligación de crear condiciones propicias para fomentar la vida religiosa, para que los ciudadanos puedan realmente ejercer los derechos y cumplir las obligaciones de su religión, y la sociedad misma goce de los bienes de la justicia y de la paz que dimanen de la fidelidad de los hombres a Dios y a su santa voluntad²⁶.

Es esencial tener en cuenta que la libertad religiosa también afecta a la dimensión social de la persona, en virtud de la cual los hombres tienen el derecho de manifestar y practicar en público su religión. Como recoge la Declaración *Dignitatis humanae*, “la misma naturaleza social del hombre exige que éste manifieste externamente los actos internos de religión, que se comunique con otros en materia religiosa, que profese su religión de forma comunitaria”²⁷. La dimensión comunitaria de la libertad religiosa es, por tanto, un aspecto fundamental de la misma, “no sólo es un derecho del individuo, sino también de la familia, de los grupos religiosos y de la Iglesia misma y el ejercicio de este derecho influye en los múltiples ámbitos y situaciones donde el creyente se encuentra y actúa”²⁸. Por ello, la manifestación pública de la religión, que es el modo en que se concreta la vida religiosa de la comunidad, debe ser siempre garantizada por el poder político, pues “no se puede considerar suficientemente garantizado el derecho a la libertad religiosa cuando se hace violencia, se interviene sobre las convicciones personales o se limita a respetar la manifestación de la fe en el ámbito del lugar de culto”²⁹.

La libertad religiosa, pues, no consiste sólo en el derecho a ejercer libremente el culto, sino que abarca un campo mucho mayor: el del reconocimiento de la dimensión pública de la religión. En este sentido, ante la Asamblea general de las Naciones Unidas, Benedicto XVI reclamó que “no se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio del culto, sino que se ha de tener en la debida consideración la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes

²⁵ En un discurso dirigido al Embajador de México ante la Santa Sede en 2005, Benedicto XVI recordó cuál es el fin de la política, al que deben ajustarse las acciones de los gobernantes: “la actividad política [...] ha de continuar ejerciéndose como un servicio efectivo a la Nación, con el fin de promover y garantizar las condiciones necesarias para que los ciudadanos puedan desarrollar su vida en las mejores condiciones posibles. Se ha de fomentar el respeto a la verdad, la voluntad de favorecer el bien general, la defensa de la libertad, la justicia y la convivencia, en el marco del Estado de Derecho” [BENEDICTO XVI, *Discurso* al Señor Luis Felipe Bravo Mena, Embajador de la República de México ante la Santa Sede, Roma, 23 de septiembre de 2005].

²⁶ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Audiencia... 20 de noviembre de 2006*.

²⁷ *Dignitatis humanae*, *Idem*.

²⁸ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Audiencia... 20 de noviembre de 2006*.

²⁹ *Idem*.

contribuyan la construcción del orden social”³⁰. La manifestación comunitaria de la religión implica que “el debate público ofrezca espacio a puntos de vista inspirados en una visión religiosa en todas sus dimensiones, incluyendo la de rito, culto, educación, difusión de informaciones, así como la libertad de profesar o elegir una religión”³¹.

Benedicto XVI ha insistido a lo largo de su pontificado sobre los beneficios que supone para la sociedad el reconocimiento del lugar que le corresponde a Dios en la vida pública. En la encíclica *Caritas in veritate*, el Santo Padre recuerda una vez más que, cuando no se da este reconocimiento, el propio Estado de derecho corre peligro, pues implica que no se respetan los derechos humanos³²:

La religión cristiana y las otras religiones pueden contribuir al desarrollo *solamente si Dios tiene un lugar en la esfera pública*, con específica referencia a la dimensión cultural, social, económica y, en particular, política. La doctrina social de la Iglesia ha nacido para reivindicar esa «carta de ciudadanía» de la religión cristiana. La negación del derecho a profesar públicamente la propia religión y a trabajar para que las verdades de la fe inspiren también la vida pública, tiene consecuencias negativas sobre el verdadero desarrollo. La exclusión de la religión del ámbito público, así como el fundamentalismo religioso por otro lado, impiden el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad. La vida pública se empobrece de motivaciones y la política adquiere un aspecto opresor y agresivo. Se corre el riesgo de que no se respeten los derechos humanos, bien porque se les priva de su fundamento trascendente, bien porque no se reconoce la libertad personal. En el laicismo y en el fundamentalismo, se pierde la posibilidad de un diálogo fecundo y de una provechosa colaboración entre la razón y la fe religiosa. *La razón necesita siempre ser purificada por la fe*, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, *la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón* para mostrar su auténtico rostro humano. La ruptura de este diálogo comporta un coste muy gravoso para el desarrollo de la humanidad³³.

El fin del Estado es la defensa y promoción del bien común de la sociedad, por lo que no puede ni asumir ni impedir la finalidad religiosa, que es trascendente³⁴. El Estado, pues, debe limitarse a permitir y ayudar el hecho religioso en tanto que es

³⁰ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 18 de abril de 2008*.

³¹ *Idem*.

³² Es evidente la falta de legitimidad y la consiguiente inestabilidad de un gobierno que no respete los derechos humanos, basados en la dignidad de la persona. Según Benedicto XVI, “cuando se violan los derechos humanos, se hiere la misma dignidad de la persona humana; si la justicia vacila, la paz corre peligro. Por otra parte, la justicia sólo puede llamarse de verdad humana si la visión ética y moral en la que se funda está centrada en la persona y en su dignidad inalienable” [BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 21 de septiembre de 2007*].

³³ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Caritas in veritate*, § 56.

³⁴ Así se afirma en la Declaración *Dignitatis humanae*: “la autoridad civil, cuyo fin propio es velar por el bien común temporal, debe reconocer y favorecer la vida religiosa de los ciudadanos; pero excede su competencia si pretende dirigir o impedir los actos religiosos” [*Dignitatis humanae*, *idem*].

parte del bien de la persona y este bien forma parte del bien común. La protección del Estado es, además, necesaria, pues la libertad religiosa requiere una promoción social.

2.2. Continuidad y discontinuidad en la doctrina de la libertad religiosa

Se ha de considerar que la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa mantiene una unidad en lo esencial, si bien, respecto de aquellas situaciones históricas contingentes sobre las que el Magisterio se había pronunciado, las respuestas son discontinuas. Ello se evidencia con el hecho de que la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano promulgada por los revolucionarios franceses en 1789 fue condenada por los papas del siglo XIX. Esta declaración, entre otras cosas, proclamaba el derecho a la libertad de opinión y expresión religiosa³⁵. Hemos de entender que la Iglesia, al condenar la Declaración, no reprobaba la libertad religiosa, sino la misma Revolución francesa. La libertad religiosa tal y como la entendía la Revolución se basaba en el naturalismo filosófico y político y en el relativismo religioso y no en la dignidad de la persona, tal y como proclamó el Concilio Vaticano II. La Iglesia censuró esta doctrina por estar fundada en la ideología y no en la naturaleza del hombre. En el momento en que el mundo moderno ha planteado la libertad religiosa no como un arma del relativismo contra la religión, sino como la expresión de la dignidad del hombre, la Iglesia, desde sus principios, puede asumirla.

La continuidad esencial de la doctrina es evidente en la Declaración *Dignitatis humanae*, que comienza alabando el interés del mundo moderno por la dignidad de la persona y porque, en virtud de ésta, el hombre actúe libremente y guiado por su conciencia y nunca movido por la coacción. La Iglesia acoge estos anhelos del hombre moderno y los secunda “con diligencia [...] proponiéndose declarar cuán conformes son con la verdad y con la justicia [mediante el estudio de] la sagrada tradición y la doctrina de la Iglesia, de las cuales saca a la luz cosas nuevas, de acuerdo siempre con las antiguas”³⁶.

En el ya citado discurso de Benedicto XVI a la curia romana, de 22 de diciembre de 2005, el Santo Padre hace notar que, con el reconocimiento de la libertad religiosa, que es “un principio esencial del Estado moderno, [el Concilio] recogió de nuevo el

³⁵ En su artículo 10, la Declaración establecía que “ningún hombre debe ser molestado por razón de sus opiniones, ni aun por sus ideas religiosas, siempre que al manifestarlas no se causen trastornos del orden público establecido por la ley”.

³⁶ *Dignitatis humanae*, § 1.

patrimonio más profundo de la Iglesia”³⁷. Es decir, el reconocimiento de la libertad religiosa “se encuentra en plena sintonía con la enseñanza de Jesús mismo, así como con la Iglesia de los mártires, con los mártires de todos los tiempos”³⁸. La doctrina de la Iglesia, por tanto, es una unidad, del mismo modo que “la Iglesia, tanto antes como después del Concilio, es la misma Iglesia una, santa, católica y apostólica en camino a través de los tiempos”³⁹.

3. Laicidad y aconfesionalidad del Estado

La laicidad es uno de los temas clave de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y constituye una parte esencial del segundo círculo de cuestiones que el Concilio abordó. El Estado moderno aboga por la laicidad en sus relaciones con el fenómeno religioso, si bien no siempre la entiende como la Iglesia lo hace. Sobre esta cuestión, el Santo Padre Benedicto XVI ha hablado en numerosas ocasiones, aclarando el verdadero sentido de la laicidad y advirtiendo de los peligros que supone desviarse de él.

El Santo Padre afirma que, hoy en día, “existen múltiples maneras de entender y vivir la laicidad, maneras a veces opuestas e incluso contradictorias entre sí”⁴⁰. Para aclarar el sentido auténtico del término, a fin de poder aplicarlo, Benedicto XVI invita a recordar el desarrollo histórico del término. Explica el Pontífice que la primera acepción de laicidad fue la de *condición de seglar*, aquello que pertenece al siglo, es decir, al mundo y que, por tanto, difiere de lo propio del monje, del religioso y del sacerdote. La laicidad, en este sentido, se refiere al espacio del cristiano, del bautizado, que se encuentra en las estructuras terrenas:

La laicidad, nacida como indicación de la condición del simple fiel cristiano, no perteneciente ni al clero ni al estado religioso, durante la Edad Media revistió el significado de oposición entre los poderes civiles y las jerarquías eclesiásticas⁴¹.

La Edad Media vio cómo esta posición contraria se convirtió en posición contradictoria, en “oposición entre los poderes civiles y las jerarquías

³⁷ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 22 de diciembre de 2005*.

³⁸ *Idem*. En este punto de su discurso, el Santo Padre hizo una remisión al Evangelio según San Mateo 22, 21.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ BENEDICTO XVI, *Discurso al 56 Congreso nacional de la unión de juristas católicos italianos*, Roma, 9 de diciembre de 2006.

⁴¹ *Idem*.

eclesiásticas”⁴². Finalmente, en la Modernidad, la laicidad ha acabado significando la “exclusión de la religión y de sus símbolos de la vida pública mediante su confinamiento al ámbito privado y a la conciencia individual”⁴³. Lejos del significado original de laicidad, como *condición de seglar*, hoy se entiende generalmente —e ideológicamente— que la laicidad es lo propio de un estado anti-religioso, anti-cristiano y naturalista. Por ello, se tiende a excluir toda manifestación religiosa del ámbito público y se confina la vivencia religiosa a la conciencia de cada uno, lo cual supone un grave perjuicio para la libertad religiosa, como hemos visto.

La total separación entre lo civil y lo religioso, entre el Estado y la Iglesia, es la pretensión última de la laicidad mal entendida. Desde la perspectiva moderna, la Iglesia no tendría ningún título para intervenir en temas de trascendencia moral y sería necesaria “la exclusión de los símbolos religiosos de los lugares públicos destinados al desempeño de las funciones propias de la comunidad política”⁴⁴, esto es, oficinas, escuelas, tribunales, hospitales, cárceles, etcétera. La laicidad que propugna el mundo moderno es una laicidad atea, pues en su base

hay una visión a-religiosa de la vida, del pensamiento y de la moral, es decir, una visión en la que no hay lugar para Dios, para un Misterio que trascienda la pura razón, para una ley moral de valor absoluto, vigente en todo tiempo y en toda situación⁴⁵.

Es decir, cuando se apela al pensamiento laico o a la moral laica, el mundo moderno, en realidad, está llamando a la negación de una moral que trasciende al hombre. Este tipo de laicidad se ha convertido en emblema de la postmodernidad, concretada políticamente en las democracias de Occidente. Por ello, ahora más que nunca, es necesario redescubrir el sentido originario de la laicidad.

Desde su pontificado, Benedicto XVI ha propuesto el concepto de *sana laicidad del Estado*, que consiste en la legítima autonomía de las realidades temporales y espirituales. Esto se concreta, entre otras cosas, en el reconocimiento del espacio que le es debido a la religión en el ámbito público. Dirigiéndose al Presidente del Senado italiano, Benedicto XVI afirmó que es

legítima y provechosa una sana laicidad del Estado, en virtud de la cual las realidades temporales se rigen según normas que les son propias, a las que pertenecen también esas

⁴² *Idem.*

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Idem.*

instancias éticas que tienen su fundamento en la existencia misma del hombre. Entre estas instancias, tiene seguramente una relevancia primaria ese «sentido religioso» con el que se expresa la apertura del ser humano a la Trascendencia. Un Estado sanamente laico también tendrá que dejar lógicamente espacio en su legislación a esta dimensión fundamental del espíritu humano. Se trata, en realidad, de una «laicidad positiva», que garantice a cada ciudadano el derecho de vivir su propia fe religiosa con auténtica libertad, incluso en el ámbito público⁴⁶.

Benedicto XVI llama a todos los creyentes a “elaborar un concepto de laicidad que, por una parte, reconozca a Dios y a su ley moral, a Cristo y a su Iglesia, el lugar que les corresponde en la vida humana, individual y social, y que, por otra, afirme y respete *la legítima autonomía de las realidades terrenas*”⁴⁷. Para explicar en qué consiste esta *legítima autonomía*, el Santo Padre se remite al Concilio Vaticano II, en cuya constitución *Gaudium et spes*, se dice que “las cosas creadas y las sociedades mismas gozan de leyes y valores propios que el hombre ha de descubrir, aplicar y ordenar paulatinamente”⁴⁸. Esta autonomía de la realidad social es una

exigencia legítima, que no sólo reclaman los hombres de nuestro tiempo, sino que está también de acuerdo con la voluntad del Creador, pues, por la condición misma de la creación, todas las cosas están dotadas de firmeza, verdad y bondad propias y de un orden y leyes propias, que el hombre debe respetar reconociendo los métodos propios de cada ciencia o arte⁴⁹.

El Santo Padre precisa que esta autonomía no ha de entenderse como una autonomía absoluta en el ser y en el obrar de todo lo creado, como si “las cosas creadas no dependen[dieran] de Dios y [...] el hombre [pudiera] utilizarlas sin referirlas al Creador”⁵⁰, pues ello contradeciría la primera exigencia del concepto de laicidad: que reconozca a Dios y a su ley moral, a Cristo y a su Iglesia.

La autonomía de las cosas creadas implica que las realidades terrenas tienen una autonomía efectiva de la esfera eclesial, pero no del orden moral. Ello comporta que ni la autoridad eclesial puede entrometerse en lo que es competencia de la autoridad política ni puede la autoridad civil impedir la libertad religiosa. Pero, más allá de la no intromisión en los ámbitos que son competencia del otro, la sana

⁴⁶ BENEDICTO XVI, *Carta al Presidente del Senado italiano Marcello Pera con motivo del congreso de Nursia “Libertad y laicidad”*, Roma, 15 de octubre de 2005.

⁴⁷ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 9 de diciembre de 2006*.

⁴⁸ PABLO VI, *Constitución pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*, Roma, 1965, § 36.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 9 de diciembre de 2006*.

laicidad implica que tanto la Iglesia como los poderes públicos deben colaborar entre sí para conseguir el bien del hombre, que es el fin en el cual ambos convergen:

Sí, la Iglesia y el Estado, aunque son plenamente distintos, están llamados, según su respectiva misión y con sus propios fines y medios, a servir al hombre, que es al mismo tiempo destinatario y partícipe de la misión salvífica de la Iglesia y ciudadano del Estado. Es en el hombre donde estas dos sociedades se encuentran y colaboran para promover mejor su bien integral⁵¹.

Benedicto XVI ha insistido en otras ocasiones en la necesidad de que, respetando las competencias de cada uno, la Iglesia y el Estado colaboren por el bien del hombre:

En el marco de las respectivas competencias y del respeto recíproco, el quehacer de la Iglesia, que en razón de su misión no se confunde con el del Estado, ni puede identificarse con programa político alguno, se mueve en un ámbito de naturaleza religiosa y espiritual, que tiende a la promoción de la dignidad del ser humano y a la tutela de sus derechos fundamentales. Sin embargo, esta distinción no implica indiferencia o mutuo desconocimiento, ya que, aunque por diverso título, Iglesia y Estado convergen en el bien común de los mismos ciudadanos, estando al servicio de su vocación personal y social (cf. *Gaudium et spes*, 76)⁵².

Al Estado le corresponde reconocer el hecho religioso y garantizar y promover la libertad religiosa, como ya se ha comentado anteriormente. Por tanto, los poderes públicos no pueden entender la laicidad como “hostilidad contra la religión, sino por el contrario, como un compromiso para garantizar a todos, individuos y grupos, en el respeto de las exigencias del bien común, la posibilidad de vivir y manifestar las propias convicciones religiosas”⁵³.

Además, no debemos olvidar que el reconocimiento de un derecho implica su protección, por lo que el Estado debe defender y promover la libertad religiosa, en tanto que de ello depende la consecución del bien común. Es decir, siempre que la doctrina y manifestaciones de una confesión religiosa no alteren el orden moral ni hagan peligrar el orden público, se debe garantizar “el libre ejercicio de las actividades de culto -espirituales, culturales, educativas y caritativas- de la comunidad de los creyentes”⁵⁴.

⁵¹ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Audiencia... 20 de noviembre de 2006*.

⁵² BENEDICTO XVI, *Discurso a la Señora Delia Cárdenas Christie, Embajadora de Panamá ante la Santa Sede*, Roma, 30 de octubre de 2009.

⁵³ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Carta... 15 de octubre de 2005*.

⁵⁴ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 9 de diciembre de 2006*.

El Estado no puede ignorar que el hombre es esencialmente un ser religioso y que, en su trabajo por el bien del hombre, ha de respetar la libertad religiosa y aún fomentar la práctica de la religión:

[El] bien de los ciudadanos no se puede limitar a algunas dimensiones de la persona, como la salud física, el bienestar económico, la formación intelectual o las relaciones sociales. El hombre se presenta ante el Estado también con su dimensión religiosa, que "consiste sobre todo en actos internos, voluntarios y libres, con los que el hombre se ordena directamente a Dios" (*Dignitatis humanae*, 3). Esos actos "no pueden ser mandados ni prohibidos" por la autoridad humana, la cual, por el contrario, tiene el deber de respetar y promover esta dimensión: como enseñó autorizadamente el concilio Vaticano II a propósito del derecho a la libertad religiosa, nadie puede ser obligado "a actuar contra su conciencia" y no se le puede "impedir que actúe según su conciencia, sobre todo en materia religiosa" (*ib.*)⁵⁵.

Como ya se ha dicho, la laicidad mal entendida es el emblema de las democracias modernas en sus relaciones con lo religioso. No obstante, del hecho de que la Iglesia abogue por un concepto distinto de laicidad, no debemos concluir que la Iglesia censura el sistema democrático *per se*. Esta cuestión fue abordada por León XIII en su encíclica *Libertas praestantissimum*, en la cual leemos que no está prohibido en sí mismo preferir una forma de gobierno moderada democráticamente, siempre que salve

la doctrina católica acerca del origen y el ejercicio del poder político. La Iglesia no condena forma alguna de gobierno, con tal 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 Iglesia⁵⁶.

Es más, en la encíclica *Centesimus annus* de Juan Pablo II, el Papa afirma que la Iglesia "aprecia el sistema de la democracia"⁵⁷, en tanto que permite la participación de los ciudadanos en la elección de sus gobernantes y garantiza la posibilidad de que los controlen y sustituyan pacíficamente.

Benedicto XVI, al igual que su predecesor, ha manifestado su aprecio por el sistema democrático, siempre y cuando respete las exigencias de la sana laicidad, al afirmar

⁵⁵ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, Audiencia... 20 de noviembre de 2006.

⁵⁶ LEÓN XIII, *Encíclica Libertas praestantissimum, Sobre la libertad y el liberalismo*, 20 de junio de 1888, § 32.

⁵⁷ JUAN PABLO II, *Encíclica Centesimus annus, en el centenario de la Rerum novarum*, 1 de mayo de 1991, § 46.

que la democracia “sigue siendo el instrumento histórico más valioso, si se utiliza bien, para disponer responsablemente del propio futuro de un modo digno del hombre”⁵⁸.

Por lo tanto, la Iglesia acepta el sistema democrático, en tanto que proteja el derecho a la libertad religiosa -que es una exigencia de la sana laicidad- con todo lo que ello implica. Sólo así la democracia será auténtica, cuando “reconozca a Dios y a su ley moral; a Cristo y a su Iglesia; el lugar que les corresponde en la vida humana, individual y social, y [...] afirme y respete la legítima autonomía de las realidades terrenas”⁵⁹. Esta democracia, la guiada por la sana laicidad, es la que la Iglesia aprecia como un buen sistema:

un Estado democrático laico es aquel que protege la práctica religiosa de sus ciudadanos, sin preferencias ni rechazos. Por otra parte, la Iglesia considera que en las sociedades modernas y democráticas puede y debe haber plena libertad religiosa. En un Estado laico son los ciudadanos quienes, en el ejercicio de su libertad, dan un determinado sentido religioso a la vida social. Además, un Estado moderno ha de servir y proteger la libertad de los ciudadanos y también la práctica religiosa que ellos elijan, sin ningún tipo de restricción o coacción⁶⁰.

Por todo lo anterior, la sana laicidad de la que habla Benedicto XVI es compatible con un estado aconfesional. Ello no quiere decir, no obstante, que el modelo de un Estado confesional católico haya dejado de ser válido. La máxima de Cristo *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*, implica que hay una distinción y autonomía entre lo político y lo religioso. Sin embargo, es propio de todas las cosas creadas, también de la política, reconocer a Dios como Dios, por lo cual no cabe cuestionar la validez de la confesionalidad católica de los Estados en épocas pasadas.

Sin embargo, hoy en día, las democracias actuales, ante el hecho de que no todos los ciudadanos profesan una misma religión o no profesan ninguna, pueden ser aconfesionales o neutrales –cuando no se pronuncian en materia religiosa-, garantizando siempre la libertad religiosa y protegiendo las religiones, en cuanto que defienden y desarrollan la moral, que es el soporte de la convivencia social. En un discurso ante las autoridades del Estado francés, que ha sido el modelo de Estado laicista para el resto de Occidente, Benedicto XVI afirmó que

⁵⁸ BENEDICTO XVI, *Discurso a un congreso organizado por la Fundación “Centesimus annus, pro Pontifice”*, Roma, 19 de mayo de 2006.

⁵⁹ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso...* 9 de diciembre de 2006.

⁶⁰ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso...* 23 de septiembre de 2005.

es fundamental, por una parte, insistir en la distinción entre el ámbito político y el religioso para tutelar tanto la libertad religiosa de los ciudadanos, como la responsabilidad del Estado hacia ellos y, por otra parte, adquirir una más clara conciencia de las funciones insustituibles de la religión para la formación de las conciencias y de la contribución que puede aportar, junto a otras instancias, para la creación de un consenso ético de fondo en la sociedad⁶¹.

La sana laicidad, por lo tanto, ha de ser el eje de las nuevas democracias. La aconfesionalidad del Estado es una opción válida para las naciones “en este momento histórico en el que las culturas se entrecruzan cada vez más entre ellas”⁶², si bien continúa siendo válido el modelo confesional que la Iglesia ha defendido durante siglos. De las palabras del Papa, debemos entender que la solución de la aconfesionalidad es simplemente la más adecuada para el contexto intercultural actual, si bien el modelo confesional ha sido y sigue siendo legítimo.

⁶¹ BENEDICTO XVI, *Discurso a las autoridades del Estado*, París, 12 de septiembre de 2008.

⁶² *Idem*.

II. LA LAICIDAD EN LA DEMOCRACIA AMERICANA SEGÚN EL ANÁLISIS DE TOCQUEVILLE

La sana laicidad, en el sentido en que la entiende Benedicto XVI, consiste en un status entre lo político y lo religioso, en el cual el poder civil reconoce a Dios y a su ley moral y el lugar que corresponde a la Iglesia en la vida humana, a la vez que las instituciones religiosas respetan la legítima autonomía de las realidades terrenas en aquellos ámbitos que sólo competen a ellas.

Esta propuesta es compatible con la racionalidad política y la democracia americana constituye un buen ejemplo de ello. Aunque estamos lejos de pretender afirmar que Estados Unidos sea un modelo de concreción de la doctrina política de la Iglesia, es cierto que, en la raíz de sus instituciones, subyace una concepción de lo político y lo religioso que respeta, como en pocos ordenamientos sucede, la libertad religiosa.

En el estudio de estas instituciones y del papel que la religión juega respecto de ellas, es imprescindible recurrir al análisis de Alexis de Tocqueville⁶³. Este pensador francés, en su obra *La democracia en América*⁶⁴, considera que las “condiciones sociales y las instituciones estatales [de Estados Unidos] garantizan la unión de una libertad política plena con la libertad individual y la soberanía popular”⁶⁵. En su análisis de la democracia en Estados Unidos, Tocqueville hace valiosas observaciones acerca del papel que desempeña la religión en la sociedad americana y de su función reguladora a la hora de mitigar los desvíos más habituales del sistema democrático⁶⁶.

En primer lugar, Tocqueville considera que la religión es connatural al hombre y que ello ha de ser tenido en cuenta por las autoridades que gobiernan un país. Además, entiende que, cuando hay una separación harmónica entre lo político y lo religioso, la religión influye favorablemente a la estabilidad del sistema democrático, hasta el punto de prevenir los peligros que amenazan a la democracia, tales como el

⁶³ Alexis de Tocqueville (n. el 29. 7. 1805, París; m. el 16. 4. 1859, Cannes) es considerado “el teórico político más importante de Europa en la primera mitad del siglo XIX” [BLASCHE, Siegfried, *Tocqueville*, en VOLPI, Franco, *Enciclopedia de obras de filosofía*, Herder Editorial, S.L., Barcelona 2005, p. 2128].

⁶⁴ *De la démocratie en Amérique*, 1ª ed. París 1835 (parte I, vols. 1 y 2), 1840 (parte II, vols. 3 y 4).

⁶⁵ BLASCHE, Siegfried, *op. cit.*, p. 2109.

⁶⁶ Es preciso aclarar que Tocqueville en ningún momento utiliza el término *laicidad*, que es posterior a este autor. La contraposición entre la doctrina de la *sana laicidad* de Benedicto XVI y el análisis de Tocqueville es posible en tanto que muchas de las situaciones y relaciones que se describen en la obra del teórico francés son coherentes con las descritas por el Santo Padre en su magisterio, si bien no se refieren a ellas con idénticos términos.

individualismo, el despotismo y el deseo desmedido de bienestar. Por otro lado, las religiones se benefician más de esta separación armónica que de la unidad con el poder político y garantizan, con ella, su supervivencia.

1. Religión y política en la democracia americana

1.1. Lo religioso en la naturaleza del hombre

De acuerdo con la obra de Tocqueville, la religión forma parte de la naturaleza humana, pues es el medio que el hombre tiene de contemplar la vida eterna a la que está llamado y sólo la esperanza en esa vida eterna es la que dota de sentido la existencia humana. Según el autor, el corazón del hombre está insatisfecho, pues “las alegrías incompletas de este mundo”⁶⁷ no le bastan. “Sólo entre todos los seres, el hombre muestra un disgusto general por la existencia y un deseo inmenso de existir: desprecia la vida y teme la nada”⁶⁸. La insatisfacción del corazón del hombre es lo que impulsa “sin cesar su alma hacia la contemplación de otro mundo, y la religión es la que la conduce a él”⁶⁹. La religión, por tanto, es una forma de esperanza, la esperanza en lo trascendente, “y es tan natural al corazón humano como la esperanza misma”⁷⁰.

De la naturalidad de la religión, se infiere que la increencia es un estado impropio del ser humano, en el que cae con violencia sobre su propia naturaleza, de modo que “por una aberración de la inteligencia, y con ayuda de una suerte de violencia moral ejercida sobre su propia naturaleza, los hombres se alejan de las creencias religiosas”⁷¹. Sin embargo, dado que no es éste el estado propio de los hombres, “una inclinación invencible los vuelve a conducir a ellas. La incredulidad es un accidente; la fe sola es el estado permanente de la humanidad”⁷².

Es obvio que, en este punto, el pensamiento de Tocqueville es perfectamente conforme al Magisterio de la Iglesia, que siempre ha enseñado que el hombre está llamado a la trascendencia por su propia naturaleza y que, por lo tanto, negar la

⁶⁷ TOCQUEVILLE, Alexis, *La democracia en América*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2005, vol. 1, p. 426.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Ibid.*, p. 427.

expresión de lo religioso en la vida social sería negar al hombre mismo. Así lo ha afirmado el papa Benedicto XVI:

La apertura a la trascendencia constituye una garantía indispensable para la dignidad humana, porque existen anhelos y exigencias del corazón de toda persona que sólo en Dios encuentran comprensión y respuesta. Por tanto, no se puede excluir a Dios del horizonte del hombre y de la historia. Precisamente por eso hay que acoger el deseo común de todas las tradiciones auténticamente religiosas de mostrar públicamente su propia identidad, sin verse obligadas a esconderla o mimetizarla⁷³.

Tocqueville mantiene que el hecho de que la religión sea connatural al hombre garantiza que las confesiones mantengan su vigor a lo largo de la historia, ello incluso al margen de consideraciones que vayan más allá de lo humano. Esto es,

no considerando a las religiones sino desde un punto de vista puramente humano, se puede decir [...] que todas las religiones toman en el hombre mismo un elemento de fuerza que no podría nunca faltarles, porque se finca en uno de los principios constitutivos de la naturaleza humana⁷⁴.

1.2. *La autonomía entre lo político y lo religioso*

En segundo lugar, Tocqueville sostiene que, cuando la separación entre lo político y lo religioso es harmónica, como sucede en el caso de Estados Unidos, la religión ejerce una beneficiosa influencia sobre la democracia. Tocqueville parte de que lo político, en América, viene definido por el reconocimiento y defensa de la libertad individual. Teniendo esto en cuenta, el equilibrio entre lo político y lo religioso es hasta tal punto importante en la sociedad americana, que Tocqueville afirma que constituye su carácter. Sostiene que

la civilización americana [es] producto de dos elementos enteramente distintos, que, aunque en otros lugares se hicieron a menudo la guerra, vinieron, en América, a incorporarse en cierto modo el uno al otro y a combinarse maravillosamente⁷⁵.

Estos dos elementos son el “genio religioso y [el] genio de la libertad”⁷⁶.

En oposición a gran parte del pensamiento del siglo XVIII, que propugnaba que “el celo religioso [...] debe extinguirse a medida que la libertad y la cultura [aumenta]”⁷⁷,

⁷³ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 21 de septiembre de 2007*.

⁷⁴ TOCQUEVILLE, Alexis, *op. cit.*, *idem*.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁷⁶ *Idem*.

Tocqueville admira que América, siendo “uno de los pueblos más libres e ilustres del mundo [cumpla] con ardor todos los deberes externos de la religión”⁷⁷. Afirma que, acostumbrado a la hostil relación entre el liberalismo francés y la religión⁷⁹, se sorprendió del equilibrio entre ellos que constató en América, hasta el punto de que fue lo que más le llamó la atención del país: “A mi llegada a los Estados Unidos, - comenta- fue el carácter religioso del país lo primero que atrajo mi atención. A medida que mi estancia se prolongaba, percibía las grandes consecuencias políticas que se derivaban de estos hechos nuevos”⁸⁰. A diferencia de lo que habitualmente sucedía en Europa en tiempo de Tocqueville, la religión y la libertad, como anhelo último de la democracia, se encontraban, en América, “íntimamente unidos el uno al otro, reinando juntos sobre el mismo suelo”⁸¹.

Benedicto XVI realizó un viaje oficial a Estados Unidos en el mes de abril de 2008. En aquella ocasión, y al igual que Tocqueville, el papa alabó el espíritu religioso del país, que se concreta en el respeto por la libertad religiosa por el que Estados Unidos siempre se ha caracterizado y aplaudió que el pueblo americano no dude “en introducir en los discursos públicos argumentos morales basados en la fe bíblica”⁸². Asimismo, refirió que el profundo arraigo que el respeto a la libertad de religión tiene en la conciencia americana es lo que ha propiciado que generaciones de inmigrantes hayan visto en Estados Unidos “una casa donde poder dar libremente culto a Dios según las propias convicciones religiosas”⁸³.

Alexis de Tocqueville se sorprendía de que, en Estados Unidos, libertad y religión convivieran armónicamente. Sin embargo, esta convivencia es la regla natural por la que debería regirse siempre la relación entre lo político y lo religioso, pues la religión, por su naturaleza, no sólo no puede impedir la libertad, sino que la promueve. Como recientemente ha hecho notar el Santo Padre Benedicto XVI, “la fidelidad al Evangelio no limita de ningún modo la libertad de los demás; al contrario, está al servicio de su libertad porque les ofrece la verdad”⁸⁴.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 424.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ “Yo había visto entre nosotros al carácter religioso y al de la libertad marchar, casi siempre, en sentido contrario” [*Idem.*].

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Idem.*

⁸² BENEDICTO XVI, *Discurso a los obispos de Estados Unidos*, Washington, D.C., 16 de abril de 2008.

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales en visita “ad limina apostolorum”*, Roma, 1 de febrero de 2010.

El *reinado conjunto* al que se refiere Tocqueville parte de la separación entre lo religioso y lo civil. Considera el autor que la unión entre ambos es tremendamente perjudicial, tanto para las religiones como para el poder civil. Respecto de cómo esta unión perjudica a las mismas religiones, sostiene Tocqueville que la influencia propia de lo religioso, en tanto que está inscrito en la naturaleza de todos los hombres, no debe ser utilizada para mediar en los asuntos que son propios de la autoridad civil, puesto que la autoridad civil es temporal, pasajera, y apoyarla implica sacrificar “el porvenir al presente”⁸⁵:

Se han visto religiones íntimamente unidas a los gobiernos de la tierra dominar a las almas por el terror y por la fe al mismo tiempo; pero, cuando una religión concierta tal alianza, me atrevo a decir que obra como podría hacerlo un hombre: sacrifica el porvenir al presente y, al obtener un poder que no le es debido, expone su poder legítimo⁸⁶.

La religión es universal porque se funda sobre la esperanza en lo eterno, por lo que adultera su esencia cuando se adhiere a un gobierno, que, como tal, está llamado a lo concreto, a lo propio de un pueblo determinado. Esta alianza, puede aumentar el poder de la religión “sobre unos cuantos”⁸⁷, pero elimina la posibilidad “de reinar sobre todos”⁸⁸. En el mismo sentido, siempre que una religión se apoye únicamente “en sentimientos que consuelan todas las miserias, puede atraerse el corazón del género humano”⁸⁹, mientras que, si se alía con el poder político, con frecuencia tendrá que rechazar “como adversarios a hombres que [...] la aman, si bien combaten a aquellos con quienes se ha aliado”⁹⁰. La alianza con lo político es contraria a la universalidad de la religión y acarrea a ésta peligros y enemigos que no le corresponden. La religión “no puede compartir la fuerza material de los gobernantes sin cargar con una parte de los odios que provocan”⁹¹.

Por el contrario, sostiene el pensador francés que, cuando una religión no se identifica con los gobernantes, puede esperar su permanencia en el tiempo, dado que sólo podría “ser destruida más que por otra religión”⁹². Sin embargo, “al apoyarse en los intereses de este mundo, se vuelve casi tan frágil como todos los poderes de la tierra. Sola, puede esperar la inmortalidad”⁹³, mientras que “aliada con

⁸⁵ TOCQUEVILLE, Alexis, *Ibid.*, p. 427.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ *Idem.*

⁹² *Ibid.*, p. 428.

⁹³ *Idem.*

poderes efímeros, se une a su destino y, con frecuencia, cae junto con las fugaces pasiones que los sostienen”⁹⁴.

Este peligro, que parece tan evidente, no es siempre perceptible, pues, afirma Tocqueville que “hay siglos en que los gobiernos parecen inmortales”⁹⁵, en los que “los gobiernos parecen más fuertes y más estables las leyes”⁹⁶, haciendo que “los hombres no [perciban] el peligro que puede correr la religión uniéndose al poder”⁹⁷.

Desde el punto de vista de la religión, el peligro de la unión entre lo político y lo religioso es mayor, si cabe, en las democracias, puesto que éstas consisten en un mayor cambio y movilidad política y supondrían una inestabilidad fatal para las religiones. En las democracias, “el poder [pasa] de mano en mano [...], las teorías políticas se [suceden], los hombres, las leyes y las mismas constituciones [desaparecen] o se [modifican] cada día”⁹⁸. Tocqueville ve en la separación harmónica de lo religioso y lo político que se da en Estados Unidos el motivo por el que la religión se ha mantenido tan viva en ese país:

Si los norteamericanos, que cambian de Jefe de Estado cada cuatro años, que cada dos años eligen nuevos legisladores y actualmente reemplazan a los administradores provinciales; si los americanos, que han entregado el mundo político a los ensayos de los innovadores, no hubieran separado a su religión de él, ¿a qué podría ésta atenerse, en medio del flujo y reflujo de las opiniones humanas? Entre la lucha de los partidos, ¿dónde se hallaría el respeto que le es debido? ¿qué sería de su existencia inmortal cuando todo pereciera a su alrededor?⁹⁹.

Tocqueville insiste en los mayores beneficios para la religión misma que supone mantenerse apartada del poder político y afirma que “en América, la religión es quizá menos poderosa de lo que en determinadas épocas lo fuera en ciertos pueblos, pero su influencia es más duradera”¹⁰⁰.

Esta armoniosa separación entre lo político y lo religioso que se da en el sistema americano es conforme al concepto de sana laicidad de Benedicto XVI, pues recordemos que la autonomía respecto de lo político es el status propio del cristianismo:

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 429.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Idem.*

En el marco de las respectivas competencias y del respeto recíproco, el quehacer de la Iglesia, que en razón de su misión no se confunde con el del Estado, ni puede identificarse con programa político alguno, se mueve en un ámbito de naturaleza religiosa y espiritual, que tiende a la promoción de la dignidad del ser humano y a la tutela de sus derechos fundamentales. Sin embargo, esta distinción no implica indiferencia o mutuo desconocimiento, ya que, aunque por diverso título, Iglesia y Estado convergen en el bien común de los mismos ciudadanos, estando al servicio de su vocación personal y social (cf. *Gaudium et spes*, 76)¹⁰¹.

Es más, podemos decir que la doctrina de la autonomía legítima de las realidades temporales pertenece en exclusiva al cristianismo, si lo comparamos con otras religiones. Tocqueville apunta que, quizá, por ello, es por lo que la separación fue tan natural en la fundación de las instituciones americanas, puesto que la mayoría de los ciudadanos del Nuevo mundo profesaban distintas formas de cristianismo. No sucede así en otras religiones, como por ejemplo el Islam. El propio Tocqueville llama la atención sobre esto. El Islam se configura en torno al Corán, que es la ley de Alá dictada a Mahoma. Esta ley contiene preceptos que regulan cada aspecto de la vida de los hombres y, en tanto que son preceptos dictados por Dios, no cabe interpretación alguna de los mismos, lo cual hace que la religión determine –más que influya- la vida política y social. Dice Tocqueville al respecto que “Mahoma hizo bajar del cielo el Corán y lo llenó no sólo con doctrinas religiosas, sino con máximas políticas, leyes civiles y criminales y teorías científicas”¹⁰². Por el contrario, los cristianos hallan que el Evangelio “sólo trata de las relaciones generales de los hombres con Dios y entre ellos mismos. Fuera de esto, nada enseña ni nada obliga a creer”¹⁰³. Al margen de otras consideraciones, esto supone, para Tocqueville, un motivo suficiente para afirmar que el Islam no puede convivir con una sociedad democrática: “de ambas religiones, la primera [el Islam] no puede durar mucho en épocas de ilustración y democracia, mientras que la segunda [el cristianismo] está destinada a regir esos siglos lo mismo que los otros”¹⁰⁴.

De nuevo, Tocqueville coincide con la doctrina de la Iglesia, cuando ésta afirma que la Iglesia no debe preferir un sistema político a otro, puesto que ello excede su competencia. Siempre que la libertad religiosa esté salvaguardada, la religión puede desarrollarse en el marco de cualquier sistema político:

¹⁰¹ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 30 de octubre de 2009*.

¹⁰² TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, vol. 2, pp. 35-36.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 36.

La Iglesia no condena forma alguna de gobierno, con tal 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 Iglesia¹⁰⁵.

Tocqueville señala otros dos peligros que pueden amenazar las religiones: los cismas¹⁰⁶ y la indiferencia religiosa. Ésta última es más fácil que devenga en el contexto de una democracia, en el cual el relativismo respecto de las creencias se da más frecuentemente. No obstante, hace notar Tocqueville que, en Estados Unidos, la incredulidad, que comporta la indiferencia religiosa, no es conflictiva políticamente, pues, a pesar de que se modifiquen las creencias o éstas lleguen a desaparecer, esto sucede lenta, discretamente; los hombres se abandonan a la incredulidad sin odio por la fe que un día profesaron:

Quando una creencia religiosa está sordamente minada por doctrinas a las que llamaré *negativas*, porque, aunque afirman la falsedad de una religión, no establecen la verdad de ninguna otra [...], se operan entonces prodigiosas revoluciones en el espíritu humano, sin que el hombre tenga la intención de intervenir con sus pasiones y, por así decirlo, sin darse cuenta [...]. Se abandonan las creencias por frialdad más bien que por odio¹⁰⁷.

En este contexto, el hombre que ya no cree sigue manifestando respeto por la fe que un día tuvo, pues la considera beneficiosa humanamente hablando, hasta el punto de que casi añora el bien que supone. De este modo, “cuando ya no cree en la verdadera religión, el incrédulo sigue juzgándola útil. Considerando las creencias religiosas bajo un aspecto humano, reconoce su imperio sobre las costumbres, su influencia sobre las costumbres”¹⁰⁸. Por ejemplo, estima cómo la religión “puede hacer vivir a los hombres en paz y prepararlos dulcemente para la muerte”¹⁰⁹. La pérdida de la fe no le hace estar en conflicto con ella; es más, “después de haberla perdido, añora la fe, y privado de un bien cuyo inmenso valor conoce, teme quitárselo a quienes aún lo poseen”¹¹⁰. En este contexto, quien aún “continúa creyendo, no teme exponer su fe ante todas las miradas”¹¹¹, pues la religión es generalmente respetada y apreciada:

¹⁰⁵ LEÓN XIII, *op. cit., idem*.

¹⁰⁶ “En los siglos de fervor religioso, los hombres, a veces, abandonaban su religión, pero no escapaban a su yugo más que para someterse al de otra. La fe cambia de objeto, no muere. La antigua religión provoca, entonces, en todos los corazones o un amor ardiente o un odio implacable; unos, la dejan llenos de cólera, otros se apegan a ella con nuevo ardor; las creencias difieren, pero la irreligiosidad es desconocida” [TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, vol. 1, p. 430].

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 430-431.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 431.

¹¹⁰ *Idem*.

¹¹¹ *Idem*.

En aquellos que no comparten sus esperanzas, ve a unos desgraciados, más bien que adversarios; sabe que puede conquistar su estimación sin seguir su ejemplo; así pues, no se halla en guerra con nadie, y dado que no considera la sociedad en que vive como un coso donde la religión deba luchar sin cesar contra mil enemigos encarnizados, ama a sus contemporáneos a la vez que condena sus debilidades y se aflige por sus errores¹¹².

Esta situación que reflejaba Tocqueville a principios del siglo XIX no difiere mucho de la que refería el Santo Padre Benedicto XVI al hablar del fuerte sentimiento religioso que inunda Estados Unidos, pero, que, con tanta frecuencia se limita a la consideración de que la religión es algo bueno, sin más trascendencia concreta en la vida de la persona. En su viaje a Estados Unidos, el Santo Padre afirmó ante los obispos que “es verdad que este País está marcado por un auténtico espíritu religioso, [sin embargo,] la sutil influencia del laicismo puede indicar [...] el modo en el que las personas permiten que la fe influya en sus propios comportamientos”¹¹³.

Tocqueville ya había advertido que, en Estados Unidos, los que no creen ocultan su incredulidad y los que creen muestran su fe y todos ellos “forman una opinión pública en favor de la religión; se la ama, se la apoya, se la honra”¹¹⁴. Podemos decir que a la mayoría de la sociedad nunca le abandona el sentimiento religioso porque “no ve [...] nada que la aparte de las creencias establecidas. La intuición de otra vida la conduce fácilmente al pie de los altares, y entrega su corazón a los preceptos y a los consuelos de la fe”¹¹⁵. Este proceso de abandono de la fe, como una experiencia que implica toda la vida de la persona, es tan lamentable como cualquier otro, si bien, al no consistir en una reacción rabiosa de la sociedad contra lo religioso, deja espacio para que aquellos que quieren vivir la fe puedan hacerlo en libertad y puedan, asimismo, desarrollar labores de evangelización.

En Europa, por el contrario, el proceso de pérdida de la fe se ha dado en el marco de violentos enfrentamientos entre creyentes y no creyentes. Tocqueville conocía bien el terror de la Revolución francesa y las desconfianzas que el factor religioso generaba entre sus conciudadanos franceses¹¹⁶. Según él, el liberalismo reaccionó

¹¹² *Idem.*

¹¹³ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso a los obispos... 16 de abril de 2008, idem.*

¹¹⁴ TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, *idem.*

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ “Veo entre nosotros a hombres que han dejado de creer en el cristianismo sin adherirse a ninguna religión. Veo a otros que están detenidos en la duda y aparentan no creer ya. Más allá, encuentro cristianos que todavía creen y no se atreven a decirlo. En medio de estos tibios amigos y estos ardientes adversarios descubro, por último, un pequeño número de fieles dispuestos a desafiar todos los obstáculos y a despreciar todos los peligros por sus creencias” [*Ibid.*, p. 431].

con violencia hacia la religión por la identificación que ésta había consentido con el poder político. La religión, entonces, quedó sometida a los vaivenes de la lucha política, viéndose obligada soportar el mismo destino de aquellos con quienes se la identificaba. “Los incrédulos de Europa –comenta Tocqueville- persiguen a los cristianos como enemigos políticos, más que como adversarios religiosos. Odian la fe como a la opinión de un partido, mucho más que como a una creencia errónea”¹¹⁷. Ello les conduce a rechazar, en el sacerdote, “menos al representante de Dios que al amigo del poder”¹¹⁸. El motivo es que, en Europa, “el cristianismo ha permitido que se le uniera íntimamente a los poderes de la tierra”¹¹⁹. Con la caída de estos poderes, la fe ha quedado “como sepultad[a] bajo sus ruinas. Es un cuerpo vivo que ha sido atado a cuerpos muertos; cortad las ligaduras que lo retienen y volverá a levantarse”¹²⁰.

Tocqueville admiraba que, en Estados Unidos, el poder político hubiera sabido reconocer la bondad de la religión y lo beneficiosa que resulta para la convivencia. En el mismo sentido, Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in veritate*, subraya que, cuando los agentes políticos se enfrentan a la religión, impidiendo la libertad para practicarla, se priva al hombre de los mayores bienes, no sólo espirituales, sino también humanos:

además del fanatismo religioso que impide el ejercicio del derecho a la libertad de religión en algunos ambientes, también la promoción programada de la indiferencia religiosa o del ateísmo práctico por parte de muchos países contrasta con las necesidades del desarrollo de los pueblos, sustrayéndoles bienes espirituales y humanos. *Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre* en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de «ser más». [...] Cuando el Estado promueve, enseña, o incluso impone formas de ateísmo práctico, priva a sus ciudadanos de la fuerza moral y espiritual indispensable para comprometerse en el desarrollo humano integral y les impide avanzar con renovado dinamismo en su compromiso en favor de una respuesta humana más generosa al amor divino¹²¹.

Quienes conservan la fe “han violentado la debilidad humana para elevarse por encima de la opinión común. Arrastrados por ese mismo esfuerzo, ya no saben con exactitud dónde deben detenerse. Como han visto que en su patria el primer uso que el hombre ha hecho de la independencia ha sido el de atacar a la religión temen a sus contemporáneos y se apartan con terror de la libertad que persiguen. Pareciéndoles la incredulidad una cosa nueva, envuelven en un mismo odio todo lo nuevo. Están pues en guerra con su siglo y su país, y en cada una de las opiniones que en él se profesan ven necesariamente un enemigo de la fe” [*Ibid.*, p. 432].

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Caritas in veritate*, *Ibid.*, § 29.

Por el contrario, desde su fundación, Estados Unidos ha mantenido la separación entre lo político y lo religioso, pero sin dejar, por ello, de considerar que la religión es algo beneficioso para la misma política, hasta el punto de que es considerada como la primera de sus instituciones políticas. Ello se debe, principalmente, al hecho de que todo el sistema estadounidense tiene como finalidad garantizar la libertad de los individuos y la religión es, en definitiva, lo que hace libres a los hombres:

La religión, que entre los americanos no se inmiscuye jamás directamente en el gobierno de la sociedad, debe, pues, ser considerada como la primera de sus instituciones políticas, pues si no da el amor a la libertad, facilita singularmente su uso¹²².

Benedicto XVI, en consonancia con el Magisterio anterior de la Iglesia, ha puesto de relieve en numerosas ocasiones esta conexión esencial entre la libertad y la religión. El anhelo de libertad que siente el hombre implica un anhelo más profundo de conocer la verdad. “Sed de verdad libres, o sea, apasionados por la verdad”¹²³, exhorta Benedicto XVI. Asimismo, el Santo Padre ha criticado que, en oposición a las palabras de Cristo: “la verdad os hará libres”¹²⁴, el nihilismo de nuestros días predique que es la verdad la que nos hace verdaderos. Este sutil cambio provoca que el hombre, intentando ser libre, no llegue a alcanzar la verdad, sino que, antes bien, acabe esclavo del utilitarismo. El relativismo ha vaciado “los conceptos de bien y de mal, haciéndolos incluso intercambiables”¹²⁵, según convenga a los intereses del hombre. Al perder el sentido de la realidad de Dios, “todo queda *aplastado* en el plano material”¹²⁶. El hombre, cuando considera la realidad solamente por su utilidad, deja de captar la esencia de lo que le rodea “y, sobre todo, de las personas con quienes [se encuentra]”¹²⁷. En suma, la pérdida del misterio de Dios provoca la desaparición “de todo lo que existe: las cosas y las personas me interesan en la medida en que satisfacen mis necesidades, no por sí mismas”¹²⁸. Es por ello que la religión es necesaria para el hombre, pues le guía en su búsqueda de la verdad, haciéndole, con ello, más libre.

Si la religión ayuda a que los hombres sean más libres, debemos considerar que constituye un bien no sólo individual, sino también social, que el Estado debe

¹²² TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit., Ibid.*, p. 421.

¹²³ BENEDICTO XVI, *Discurso a los jóvenes en la plaza Yenne*, Cágliari, Cerdeña, 7 de septiembre de 2008.

¹²⁴ *Idem.*, En este punto de su discurso, el Santo Padre invitó a confrontar sus palabras con San Juan 8, 32.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ *Idem.*

proteger y promover. Al fin y al cabo, la libertad es el valor último al que aspiran las democracias actuales y sobre el cual se construyen sus ordenamientos. Sin embargo, como hemos visto, es necesario que el ideal de libertad no se absolutice, para no caer en el utilitarismo relativista. La libertad que aspiran a garantizar los sistemas políticos democráticos debe estar encauzada por las verdades morales iluminadas por las verdades religiosas. La verdad es el fundamento de la libertad. Benedicto XVI nos remite a su predecesor, el Papa Juan Pablo II, que, “al reflexionar sobre la victoria espiritual de la libertad sobre el totalitarismo en su Polonia nativa y en Europa oriental, nos recordó que la historia demuestra en muchas ocasiones que *en un mundo sin verdad, la libertad pierde su fundamento*”¹²⁹ y que, para que la democracia no pierda su propia alma, debe regirse por unos valores sólidamente fundamentados en la realidad de las cosas.

En su viaje a Estados Unidos, Benedicto XVI habló ante el Jefe del Estado¹³⁰ sobre cómo la búsqueda de la libertad en ese país ha sido guiada “ya desde los albores de la República [...] por la convicción de que los principios que gobiernan la vida política y social están íntimamente relacionados con un orden moral, basado en la señoría de Dios Creador”¹³¹. Esto se plasma en los documentos constitutivos de la nación, que reconocen la igualdad de todos los hombres de acuerdo con la ley natural y con el Dios que la ha creado. Al constituirse la democracia americana, estas verdades se consideraron evidentes, de una certeza racional innegable. La Declaración de Independencia de las trece colonias británicas del 4 de julio de 1776 y que es el más importante de los documentos fundacionales de Estados Unidos, reza en su artículo segundo:

Sostenemos que estas Verdades son evidentes en sí mismas: que todos los Hombres son creados iguales, que su Creador los ha dotado de ciertos Derechos inalienables, que entre ellos se encuentran la Vida, la Libertad y la Búsqueda de la Felicidad. Que para asegurar estos Derechos se instituyen Gobiernos entre los Hombres, los cuales derivan sus Poderes legítimos del Consentimiento de los Gobernados¹³².

La realización de estos principios ha sido el objeto de la historia americana, a lo largo de la cual, “las creencias religiosas fueron una constante inspiración y una fuerza orientadora, como, por ejemplo, en la lucha contra la esclavitud y en el

¹²⁹ BENEDICTO XVI, *Discurso en la ceremonia de bienvenida*, Washington, D.C., 16 de abril de 2008.

¹³⁰ En aquel momento –abril de 2008–, el presidente de Estados Unidos era George W. Bush.

¹³¹ *Idem*.

¹³² *Declaración de independencia de los trece Estados unidos de América*, Filadelfia, 4 de julio de 1776. Disponible en: Cato Institute, http://www.cato.org/pubs/constitution/declaration_sp.html [Consultado 14 de abril de 2010].

movimiento en favor de los derechos civiles”¹³³. Del mismo modo que la religión, al considerar la igualdad de todas las personas, orientó al poder civil en la abolición de la esclavitud, debe seguir siendo el referente moral de los gobiernos actuales. En este sentido, Benedicto XVI apeló a que, ahora que la sociedad “tiene que afrontar cuestiones políticas y éticas cada vez más complejas”¹³⁴, los americanos –y todos los creyentes- “encuentren en sus creencias religiosas una fuente preciosa de discernimiento y una inspiración para buscar un diálogo razonable, responsable y respetuoso en el esfuerzo de edificar una sociedad más humana y más libre”¹³⁵. Citando al Presidente Washington, el Santo Padre afirma “que la religión y la moralidad son *soportes indispensables* para la prosperidad política”¹³⁶.

Como hemos visto, Tocqueville ya había advertido que la religión era considerada en Estados Unidos como un elemento indispensable para el buen funcionamiento del sistema político, en tanto que propicia la libertad del hombre, que es la base sobre la que se construye todo el sistema político americano. La religión, en Estados Unidos, se configura como un elemento que ayuda al buen funcionamiento del sistema, al margen de que los americanos crean o no en ella. En este sentido, Tocqueville duda de que “todos los americanos [tengan] fe en su religión, pues ¿quién puede leer en el fondo de los corazones?”¹³⁷. No obstante, continúa: “pero estoy seguro de que la creen necesaria para el mantenimiento de las instituciones republicanas. Esta opinión no pertenece a una clase de ciudadanos o a un partido, sino a la nación entera; se la encuentra en todas las capas sociales”¹³⁸. La identificación entre la religión y el buen funcionamiento del sistema es tan grande, entre los americanos, que cristianismo y libertad prácticamente se asumen como sinónimos:

Los americanos confunden de tal modo en su espíritu el cristianismo y la libertad, que es casi imposible hacerle concebir el uno sin la otra; y no es ésta una de esas creencias estériles que el pasado lega al presente y que parece, más que vivir, vegetar en el fondo del alma¹³⁹.

A pesar de que es de justicia, según la verdad de las cosas, reconocer la religión como algo bueno, y a pesar de que es verdad que el cristianismo hace a los hombres más libres y que ello supone un beneficio para todo sistema político, el problema que este reconocimiento implica, en el caso de Estados Unidos, es que se

¹³³ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso en la ceremonia... 16 de abril de 2008*, *Idem*.

¹³⁴ *Idem*.

¹³⁵ *Idem*.

¹³⁶ *Idem*.

¹³⁷ TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, *idem*.

¹³⁸ *Idem*.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 422.

hace, con frecuencia, ignorando el fondo de lo que es la religión cristiana: una relación personal de amor de cada persona con Cristo. Como alerta Benedicto XVI, la gran religiosidad de América debe purificarse hasta convertirse en una fe plena, que abarque toda la vida de la persona; pues, aunque el aprecio por la religión y los beneficios que implica es bueno, lo que importa en verdad es esta relación personal de cada uno con Cristo. Ante los obispos americanos, Benedicto XVI afirmó que es cierto que, en el

contexto de la separación entre Iglesia y Estado, la sociedad americana está siempre marcada por un respeto fundamental de la religión y de su papel público y, si se quiere dar crédito a los sondeos, el pueblo americano es profundamente religioso¹⁴⁰.

No obstante, el Papa advirtió que “no es suficiente tener en cuenta esta religiosidad tradicional y comportarse como si todo fuese normal, mientras sus fundamentos se van erosionando lentamente”¹⁴¹. En definitiva, no se debe querer la religión por los beneficios que supone para la vida en común, se debe querer a Cristo mismo. Los beneficios que de ello se deriven serán simplemente una consecuencia, que no debe ser buscada por sí misma.

Profundizando en el tema de los beneficios que supone la religión para todo sistema, en especial para las democracias, Tocqueville explica que los ataques contra la religión en Europa son, frecuentemente, realizados por partidarios de la república frente a la monarquía, que piensan que librar a la sociedad de la religión la hará más libre y dispuesta a la democracia. En contra de esta opinión, Tocqueville sostiene que “es el despotismo el que puede prescindir de la fe, no la libertad”¹⁴², pues “la religión es mucho más necesaria en la república que preconizan que en la monarquía que atacan y más en las repúblicas democráticas que en todas las demás”¹⁴³. La autonomía de los hombres que viven en democracia y se gobiernan a sí mismos, precisa del sometimiento a Dios para evitar los desvíos propios de la debilidad humana, pues “¿cómo podrá la sociedad dejar de perecer si mientras el lazo político se relaja el lazo moral no se atiranta? ¿y qué hacer con un pueblo dueño de sí mismo si no está sometido a Dios?”¹⁴⁴.

¹⁴⁰ BENEDICTO XVI, *Respuestas a las preguntas de los obispos americanos*, Washington, D.C., 16 de abril de 2008.

¹⁴¹ *Idem*.

¹⁴² TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit., ibid.*, p. 423.

¹⁴³ *Idem*.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 424.

2. La religión y los peligros de la democracia

2.1. La laicidad y el laicismo

A pesar de que podemos decir que la sana laicidad que propone el papa se encuentra en las bases de la democracia americana, ello no implica que no pueda desviarse hacia posiciones laicistas, lo cual conlleva graves peligros para la práctica de la fe y para la misma sociedad. El laicismo es una desvisación ideológica de la sana laicidad. Cuando el mundo moderno habla de laicidad, generalmente, se refiere a laicismo. Básicamente, esta concepción consiste en excluir el fenómeno religioso de la realidad social. Es decir, la laicidad mal entendida, que llega a ser anti-religiosa, es lo que llamamos laicismo. En palabras de Benedicto XVI,

ciertamente no es expresión de laicidad, sino su degeneración en laicismo, la hostilidad contra cualquier forma de relevancia política y cultural de la religión; en particular, contra la presencia de todo símbolo religioso en las instituciones públicas¹⁴⁵.

No debemos, pues, confundir laicidad y laicismo, pues, mientras el laicismo es la hostilidad hacia la religión, la laicidad implica el respeto y aún la promoción de lo religioso:

Será necesario trabajar por una renovación cultural y espiritual [...] para que la laicidad no se interprete como hostilidad contra la religión, sino por el contrario, como un compromiso para garantizar a todos, individuos y grupos, en el respeto de las exigencias del bien común, la posibilidad de vivir y manifestar las propias convicciones religiosas¹⁴⁶.

La relevancia política y cultural que el Papa reclama para la religión, se concreta también en su derecho a valorar moralmente los hechos y leyes que rigen la sociedad. El laicismo, por el contrario, niega

a la comunidad cristiana, y a quienes la representan legítimamente, el derecho de pronunciarse sobre los problemas morales que hoy interpelan la conciencia de todos los seres humanos, en particular de los legisladores y de los juristas¹⁴⁷.

La Iglesia demanda su derecho y su deber de orientar al poder civil en tanto que éste sirve a la persona, sin que ello suponga una “injerencia indebida de la Iglesia en

¹⁴⁵ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 9 de diciembre de 2006, Idem.*

¹⁴⁶ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Carta... 15 de octubre de 2005, Idem.*

¹⁴⁷ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 9 de diciembre de 2006, Idem.*

la actividad legislativa, propia y exclusiva del Estado”¹⁴⁸. Por el contrario, los valores que salvaguardan la dignidad de la persona y que la Iglesia afirma y defiende son valores que, “antes de ser cristianos, son humanos; por eso ante ellos no puede quedar indiferente y silenciosa la Iglesia, que tiene el deber de proclamar con firmeza la verdad sobre el hombre y sobre su destino”¹⁴⁹.

En definitiva, lo que pretende el laicismo es desnaturalizar la legítima autonomía de las realidades temporales convirtiéndola en una independencia de carácter absoluto respecto de Dios: “Evidentemente, es esencial una correcta comprensión de la justa autonomía del orden secular, una autonomía que no puede desvincularse de Dios Creador ni de su plan de salvación”¹⁵⁰.

Esta autonomía de las realidades seculares es no sólo legítima, sino querida por Dios, como bien declaró el Concilio Vaticano II en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy:

Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios¹⁵¹.

Por el contrario, la autonomía absoluta entre lo secular y lo religioso, que es lo que reclama el laicismo, es contraria a la moral y, por ello, debemos considerarla nociva. No es posible que la creación pueda prescindir del Creador, pues ello atenta contra la propia naturaleza de lo creado: “si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ BENEDICTO XVI, *Op. cit., Respuestas... 16 de abril de 2008, Idem.* En este punto de su discurso, el Santo Padre invita a confrontar sus palabras con el § 36 de la *Gaudium et spes*.

¹⁵¹ PABLO VI, *Constitución pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*, Roma, 1965, § 36, *cit. en* BENEDICTO XVI, *Idem.*

envuelta en tales palabras”¹⁵². Este presupuesto es hasta tal punto falaz, que “la criatura sin el Creador desaparece”¹⁵³. Por el contrario, los creyentes de todas las religiones han percibido siempre que Dios se manifiesta a través de su creación. El hombre, como todo lo creado, no puede prescindir de Dios, pues “por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida”¹⁵⁴.

La autonomía que el pensamiento laicista pretende se extiende también al hombre. El laicismo se fundamenta sobre la idea de que el hombre es autónomo y se redime a sí mismo y de que no necesita de Dios. Es más, Dios es presentado muchas veces como aquel que no permite que el hombre sea autónomo, como un enemigo del hombre: “vivimos en un período histórico [en el que] algunos intentan excluir a Dios de todos los ámbitos de la vida, presentándolo como antagonista del hombre”¹⁵⁵. Entiende el laicismo que, si Dios no permite la auto-redención de los hombres, excluye la posibilidad de felicidad para ellos. Sostiene el papa que

Dios, en cambio, es amor y quiere el bien y la felicidad de todos los hombres. [...] La ley moral que nos ha dado [...] no tiene como finalidad oprimirnos, sino librarnos del mal y hacernos felices. [...] Excluir la religión de la vida social, en particular la marginación del cristianismo, socava las bases mismas de la convivencia humana, pues antes de ser de orden social y político, estas bases son de orden moral¹⁵⁶.

La pretensión de autonomía del hombre respecto de Dios y respecto de los demás es lo que se denomina individualismo. En su estudio de la democracia americana, Tocqueville identificó este fenómeno como uno de los mayores peligros para la estabilidad del sistema, a la vez que descubrió en la religión su principal remedio.

2.2. *El individualismo*

Alexis de Tocqueville critica el individualismo, que aísla al hombre provocando que deje de esforzarse por el bien común de la sociedad. Esta inclinación puede acabar identificándose con el egoísmo, que es “un amor apasionado y exagerado hacia la propia persona, que induce al hombre a no referir nada sino a uno mismo y a preferirse en todo”¹⁵⁷. El egoísmo, tal y como lo define Tocqueville, atenta contra la naturaleza de la persona, que está llamada a referir todo a la trascendencia y no a sí

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ *Idem.*

¹⁵⁵ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 9 de diciembre de 2006*, *Idem.*

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, vol. 2, p. 128.

misma, pues la razón de ser de las cosas y la razón de ser de uno mismo se halla fuera de nosotros, en Dios que las ha creado. El egoísmo puede estimular el individualismo, pues, al preferirse el hombre a sí mismo sobre todas las cosas, la persona tiende a “aislarse de la masa de sus semejantes”¹⁵⁸ a los cuales desprecia “y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona la grande a su destino”¹⁵⁹. A pesar de que el hombre moderno –individualista- pertenezca a pequeñas sociedades de amigos y familiares, en realidad, se halla en completa soledad consigo mismo, pues bien señala Tocqueville que el hombre forma esos grupos *para su uso particular*. En el fondo de sus relaciones con las personas, el hombre herido de individualismo sigue buscándose a sí mismo y nada le importa más que él mismo.

Este convencimiento de que el hombre se basta a sí mismo para ser lo que es y para ser feliz, se refuerza, según Tocqueville, con el hecho de que, en la democracia, la igualdad de derechos entre los hombres hace surgir una nueva clase social de hombres que “ni deben nada a nadie ni esperan, por así decirlo, nada de nadie”¹⁶⁰. Estos hombres “se consideran abandonados a sí mismos, y piensan, con gusto, que su destino se halla por entero en sus propias manos”¹⁶¹. Ello les separa de sus semejantes, de la conciencia de que dependen de los demás para ser lo que son. De este modo, “la democracia no sólo relega a los antepasados de un hombre al olvido, sino que le vela sus descendientes y le separa de sus contemporáneos”¹⁶². La democracia, al propiciar el individualismo, “concentra [al hombre] sobre sí mismo [y] amenaza encerrarlo completamente en la soledad de su propio corazón”¹⁶³.

Frente al individualismo, que desafía la supervivencia de la democracia, Tocqueville propone la acción liberadora de la religión. A su entender, la pérdida de la fe confina al hombre a su limitada percepción de las cosas. La impotencia que el hombre siente ante su propia vida, cuando la vive al margen de Dios, le impide salir de sí mismo. En definitiva, la libertad que supone saberse hijo de Dios no es sustituible por nada y, sin esa libertad que se halla en lo más íntimo del hombre, éste es más vulnerable a la servidumbre de sus propias pasiones y de los desvíos de la sociedad en la que vive.

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶¹ *Idem.*

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Idem.*

Con respecto a esto, Tocqueville señala que, “cuando se hunde la religión de un pueblo, la duda se apodera de las facultades más elevadas de la inteligencia y paraliza a las otras casi enteramente”¹⁶⁴. Sin más referencia que la propia, “cada uno se habitúa a no tener más que nociones confusas y variables sobre las materias que más interesan a él mismo y a sus semejantes”¹⁶⁵. Ello conlleva que el hombre vacile sobre sus propias opiniones y, lo que es más grave, que llegue a desesperarse al intentar sin éxito “resolver por sí solo los mayores problemas que el destino humano plantea”¹⁶⁶. Como no quiere reconocer su impotencia para solucionar estos problemas y, en definitiva, para dar sentido a su propia vida, el hombre llega, “cobardemente, a no pensar en ellos”¹⁶⁷. Todo esto no puede tener otra consecuencia que la de “[enervar] a las almas, [aflojar] los resortes de la voluntad y [preparar] a los ciudadanos para la servidumbre”¹⁶⁸.

En el sistema de Tocqueville, la religión es capital a la hora de prevenir los desmanes del individualismo, que, a su vez, obstaculizan el buen funcionamiento de los sistemas políticos, en especial, de la democracia. Si la democracia se basa en la libertad de los hombres, es necesario que los hombres sean libres para que haya verdadera democracia. Sin la libertad efectiva de los hombres como premisa, la democracia se tiraniza. Para Tocqueville, la libertad que la religión propicia es absolutamente necesaria para que funcione el sistema democrático.

En cuanto a mí –dice- dudo que el hombre pueda soportar jamás, simultáneamente, la independencia religiosa y la libertad política sin alguna cortapisa y me inclino a creer que, privado de fe, se hará siervo y que, para que sea libre, es preciso que crea¹⁶⁹.

La fe es, por tanto, la base de la libertad y, sin ella, no es posible la libertad política.

Sin embargo, hemos de matizar que la religión no previene el individualismo sin más. Ante los obispos americanos, Benedicto XVI afirmó que la propia religión es susceptible de ser desnaturalizada por el individualismo, dificultándose, por tanto, su misión liberadora. El individualismo ha minado el sentido de comunidad dentro de las confesiones, relegando aún más la fe al ámbito de lo privado, de lo individual. La sociedad actual “da mucho valor a la libertad personal y a la autonomía [por lo que] es fácil perder de vista nuestra dependencia de los demás, como también la

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁶⁵ *Idem.*

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Idem.*

¹⁶⁹ *Idem.*

responsabilidad que tenemos en las relaciones con ellos”¹⁷⁰. Tal y como apunta la encíclica *Spe salvi*, el individualismo ha dado origen, en el seno de la misma Iglesia, “a una forma de piedad que a veces subraya nuestra relación privada con Dios en detrimento del llamado a ser miembros de una comunidad redimida”¹⁷¹. No obstante, desde su creación, los hombres han estado llamados a no estar solos, a ser “seres sociales que se realizan solamente en el amor a Dios y al prójimo. Si queremos tener verdaderamente fija la mirada hacia Él, fuente de nuestra alegría, tenemos que hacerlo como miembros del Pueblo de Dios”¹⁷². La fe cristiana no puede comprenderse fuera del sentido de comunidad, pues “es esencialmente eclesial [...] y, sin un vínculo vivo con la comunidad, la fe del individuo nunca crecerá hasta la madurez”¹⁷³. El hecho de que esta afirmación parezca ir en contra de la cultura actual, no es sino “una nueva prueba de la urgente necesidad de una renovada evangelización de la cultura”¹⁷⁴.

2.3. *El despotismo de la mayoría*

El segundo de los peligros de la democracia es, según el análisis de Tocqueville, el despotismo de la mayoría. Este peligro es, si cabe, más definitivo que el individualismo a la hora de propiciar el fin del sistema democrático, conduciendo a la sociedad a la anarquía. Para el teórico galo, la amenaza es tan grande que afirma que “si alguna vez se llegara a perder la libertad en América, se tendrá que achacar el hecho a la omnipotencia de la mayoría”¹⁷⁵. La democracia, que es el medio por el que el sistema político de Estados Unidos pretende garantizar la libertad, puede acabar empujando “a las minorías a la desesperación hasta obligarlas a recurrir a la fuerza material”¹⁷⁶. La sublevación de las minorías contra un sistema que no respetaba su libertad habrá acabado con la democracia; pero las minorías no serán la razón de su fin, sino el propio despotismo de la mayoría. Es decir, tras la democracia, “vendrá [...] la anarquía, pero ésta llegará como consecuencia del despotismo”¹⁷⁷. Tocqueville trae a colación una cita del presidente James Madison, en la cual explica la importancia de prevenir la tiranía de una parte de la sociedad sobre la otra; lo cual, aplicado a la tesis de Tocqueville, es la tiranía de la mayoría sobre sí misma y sobre las minorías:

¹⁷⁰ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 16 de abril de 2008*, *Idem*.

¹⁷¹ *Idem*.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Respuestas... 16 de abril de 2008*, *Idem*.

¹⁷⁴ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 16 de abril de 2008*, *Idem*.

¹⁷⁵ TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, vol. 1, p. 375.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 375-376.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 376.

Es de gran importancia en las repúblicas [...], no sólo defender la sociedad contra la opresión de quienes la gobiernan, sino también garantizar a una parte de la sociedad contra la injusticia de la otra. La justicia es el fin al que debe tender todo gobierno; el fin que se proponen los hombres al reunirse. Los pueblos han hecho y harán siempre esfuerzos encaminados a dicho fin, hasta que logren alcanzarlo o lleguen a perder la libertad¹⁷⁸.

La religión es, de nuevo, el remedio más eficaz que propone Tocqueville para impedir que se extralimite el gobierno de la mayoría. La conciencia de que las instituciones y las leyes se han configurado para garantizar el bien común, unida al respeto a la moral cristiana que exige la sociedad, aparta a los gobernantes de la tentación de usar de su poder para cualquier cosa que quieran. Las instituciones democráticas americanas se configuran de tal manera que son moralizadas, moderadas, por la religión. Esta acción moderadora de la religión sobre la vida política se ejecuta casi de forma automática, pues viene dada por las propias instituciones desde su origen. Sostiene Tocqueville que “los americanos muestran, a través de la práctica, que sienten la necesidad de moralizar la democracia mediante la religión”¹⁷⁹. Esta necesidad es, en gran medida, debida al modo en que están concebidas las instituciones, pues, no cabe duda de que

la constitución social y política de un pueblo predispone a éste a determinadas creencias y aficiones que se propagan luego sin esfuerzo; a la vez que esas mismas causas le apartan de ciertas opiniones y tendencias sin su esfuerzo y, por así decirlo, sin darse cuenta¹⁸⁰.

De este modo, quienes gobiernan en “América están obligados a profesar ostensiblemente un cierto respeto por la moral y la equidad cristianas, que no les permite violar fácilmente las leyes cuando éstas se oponen a la ejecución de sus designios”¹⁸¹. En el caso de que actuaran contra la moral cristiana, pasando sobre sus propios escrúpulos, los gobernantes “serían detenidos por los de sus partidarios”¹⁸². Afirma Tocqueville que, en Estados Unidos, “al mismo tiempo que la ley permite al pueblo americano hacerlo todo, la religión le impide concebirlo todo y le prohíbe intentarlo todo”¹⁸³.

No obstante, Alexis de Tocqueville alerta sobre la dificultad que puede suponer para las religiones ejercer su labor moderadora de la vida política cuando la mayoría de la

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, vol. 2, p. 183.

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, vol. 1, p. 421.

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ *Idem.*

sociedad apoya a los gobernantes en algún asunto contrario a la moral. Es por ello que la religión debe esforzarse en preservar su autoridad moral manteniéndose aparte de querellas políticas concretas, que incumben en exclusiva a las autoridades civiles. Con ello, la religión garantiza su propia supervivencia y, a la vez, mantiene intacta su autoridad. Tocqueville sugiere que, “a medida que los hombres se van haciendo más semejantes e iguales, hay mayor necesidad de que las religiones, apartándose cuidadosamente del trajín cotidiano, no choquen sin necesidad con las opiniones generalmente admitidas y los intereses permanentes de la masa”¹⁸⁴. En las sociedades democráticas, la opinión pública “se va convirtiendo en el primero y más irresistible de los poderes; fuera de ella no hay refugio, por fuerte que sea, que permita resistir largo tiempo a sus golpes”¹⁸⁵. Sostiene Tocqueville que oponerse a la mayoría, cuando no es una exigencia de la fe, supone la condena a la desaparición de la religión y considera “ésta una verdad tan aplicable a un pueblo democrático sometido a un déspota¹⁸⁶ como a una república”¹⁸⁷. De igual modo sucede en las monarquías: “en tiempos igualitarios, los reyes pueden hacerse obedecer, pero siempre es en la mayoría donde se apoyan; es, por tanto, a la mayoría a la que hay que complacer en todo lo que no sea contrario a la fe”¹⁸⁸.

Toda religión debe seguir este consejo prudencial de Tocqueville si quiere prevenir en los hombres y en la sociedad los desvíos del individualismo. Sin embargo, hay que recalcar la premisa que el autor exige y que es esencial para la integridad de la religión: sólo se ha de buscar agradar a la mayoría cuando no es contrario a la fe¹⁸⁹. Dicho de otro modo, sólo cuando la integridad de la doctrina lo permite, la religión ha de complacer a la mayoría¹⁹⁰. Es muy importante no perder de vista esto, si se quiere evitar que la religión, más que una salvaguarda contra la tiranía de la mayoría, se convierta en un esclavo más suyo. La bondad del criterio de la mayoría

¹⁸⁴ TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, vol. 1, p. 40.

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ Aunque el déspota sea la mayoría de la sociedad.

¹⁸⁷ *Idem.*

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ “Las religiones, al tener todas por objeto verdades generales y eternas, no pueden plegarse [...] a las inclinaciones mudables de cada siglo sin perder a los ojos de los hombres su carácter de certeza [...]. Hay que distinguir muy cuidadosamente las opiniones principales que constituyen una creencia, y que forman lo que los teólogos llaman artículos de fe, de las nociones accesorias que las acompañan. Las religiones han de mostrarse inflexibles en las primeras, sea cual sea el espíritu de la época; pero deben guardarse mucho de hacer otro tanto con las segundas en épocas en que todo cambia constantemente de lugar y el espíritu, habituado al movido espectáculo de las cosas humanas, soporta del mal grado que se le fije”. [*Ibid.*, p. 39].

¹⁹⁰ Tocqueville describe cómo los sacerdotes católicos, en Estados Unidos, “conocen el imperio intelectual que ejerce la mayoría y lo respetan. Jamás sostienen contra ella otras luchas que las necesarias. Nunca se mezclan en las querellas de los partidos, sino que adoptan de buen grado las opiniones generales de su país y de su época [...]. Se esfuerzan por corregir a sus contemporáneos, pero no se separan de ellos. La opinión pública nunca es, por eso, su enemiga, más bien los sostiene y los protege y sus creencias se aceptan tanto por su propia fuerza como por la que le presta la mayoría” [TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, vol. 1, p. 41].

está supeditada a que respete una recta concepción del ser humano y a que no sea contraria a la moral.

Benedicto XVI ha mencionado, en numerosas ocasiones, el peligro que supone el *despotismo de la mayoría*. Antes de ser elegido papa, el entonces cardenal Joseph Ratzinger alertaba de que, en las democracias,

el concepto de verdad es arrinconado en la región de la intolerancia y de lo antidemocrático. La verdad no es un bien público, sino un bien exclusivamente privado, es decir, de ciertos grupos, no de todos. Dicho de otro modo, el concepto moderno de democracia parece estar indisolublemente unido con el relativismo¹⁹¹.

Ello conlleva que “no hay, en última instancia, otro principio de la actividad política que la decisión de la mayoría, que en la vida pública ocupa el puesto de la verdad”¹⁹². Podemos decir, que, en el mundo moderno, la verdad es producida por la política, mediante el criterio de la mayoría. Por el contrario, el pensamiento clásico consideraba que la verdad precede e ilumina la política. Cuando el relativismo afirma que la verdad “es producida por la política [...], se aproximan, a pensar de la primacía de la libertad que buscan, a los totalitari[smos]. La mayoría se convierte en una especie de divinidad contra la que no cabe apelación posible”¹⁹³.

La religión, por el contrario, ofrece un único criterio de verdad capaz de orientar la vida del hombre y de la sociedad, previniéndola de aceptar como justas disposiciones que son contrarias al bien común, aún a pesar de que hayan sido aceptadas por la mayoría. No obstante, para que esto sea posible, la religión ha de abarcar toda la vida de la persona. La religión no puede moderar la vida pública, si no es antes el centro de la vida privada de todos los hombres. “Sólo cuando la fe impregna cada aspecto de la vida, los cristianos se abren verdaderamente a la fuerza transformadora del Evangelio”¹⁹⁴.

2.4. *El deseo de bienestar*

El tercer peligro que amenaza la democracia desde dentro es, según Tocqueville, el deseo de bienestar como último referente de las acciones humanas. El hombre, impedido por su individualismo para ser feliz en su relación con los otros y con Dios,

¹⁹¹ RATZINGER, Joseph, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 2000, p. 84.

¹⁹² *Ibid.*, p. 86.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 96.

¹⁹⁴ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 16 de abril de 2008*, *Idem*.

se abandona a la *búsqueda de pequeños y vulgares placeres* para llenar su existencia. Tocqueville, en consonancia con el pensamiento clásico, distingue el bienestar de la auténtica felicidad¹⁹⁵. La democracia corre el riesgo de convertir a las personas en una “inmensa multitud de hombres parecidos y sin privilegios que los distinguen, incesantemente girando en busca de pequeños y vulgares placeres con los que contentar su alma, pero sin moverse de su sitio”¹⁹⁶. En este contexto, el hombre se aísla de los demás, “es ajeno al destino de los otros”¹⁹⁷. Recluido en el pequeño círculo que conforman su familia y sus amigos, ignora el destino de sus conciudadanos: “están a su lado y no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él mismo”¹⁹⁸. Es cierto que la unión con la familia puede aún proporcionarle algo del verdadero sentido de su existencia, pero la búsqueda del placer aleja al hombre de la conciencia de ser parte de la sociedad, lo descontextualiza históricamente y “se puede decir que ya no tiene patria”¹⁹⁹.

El peligro del materialismo no está en que el hombre busque honrada y legítimamente el bienestar, sino en que, “por mejorarlo todo a su alrededor, venga a degradarse él mismo”²⁰⁰.

El materialismo puede darse en el contexto de cualquier sistema político, si bien se da con más frecuencia en las democracias y sus consecuencias son peores: “El materialismo –dice- es en todas las naciones una enfermedad peligrosa del espíritu humano; pero resulta más temible en un pueblo democrático, ya que se conjunta a maravilla con el vicio sentimental más común en estos pueblos”²⁰¹. La conciencia de igualdad que se da en las democracias fomenta, entre otras, una viva pasión por el bienestar, que “se suscita simultáneamente en el corazón de todos los hombres”²⁰²,

¹⁹⁵ Para el pensamiento clásico, el fin último del hombre –y, por tanto, de todas sus acciones- es ser feliz. Dice Aristóteles: “volvamos a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad” [ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 2000, p. 26]. El estagirita distingue felicidad y placer cuando dice que el vulgo cree que la felicidad “es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza” [*Ibid.*, p. 27] y, más adelante: “no es sin razón que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer y, por eso, aman la vida voluptuosa [...]. En cambio, los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política” [*Ibid.*, p. 28]. Para Aristóteles, ninguno de estos fines constituyen la verdadera felicidad.

¹⁹⁶ TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, vol. 2, p. 404.

¹⁹⁷ *Idem.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 405.

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 184.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 185.

²⁰² *Ibid.*, p. 39.

hasta el punto que “constituye el rasgo más sobresaliente e indeleble de las épocas democráticas”²⁰³.

La democracia conduce a los hombres a una espiral de materialismo, pues “favorece el gusto por los goces materiales”²⁰⁴. Cuando esta afición se hace excesiva, “induce a los hombres a creer que todo es materia; y el materialismo, a su vez, acaba por arrastrarlos con un ardor insensato hacia esos mismo goces. Tal es el círculo fatal al que las naciones democráticas se ven arrastradas”²⁰⁵.

La búsqueda desordenada del bienestar material se ve especialmente alentada, en las democracias, por el propio poder del Estado. El despotismo de la mayoría se concreta en el despotismo del Estado, pues los ciudadanos entregan la soberanía que a todos corresponde por igual a un solo ente, que, al estar por encima de todos, puede hacer efectivas las tareas de gobierno. Este poder es absoluto²⁰⁶ y se esfuerza en entretener a los hombres con pequeños placeres para evitar que le hagan resistencia. Se alza por encima de todos, es un poder “inmenso y tutelar, que se encarga exclusivamente de que [los hombres] sean felices y de velar por su suerte”²⁰⁷. A ojos de los ciudadanos, es “minucioso, regular, previsor y benigno”²⁰⁸, de modo que nadie sospecha que, de él, pueda provenir el fin del sistema de libertad en que confían. El poder del Estado

se asemejaría a la autoridad paterna si, como ella, tuviera por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no persigue más objeto que fijarlos irrevocablemente en la infancia; *este poder quiere que los ciudadanos gocen con tal de que*

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 185.

²⁰⁵ *Idem.*

²⁰⁶ La absolutización del poder del Estado es el proceso político que ha marcado la Modernidad. La conservación de la propiedad se erigió, desde el Renacimiento, como la nueva razón de ser de la sociabilidad humana y el Estado se configuró como el único garante de la paz y la seguridad entre los hombres. Al no referir la sociabilidad a la naturaleza del hombre, la convivencia se entendió como algo artificial que sólo se podía sostener mediante la coacción, ejercida por un ente superior a todos los hombres: el Estado. El poder del Estado moderno es soberano, es decir, es un “poder absoluto y perpetuo” [BODIN, JEAN, *Los seis libros de la república*. Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1985, p. 47]. La absolutidad del poder abarca toda la vida de las personas y de la sociedad, hasta llegar a convertirse en un “dios mortal” [HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1989, p. 145], contra el cual no cabe forma alguna de resistencia. Con estas premisas, el hombre acaba *siendo* aquello que el Estado le permite. Los derechos y libertades dejan de *reconocerse* y pasan a *concederse*, sólo cuando al Estado le convenga. La libertad de pensamiento –y más adelante, la libertad religiosa- “no sólo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas potestades, sino que debe ser concedida para que todo esto sea conservado” [SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1986, p. 419]. Por tanto, el motivo por el cual *debe* concederse es la conservación de la paz del Estado, no que sea una exigencia de la naturaleza del hombre. La absolutización del poder del Estado es ya total.

²⁰⁷ TOCQUEVILLE, Alexis, *Op. cit.*, vol. 2, *Ibid.*, p. 405.

²⁰⁸ *Idem.*

*no piensen sino en gozar. Se esfuerza con gusto en hacerlos felices, pero en esa tarea quiere ser el único agente y el juez exclusivo. Provee medios a su seguridad, atiende y resuelve sus necesidades, pone al alcance sus placeres, conduce sus asuntos principales, dirige su industria, regula sus trasposos, divide sus herencias, ¿no podría librarles por entero de la molestia de pensar y del trabajo de vivir?*²⁰⁹.

Los gobernantes se apremian a satisfacer lo que los hombres creen que es su fin último, anulando, con ello, las facultades más elevadas de los ciudadanos y dejándolos a merced de que otro gobierne su vida por ellos. El sistema que permite –y aún más, que favorece– que el hombre viva por satisfacer sus caprichos materiales, destruye la libertad. “De este modo, cada día, se hace menos útil y más raro el uso del libre albedrío”²¹⁰ en las democracias. “El poder circunscribe [...] la acción de la voluntad a un espacio cada vez menor y arrebatada, poco a poco, a cada ciudadano su propio uso”²¹¹.

Anulada la libertad de los ciudadanos, la sociedad se vuelve más vulnerable que nunca a cualquier tipo de tiranía. El Estado dirige con sutileza la vida de los ciudadanos, que están más preocupados por la búsqueda de pequeños placeres, que por cuestionar el poder que les envuelve:

Después de tomar [...] uno tras otro a cada individuo en sus poderosas manos y de moldearlo a su gusto, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera; cubre su superficie con una malla de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes, entre las que ni los espíritus más originales ni las almas más vigorosas son capaces de abrirse paso para emerger de la masa; no destruye las voluntades, las ablanda, las doblega y las dirige; rara vez obliga a obrar, se opone constantemente a que se obre; no mata, impide nacer; no tiraniza, pero mortifica, reprime, enerva, apaga, embrutece y reduce al cabo a toda la nación a un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno²¹².

De igual modo que la religión previene, según Tocqueville, los males que acarrearán el individualismo y el despotismo de la mayoría, el materialismo sólo puede ser combatido desde el amor por lo infinito, por lo inmaterial²¹³, que propugna la religión.

²⁰⁹ *Idem.*

²¹⁰ *Idem.*

²¹¹ *Idem.*

²¹² *Idem.*

²¹³ Tocqueville no está alentando de ninguna manera el gnosticismo, pues, sobre este tipo de creencias dice: “Es de creer que una religión que tratase de destruir esa pasión fundamental acabaría siendo destruida por ella; si quisiera arrancar enteramente a los hombres de la contemplación de los bienes de este mundo y reducirlos únicamente a los del otro, cabe prever que las almas se le escaparían de las manos para ir a sumirse, lejos de ella, en los meros goces materiales del presente” [*Ibid.*, p. 39].

Recordemos que Tocqueville asume que “la constitución social y política de un pueblo predispone a éste a determinadas creencias y aficiones que se propagan luego sin esfuerzo”²¹⁴. Partiendo de esta premisa, el teórico francés reclama de los legisladores de las democracias que prevengan los males que el materialismo acarrea y que pueden acabar con la misma democracia:

Es preciso, pues, que los legisladores de las democracias y todos los hombres honrados y cultos que en ellas viven, se dediquen sin descanso a elevar las almas dirigidas al Cielo. Es necesario que todos cuantos se interesan por el futuro de las sociedades democráticas se unan y que, de común acuerdo, hagan continuos esfuerzos para difundir en el seno de esas sociedades la aspiración de lo infinito, el sentimiento de lo grande y el amor por los placeres inmatrimales²¹⁵.

La religión, por su parte, debe purificar el deseo natural del hombre por el bienestar material. Es importante recalcar que es un deseo natural y que, por tanto, todo esfuerzo por parte de las religiones por anularlo no sólo carecería de base, sino que sería infructuoso. La religión debe ayudar a que el hombre modere esta pasión. Su principal cometido “consiste en purificar, regular y restringir tal gusto por el bienestar, demasiado ardiente y exclusivo, que sienten los hombres en las épocas igualitarias”²¹⁶. Insiste en que las religiones “harían mal si intentaran dominarlo por entero y acabar con él. Nunca conseguirán apartar al hombre del amor a la riqueza; pero sí pueden persuadirle de que sólo utilice medios honrados para lograrla”²¹⁷.

Vemos cómo la democracia favorece el materialismo, que, a su vez, puede acabar con la libertad de los hombres y con la misma democracia. Es por ello por lo que las creencias religiosas son “más necesarias [en los pueblos democráticos] que en los demás”²¹⁸. El convencimiento de Tocqueville a este respecto es tal, que llega a considerar la religión “como la herencia más preciosa del pasado”²¹⁹, que los hombres que viven en democracia deben respetar y proteger:

Cuando una religión [...] ha echado raíces profundas en el seno de una democracia, guardaos de quebrantarla; tratad más bien de conservarla cuidadosamente, como la herencia más preciosa del pasado aristocrático; no intentéis arrancar a los hombre sus antiguas opiniones religiosas para sustituirlas por otras nuevas, pues, en el tránsito de una

²¹⁴ *Ibid.*, p. 183.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 184.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 185.

²¹⁹ *Idem.*

fe a otra, hay el peligro de que, hallándose el alma vacía de creencias por un momento, el amor por los goces materiales se extienda y llegue a ocuparla por entero²²⁰.

Hemos visto cómo Tocqueville insta a los gobernantes a llevar a la sociedad a Dios. Ello no es en absoluto contrario al concepto de sana laicidad que propone la Iglesia, pues todas las cosas creadas, también las instituciones políticas, están llamadas a reconocer a Dios como Dios y, por tanto, llevarlo al resto de la Creación. Unos meses después de haber visitado el país americano, Benedicto XVI recordó, en el Palacio del Elíseo de París que “en torno a las relaciones entre el campo político y el campo religioso, Cristo ya ofreció el criterio para encontrar una justa solución a este problema [...]: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*”²²¹. Esta máxima del Evangelio establece expresamente que la autonomía de lo político es legítima y podríamos decir necesaria, en tanto que el orden político tiene valores, normas y leyes propias. Pero, por otra parte, podemos inferir de ella que lo político también tiene que dar *a Dios lo que es de Dios*.

Respecto de la búsqueda desordenada de bienestar, Benedicto XVI afirma que la ausencia de lo religioso en la vida pública aumenta el peligro que ya de por sí entrañan el materialismo económico y el materialismo científico, que están tan arraigados en Estados Unidos y en todos los países de Occidente. La razón es que el hombre, sin Dios, queda abandonado ante el escaparate de todo lo que propugna el bienestar material como verdadera felicidad. Esto lleva a la persona a un incesante desasosiego, en tanto que no halla en esas cosas el sentido de su existencia. En este sentido, dice el Santo Padre que,

para una sociedad rica, un nuevo obstáculo [...] está en la sutil influencia del materialismo, que por desgracia puede centrar muy fácilmente la atención sobre el *cien veces más* prometido por Dios en esta vida, a cambio de la vida eterna que promete para el futuro (Mc 10,30)²²².

Para evitar esto, “las personas necesitan hoy ser llamadas de nuevo al objetivo último de su existencia. Necesitan reconocer que en su interior hay una profunda sed de Dios [y] tener la oportunidad de enriquecerse del pozo de su amor infinito”²²³. Aunque la atracción por las posibilidades casi ilimitadas de la ciencia y la técnica es enorme, “es fácil cometer el error de creer que se puede conseguir con nuestros

²²⁰ *Idem*.

²²¹ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 12 de septiembre de 2008*, *Idem*.

²²² BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Discurso... 16 de abril de 2008*, *Idem*.

²²³ *Idem*.

propios esfuerzos saciar las necesidades más profundas. Ésta es una ilusión²²⁴. Sólo Dios nos da lo que nosotros por sí solos no podemos alcanzar y, sin Él, “nuestras vidas están realmente vacías”²²⁵.

El individualismo, el despotismo de la mayoría y el materialismo propician, en definitiva, el proceso de abandono de la fe, a la vez que una fe plena puede evitar al hombre y a la sociedad las negativas consecuencias para la convivencia que se derivan de que estos errores del mundo moderno se generalicen.

Aunque, formalmente, algunas legislaciones pueden reconocer y respetar la función pública de las confesiones, las concepciones laicistas anulan las creencias religiosas en el plano cotidiano. Señala el Santo Padre que “el tipo de secularismo de América [...] permite creer en Dios y respeta el papel público de la religión y de las Iglesias”²²⁶, a la vez que “reduce sutilmente sin embargo la creencia religiosa al mínimo común denominador”²²⁷. Cuando esto sucede, la fe se debilita hasta ser la mera “aceptación pasiva de que ciertas cosas *allí fuera* son verdaderas, pero sin relevancia práctica para la vida cotidiana”²²⁸. La fe y la vida cotidiana del hombre dejan compartir un mismo espacio y el hombre comienza a vivir “como si Dios no existiese”²²⁹.

Al dejar de asumir en todos los ámbitos de la vida la ley de Cristo, el hombre se aleja, muchas veces, de la doctrina de la Iglesia. La fe se convierte en un vínculo social sin relevancia práctica. El eclecticismo en la fe aleja al hombre “de la perspectiva católica de *pensar con la Iglesia*”²³⁰. Desde su individualismo, el hombre “cree tener [el] derecho de seleccionar y escoger”²³¹ la propia doctrina, “manteniendo los vínculos sociales pero sin una conversión integral e interior a la ley de Cristo”²³².

Cuando los cristianos no asumen como propia, en todos los ámbitos de su vida, la ley de Cristo expresada en la doctrina de la Iglesia, “caen fácilmente en la tentación

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ BENEDICTO XVI, *op. cit.*, *Respuestas...* 16 de abril de 2008, *Idem.*

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ *Idem.*

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Idem.*

²³² *Idem.*

de acomodarse al espíritu mundano”²³³, llegando a situaciones tan extremas, pero habituales, como declararse católico y promover leyes abortivas.

La Iglesia y todos los creyentes, deben “reafirmar y perseguir todavía más activamente su misión en y hacia el mundo”²³⁴, predicando el Evangelio “como [un] modo de vida integral, que ofrece una respuesta atrayente y veraz, intelectual y prácticamente, a los problemas humanos reales.”²³⁵ Sólo así el hombre puede salir de la dictadura del relativismo, que, en la actualidad, es la mayor “amenaza a la libertad humana, la cual madura sólo en la generosidad y en la fidelidad a la verdad”²³⁶.

Además, pese a la dificultad que supone hablar hoy en día de la salvación, no podemos olvidar que los hombres estamos llamados a salvarnos también como pueblo; puesto que el Reino de Dios abarca todo lo creado, no hay lugar para vivir la religión como algo exclusivamente privado. La salvación es “la liberación de la realidad del mal y el don de una vida nueva y libre en Cristo [...]”²³⁷. La fe y la esperanza en ella no se limitan a este mundo: como virtudes teologales, nos unen al Señor y nos llevan hacia el cumplimiento no solamente de nuestro destino, sino también al de toda la creación”²³⁸. Como parte de esa creación que está llamada a salvarse, “en el cristianismo no puede haber lugar para una religión meramente privada”²³⁹.

²³³ *Idem.*

²³⁴ *Idem.*

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ *Idem.*

²³⁷ *Idem.*

²³⁸ *Idem.*

²³⁹ *Idem.*

Conclusión

A lo largo de este Trabajo Final de Carrera, se han expuesto las principales líneas del magisterio de Benedicto XVI sobre cuestiones políticas, su concordancia con la doctrina anterior de la Iglesia y cómo se pueden concretar en la realidad política, asumiendo que el sistema político mayoritario en nuestra época es la democracia, de la cual es referente la democracia americana. Por ese motivo, hemos basado el estudio de la democracia y del papel de la religión en ella en el análisis de Alexis de Tocqueville, que es el primero y más profundo de los teóricos de la democracia americana, tal y como se concibió en sus orígenes. De todo lo expuesto, podemos inferir las siguientes conclusiones:

1. Que la doctrina que la Iglesia ha expuesto después del Concilio Vaticano II y, en concreto, la doctrina política de Benedicto XVI, no se contradice con el magisterio anterior. Al contrario, supone una profundización en las enseñanzas anteriores de la Iglesia, para poder dar respuestas a cuestiones contingentes que la Modernidad había planteado. El Concilio mantuvo lo esencial y sólo abandonó aquellas partes de la doctrina anterior que eran accidentales y que ya no se adaptaban a las circunstancias históricas del momento.

Algunas de las cuestiones en las que la continuidad de la doctrina ha quedado manifiesta son:

1.1. La libertad religiosa. La Iglesia reconoce y pide que los Estados reconozcan la libertad religiosa porque es una exigencia de la dignidad del hombre que éste pueda buscar libremente la verdad y vivir conforme a ella. Cuando, en el pasado, la Iglesia rechazó algunas declaraciones de derechos que reconocían la libertad religiosa lo hizo porque dichas declaraciones se fundamentaban en ideologías y no en la dignidad de la persona y usaban la libertad religiosa como un arma del relativismo contra la religión. La Iglesia sólo puede asumir la libertad religiosa que reconocen los Estados cuando ésta se fundamenta en la dignidad de la persona.

1.2. La confesionalidad de los Estados y la democracia. La *sana laicidad* que propugna Benedicto XVI no es contraria al magisterio anterior de la Iglesia. El reconocimiento de Dios y su ley y el respeto a la legítima autonomía de las realidades terrenas han sido siempre defendidos por la Iglesia. Ello se puede concretar tanto en un Estado confesional como aconfesional, siempre que la libertad

religiosa esté salvaguardada. Por ello, el modelo de Estado confesional sigue siendo válido aunque el contexto intercultural actual haga que sea más adecuado, generalmente, un Estado aconfesional. Por el mismo motivo, la Iglesia no condena la democracia, siempre que ésta ampare la libertad religiosa.

2. Los Estados deben proteger la libertad religiosa porque así se lo exige la dignidad de la persona. Además, es su obligación fomentar todo aquello que contribuye a la consecución del bien común. Es por ello que los Estados no sólo deben garantizar la libertad religiosa, sino que, aún más, deben fomentar la práctica religiosa. La obligación de los Estados de fomentar el hecho religioso y los beneficios para la vida política que de ello resultan son conformes a la racionalidad política y, por ello, siguen siendo válidos para los modelos de Estado actuales. Numerosos aspectos del análisis político de Alexis de Tocqueville son coherentes con lo que la Iglesia ha venido enseñando sobre las relaciones entre lo político y lo religioso:

2.1. La naturaleza social del hombre exige que éste viva su fe de forma comunitaria y pueda, por tanto, expresarla públicamente.

2.2. Los ordenamientos de los Estados deben reconocer el lugar que corresponde a Dios en la sociedad por dos motivos: porque es propio de todo lo creado –también de las instituciones políticas- reconocer al Creador y porque en gran medida ello condiciona el carácter de las naciones, posibilitando, así, los beneficios sociales que implica la religión. No obstante, para que la religión pueda hacer al hombre realmente libre y, con ello, beneficiar el funcionamiento del sistema político, no basta con que los ordenamientos la reconozcan como algo bueno. Una fe vivida de forma integral requerirá no sólo un reconocimiento formal de este tipo, sino que exigirá que la fe abarque toda la vida de la persona, según una relación personal con Cristo.

2.3. Sólo aquellas religiones que no determinan cómo debe ser la realidad política pueden convivir con la democracia y purificarla. Por ello, el cristianismo, que defiende la legítima autonomía de las realidades terrenas, ayuda al orden social y político a alcanzar su plenitud.

2.4. La religión hace a los hombres más libres. Los Estados deben permitir y fomentar el hecho religioso porque la religión, en tanto que ofrece la verdad a los hombres, los hace más libres y la libertad es el fundamento de la democracia.

2.5. La religión previene y modera el individualismo, que puede acabar con las democracias al aislar al hombre, que deja de esforzarse por la comunidad. La conciencia de que el hombre es creado y, por tanto, limitado, y el sentido de comunidad propio del cristianismo impide el individualismo.

2.6. La religión modera el despotismo de la mayoría porque ofrece un único criterio de verdad capaz de orientar la vida del hombre y de la sociedad y que no depende del criterio mayoritario. El reconocimiento de Dios y su ley moral por las instituciones puede prevenir que la mayoría decida algo contrario al bien común.

2.7. La religión, al propugnar el amor por lo trascendente, previene al hombre de la tiranía del materialismo, que anula la libertad de los ciudadanos, erosionando, con ello, la base de la democracia, que es la libertad.

En definitiva, del estudio del magisterio de Benedicto XVI podemos colegir que su doctrina política mantiene una unidad en lo esencial con la doctrina anterior de la Iglesia católica, incluso en aquellas cuestiones en las que, aparentemente, la doctrina era discontinua, como la libertad religiosa, la autonomía del Estado respecto de la Iglesia, la aconfesionalidad de los Estados o la democracia. Asimismo, la doctrina del Santo Padre es compatible con la racionalidad política –en este caso, expresada en el análisis de Alexis de Tocqueville- y, por tanto, es realizable en el contexto político actual.

Bibliografía

A) Principal

BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Luis Felipe Bravo Mena, Embajador de la República de México ante la Santa Sede*, Roma, 23 de septiembre de 2005.

—. 2005. *Carta al Presidente del Senado italiano Marcello Pera con motivo del congreso de Nursia "Libertad y laicidad"*, Roma, 15 de octubre de 2005.

—. 2005. *Ángelus*, Roma, 4 de diciembre de 2005.

—. 2005. *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana*, Roma, 22 de diciembre de 2005.

—. 2006. *Discurso a un congreso organizado por la Fundación "Centesimus annus, pro Pontifice"*, Roma, 19 de mayo de 2006.

—. 2006. *Audiencia al Presidente de la República italiana*, Roma, 20 de noviembre de 2006.

—. 2006. *Discurso al 56 Congreso nacional de la unión de juristas católicos italianos*, Roma, 9 de diciembre de 2006.

—. 2007. *Discurso a la Internacional demócrata de centro y Demócrata cristiana*, Castelgandolfo, 21 de septiembre de 2007.

—. 2008. *Discurso a los participantes en la asamblea plenaria del Consejo pontificio de la cultura*. Roma, 8 de marzo de 2008.

—. 2008. *Discurso en la ceremonia de bienvenida*, Washington, D.C., 16 de abril de 2008.

—. 2008. *Discurso a los obispos de Estados Unidos*, Washington, D.C., 16 de abril de 2008.

—. 2008. *Respuestas a las preguntas de los obispos americanos*, Washington, D.C., 16 de abril de 2008.

—. 2008. *Discurso a la Asamblea general de las Naciones Unidas*, Nueva York, 18 de abril de 2008.

—. 2008. *Discurso a los jóvenes en la plaza Yenne*, Cágliari, Cerdeña, 7 de septiembre de 2008.

—. 2008. *Discurso a las autoridades del Estado*, París, 12 de septiembre de 2008.

—. 2009. *Carta encíclica Caritas in veritate a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas, a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*. Librería Editrice Vaticana, Roma, 29 de junio de 2009.

—. 2009. *Discurso a la Señora Delia Cárdenas Christie, Embajadora de Panamá ante la Santa Sede*, Roma, 30 de octubre de 2009.

—. 2010. *Discurso a la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales en visita "ad limina apostolorum"*, Roma, 1 de febrero de 2010.

PABLO VI, *Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa*, 7 de diciembre de 1965.

—. 1965. PABLO VI, *Constitución pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*, Roma, 1965.

JUAN PABLO II, *Encíclica Centesimus annus, en el centenario de la Rerum novarum*, 1 de mayo de 1991.

RATZINGER, Joseph, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis, *La democracia en América*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2005.

B) Complementaria

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 2000.

BODIN, JEAN, *Los seis libros de la república*. Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1985.

Declaración de independencia de los trece Estados unidos de América, Filadelfia, 4 de julio de 1776. Disponible en: Cato Institute, http://www.cato.org/pubs/constitution/declaration_sp.html

HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1989.

LEÓN XIII, *Encíclica Libertas praestantissimum, Sobre la libertad y el liberalismo*, 20 de junio de 1888.

PÍO IX, Encíclica *Quanta cura, sobre los principales errores de la época*, Roma, 8 de diciembre de 1864.

PÍO X, Encíclica *Pascendi, sobre las doctrinas de los modernistas*, Roma, 8 de septiembre de 1907.

SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1986.

VOLPI, Franco, *Enciclopedia de obras de filosofía*, Herder Editorial, S.L., Barcelona 2005.