

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA DEMOCRACIA. PRESUPUESTOS HISTÓRICOS, TEOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS

Roberto BOSCA
Universidad Austral
✉ rbosca@austral.edu.ar

Recibido: Septiembre de 2009
Aprobado: Noviembre de 2009

Resumen: El autor reflexiona sobre las relaciones entre democracia y catolicismo, haciendo especial hincapié en las tensiones vividas en nuestro país. En tal dirección, el autor considera que tal relación ha estado atravesada por una desconfianza mutua, por lo cual desentrañar algunos de los nudos de esta complicada relación, afirma Bosca, más aún, diagnosticar la etiología de esas insalubridades puede arrojar alguna luz que permita comprender mejor una materia surcada de equívocos, confusiones y malentendidos, que más de una vez se han convertido en factores de tragedia. No obstante, el autor afirma que el análisis de lo religioso en su relación con lo político no debe prescindir de su naturaleza sobrenatural, a fin de que no quede reducido a un abordaje meramente sociológico, histórico o político.

Palabras clave: Democracia. Autoritarismo. Iglesia Católica. Argentina.

Abstract: The author reflects on the relations between democracy and Catholicism, with special emphasis on the tensions experienced in our country. In that sense, the author believes that the relationship has been crossed by a mutual distrust. Thus, unraveling some of the nodes of this complicated relationship, says Bosca, moreover, diagnosing the etiology of this unhealthy relationship may shed some light that allows a deeper understanding of a field furrowed of misunderstandings and confusions, which more than once have become factors of tragedy. However, the author argues that the analysis of religion in its relation to politics shall be dispensed with its supernatural nature, so that it is not reduced to a purely sociological, historical or political approach.

Key-words: Democracy. Authoritarianism. Catholic church. Argentina.

* Presentado en la sesión "Balances y perspectivas en tiempos del Bicentenario", del IX Congreso Nacional de Ciencia Política (SAAP, Santa Fe, 19 al 22 de agosto de 2009).

Si la Iglesia Católica ha mantenido históricamente una relación complicada con la democracia, en la Argentina esa historia ha resultado si cabe más enrevesada todavía, de ahí la circunstancia de que sea oportuna una puesta al día de sus idas y sus vueltas. Éste es un asunto que debe ser comprendido en el cuadro más amplio de las relaciones entre lo religioso y lo político; y qué duda cabe que en este marco conceptual la palabra “democracia” ha dado muchos dolores de cabeza a los eclesiásticos, pero ha provocado no menos perplejidades en los ambientes seculares.

Podríamos decir que aun hoy la cuestión está erizada de dificultades por ambas partes, que se miran con desconfianza e incluso con recelo. Desentrañar algunos de los nudos de esta complicación, más aún, diagnosticar la etiología de esas insalubridades puede arrojar alguna luz que permita comprender mejor una materia surcada de equívocos, confusiones y malentendidos, que más de una vez se han convertido en factores de tragedia.

Ethos y Logos

En los últimos años se ha suscitado una literatura más o menos considerable donde se examina, en un escenario general¹ –pero también con referencia a nuestro país– esa a menudo compleja relación, tantas veces sujeta a incomprensiones que han sido y son fuente de conflictos. Estudiarla no es sencillo, empezando porque resulta bastante arduo acometer esa tarea en virtud de la naturaleza religiosa de uno de los términos de la diada.

Cuando se atiende lo religioso en su relación con lo político desde una perspectiva sociológica, histórica o política, lo religioso tiene el riesgo de quedar reducido al dato histórico, sociológico o político, donde queden ocultas o al menos desdibujadas las significaciones más ricas del fenómeno y consecuentemente se produzca un empobrecimiento o un reduccio-

1. Entresacamos de una frondosa bibliografía, algunos trabajos monográficos como Pietri (1999), Schooyans (2000) y Dilulio (2000). El tema de la democracia se inscribe en el marco más amplio de la política, véase Canpanini 1993.

nismo del hecho religioso en su interpretación científica. Así sucede cuando se ignora o se niega la dimensión teológica, considerada a menudo un mundo ajeno al enfoque científico. En esta materia se evidencian con una particular negatividad las limitaciones producidas por la ausencia de una perspectiva transdisciplinar en el estudio de la realidad.

Durante mucho tiempo, una sensibilidad angosta ha situado los estudios políticos en desconexión con su *humus* cultural, con el resultado de una visión reductora de la realidad política. Sin embargo, *ethos* y *logos* son parte de esa misma realidad política. La razón práctica o prudencial, tanto en lo personal como en lo social, constituye una reflexión éticamente informada sobre situaciones de vida que aparecen de este modo íntimamente imbricadas en una visión ética de la cultura a la que pertenecen los actores (Miguens 1993: 12-13).

Resultaría francamente temerario así estudiar la historia del pueblo judío aun en su vertiente política sin un conocimiento más o menos profundo de las creencias y desarrollos teológicos propios del judaísmo. Sería en última instancia una pretensión imposible cuyo resultado sería seguramente incomprensible puesto que quedarían ocultos los fundamentos mismos que le brindan un sentido a esa historia. Cualquier dato político considerado aisladamente de sus raíces culturales, corre el riesgo casi seguro de incomprensión.

Por otra parte, cuando el dato religioso es observado en relación con lo político desde una perspectiva unilateralmente religiosa, no es menor el riesgo de un resultado alejado de la realidad que aún con la mejor intención puede ser sospechado de amañado. El vicio más frecuente en el pasado ha sido indudablemente una exorbitancia de la apologética, una biografía autorizada que subsumía la realidad en una defensa de la fe o al menos en una visión puramente institucional que buscaba la propia afirmación sin una real comprensión del otro.

Esta literatura se parecía a los libros de memorias donde el autor –en una actitud muy comprensible y humana– casi inevitablemente ejerce un recuerdo selectivo que omite los aspectos menos felices de su pasado, del cual se procura salir bien parado en cualquier situación comprometida y sobre todo en el que se pretende consciente o inconscientemente justificar de manera retrospectiva la historia vivida cara a un juicio futuro.

De esa perspectiva sin duda limitada en cuanto a sus resultados, se ha pasado en nuestros días con frecuencia a la inversa, en la que se descono-

ce o se desconsidera (con lo cual de algún modo no se comprende o al menos se comprende imperfectamente), la perspectiva de la fe. Si la realidad religiosa es caracterizada por un estatuto por completo ajeno al quehacer científico, el resultado será igualmente defectuoso. Cuando la fe no es considerada de acuerdo con su verdadera naturaleza, lo que de ella se obtiene es una caricatura.

Los puntos de dolor

Lo que debe señalarse como un dato novedoso en el panorama local es el nuevo interés despertado por el factor religioso, otrora arbitrariamente ignorado por la comunidad científica, al contrario de lo que se observa en otras geografías culturales. En efecto, resulta auspiciosa la apertura de estudios históricos en los últimos años, y no solo referida a la Iglesia Católica,² que ha seguido a un activo interés de la sociología.

Parecen sumarse últimamente a estas dos áreas las ciencias políticas,³ siguiendo el camino abierto por las ciencias históricas mediante el concurso de obras como las de Zanatta, Di Stefano, Avni, Bianchi, Esquivel, Canclini, Ghio, Caimari, y muchos otros, que constituyen hoy un ponderable cuerpo científico, y en el ámbito de las ciencias sociales por Mallimaci, Semán, Carozzi, Forni, Ameigeiras, Donatello, Ceriani Cernadas, Wynarczyk, Soneira, Brauner y Frigerio, por no citar sino a algunos entre los más conocidos.

Tanto en sociología como en historia parece ser una característica de este nuevo interés el estudio del siglo pasado y la actualidad, aunque en los últimos tiempos ha comenzado a abrirse paso un nuevo rumbo dirigido al siglo XIX, otrora reducido casi exclusivamente a los historiadores de la Iglesia Católica.

El objeto de esta introducción apunta a trazar algunas breves consideraciones sobre la relación de la Iglesia Católica con la democracia que

2. La investigación histórica incluye actualmente la religiosidad popular (en un marco que excede al catolicismo y aun al cristianismo) y a otras minorías religiosas. Particular relieve ha alcanzado en este sentido el tratamiento del judaísmo en la Argentina.

3. En particular se evidencia en este rubro el surgimiento del tratamiento conjunto de la diada religión-política.

permitan su comprensión en el último cuarto de siglo, también en el escenario político local. Pero no sería posible una correcta inteligencia de esta relación sin un previo marco histórico y conceptual en el escenario global de la relación de la Iglesia Católica romana (de la cual la Iglesia en la Argentina es parte) con la democracia, más allá de su encarnación en una nación determinada.

Los puntos de dolor o si se prefiere –siguiendo con la terminología médica a la que estamos acostumbrados los argentinos en tiempos de pandemia– los focos de infección de la relación entre la Iglesia y la democracia están referidos principalmente a dos tópicos.

El primero de ellos finca en la identificación entre la jerarquía eclesial y el Antiguo Régimen, con origen en el cesaropapismo bizantino. El dualismo original de fuente evangélica fue sustituido en los hechos por una fusión que produjo un mutuo flujo de intervínculos entre lo religioso y lo político gravemente dañoso para ambos, aunque no fuera así percibido durante siglos, sino todo lo contrario.

El segundo punto de dolor de esta relación entre la Iglesia y la democracia está dado por la inspiración antirreligiosa o al menos antieclesial que informó (no todo) el movimiento ilustrado; y que no solo respondía a un rechazo a la llamada Alianza entre el Trono y el Altar, sino que involucraba elementos más profundos de signo filosófico y teológico.⁴ La simiente liberal que se constituyó en el motor ideológico del hecho revolucionario se expresa con claridad en el famoso apotegma *Ecrasez l'infame!* que permite iluminar esa visión tan despectiva, por siniestra para la humanidad, que los liberales decimonónicos adjudicaban a la dimensión religiosa o más precisamente a la estructura eclesial de esa dimensión.

Una significación ambigua

La Iglesia Católica, en efecto, sería considerada la enemiga de todas las libertades según eran predicadas por la nueva religión civil, y en efecto, así lo era. Las llamadas libertades modernas fueron caracterizadas en las

4. Para una síntesis del paradigma ilustrado, véase Giner (1967: 248 y ss).

enseñanzas del magisterio pontificio literalmente como verdaderas libertades de perdición. Debido a esta circunstancia, resulta oportuno advertir que si se leen las encíclicas de ese período sin tener en cuenta el fundamento teológico y moral que las sustentan, puede fácilmente interpretar erróneamente su sentido.

Por el contrario, si ellas se interpretan teniendo presente el contexto histórico y su valoración de la libertad en el marco de la filosofía que la informa, puede comprenderse entonces que esa crítica asuma un carácter profético a la luz de la crisis de la modernidad⁵ y de la reciente irrupción de la posmodernidad. Tal actitud se revela con claridad al advertir en el despliegue histórico de la modernidad una verdadera sacralización de la política, la que mediante este proceso queda transformada en su naturaleza, que adquiere de este modo el valor de un absoluto. Este magisterio crítico adelanta la denuncia de la construcción de una nueva religión civil y enfrenta a las ideologías como religiones políticas de la modernidad con todas sus consecuencias de inhumanidad, expresadas paradigmáticamente en los totalitarismos y su trágico despliegue a lo largo del siglo pasado.

Es notorio que en el desarrollo de la teología moral católica, el movimiento liberal, debido a su raíz agnóstica e incluso atea, provocó una desconfianza en la palabra “libertad”, ante la cual ningún clérigo de los siglos pasados (y no tan pasados) podría evitar seguramente un respingo. Esta circunstancia provocó un inevitable recelo sobre un concepto asociado inevitablemente por esta vía a la posibilidad del mal. De todos modos, hay que decir que, junto a legítimas desconfianzas, no es ajeno a ella un espíritu dogmático escasamente respetuoso de la autonomía de lo temporal aún no completamente desaparecido en la misma estructura eclesial. El miedo a la libertad es un patrimonio de espíritus pequeños, pero no es el criterio de Dios que dotó al hombre y la mujer de un libre albedrío para que ellos decidieran el curso de sus vidas.

Si se examinan los textos magisteriales del siglo XVIII y XIX, no hay más remedio que concluir una irreconciliable contraposición entre la ley de Dios y las nuevas ideas difundidas no escasas veces por sociedades secretas en las que encontraron refugio no pocos católicos tan enamorados de la libertad como incomprendidos por las autoridades eclesiales que los

5. Un completo estudio de la cultura moderna puede verse en Fueyo Álvarez (1967).

hicieron objeto de diatribas y condenas. Tal es el caso del llamado catolicismo liberal, si bien deben diferenciarse en él diversas significaciones.

Sin embargo, no puede sino concluirse que las prevenciones eclesiásticas decimonónicas también constituyeron una actitud legítima ante los planteamientos ilustrados que estuvieron fundados en la negación de los principios fundamentales del cristianismo, a partir de una visión de la autonomía absoluta del hombre determinante de una verdadera autodivinización.⁶

Esta concepción se ha visto expresada tanto en los totalitarismos que arrasaron la dignidad de la persona humana a lo largo de la centuria anterior, como en la democracia comprendida según se acaba de ver como una nueva religión civil cuya versión actual es el laicismo. La religión democrática laicista que ha sacralizado los positivos valores seculares de la modernidad, también ella constituye una nueva amenaza totalitaria que ha sido caracterizada como la dictadura del relativismo (Negro Pavón 2007).

De otra parte, aunque se trate de un proceso diferenciado, debe tenerse en cuenta que la secularización que fue producto del autonomismo liberal reconoce incluso desde la perspectiva propiamente cristiana una innegable legitimidad como un remedio superador del clericalismo al que había sido sometida la estructura eclesiástica a lo largo de toda la Edad Media con evidente perjuicio para la propia fe.

Un ejemplo trágico de este perjuicio no siempre advertido de la ultraortodoxia que con frecuencia se presenta engañosamente como la única defensora del bien y la verdad, lo proporciona el franquismo. Franco amaba tanto su fe católica como abominaba de la democracia liberal.⁷

6. En este sentido, la percepción de que la doctrina de *Mirari Vos* ha sido derogada por *Dignitatis Humanae* puede considerarse completamente errónea, puesto que la declaración de libertad religiosa del Concilio Vaticano II no supone un abandono de la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la obligación moral del hombre en relación con la verdad sino un cambio de perspectiva. Un ejemplo de esta actitud puede leerse en Swidler (2007: 188).

7. Puede comprenderse entonces el consiguiente desconcierto del franquismo (comenzando por su cabeza, un cristiano que siempre se consideró un fiel hijo de la Iglesia) cuando se produce el giro de perspectiva conciliar, agravado por las interpretaciones progresistas que predominaron en el clero español. No parece aventurado suponer que a partir de este nuevo cuadro, la relación del régimen con la Iglesia devino en una profunda crisis que tramitó no sin sufrimiento por parte del atribulado titular del poder político. Puede conjeturarse que la principal causa de distanciamiento de Francisco Franco con Juan Domingo Perón fue el conflicto de éste con la Iglesia Católica. Seguramente Franco nunca se lo perdonó, aunque pasado el tiempo incurriría a su modo en el vicio que él mismo había censurado.

Cuando los criterios políticos se presentan amalgamados con los principios religiosos puede seguirse un bien, pero también se configura la trama de un trágico equívoco, en tanto se corre el riesgo de que el rechazo de los primeros arrastre también de una manera errónea e injusta a los segundos. Esto no le hace bien ni a la política ni a la religión.

Esa ambigua perspectiva muy difundida en los ambientes católicos en los años treinta, también en la Argentina, concibió un clericalismo consistente en una ideología de la fe mediante la cual el autoritarismo fue canonizado como el régimen político cristiano. El clericalismo ha causado males mucho mayores a la Iglesia Católica que lo que suele pensarse, si se tiene en cuenta que cuando se habla del escándalo y del pecado en la Iglesia, y más concretamente en la estructura eclesiástica, resulta frecuente que se refiera este concepto a relaciones de poder, situándolo casi siempre en materia de sexualidad. En razón de su apariencia benéfica para los intereses espirituales, el clericalismo es uno de los vicios más difíciles de desarraigar en la Iglesia.

En la superación de esa actitud –que lograría su punto de inflexión en el momento conciliar– merece recordarse al filósofo Jacques Maritain, de notoria influencia incluso en el propio magisterio eclesiástico (de manera particular precisamente en el Concilio Vaticano II, dato evidenciado de manera explícita al finalizar la asamblea), al punto de que el concepto de humanismo que de un modo claro se expone en la última encíclica de Benedicto XVI y primera social recientemente conocida como *Caritas in Veritate*, exhibe un notorio cuño mariteniano, en continuidad con su antecesora *Populorum Progressio*, que de manera explícita refiere en un par de oportunidades a fuentes maritenianas.

Al mismo tiempo, hay que reconocer, a la luz de la pura y dura experiencia histórica, que el liberalismo ha ayudado a redescubrir la autonomía relativa de lo temporal, ha mostrado y hecho apreciar el valor de la libertad e incluso ha impuesto el concepto de Derechos Humanos como una adquisición del patrimonio moral de la humanidad (Fazio 2008: 49; Fazio 2006). Sin el movimiento liberal el mundo no sería como es, sería en cierto sentido mucho peor.

Merece puntualizarse aquí la positiva mirada que sobre el liberalismo está teniendo el actual papa Benedicto XVI, supuestamente caracterizado poco menos que como un integrista. Esta actitud no es algo enteramente nuevo en el magisterio. Una expresión que no pudo dejar de llamar la

atención fue la que Juan Pablo II dedicó a la trilogía revolucionaria que constituye el *sancta sanctorum* del Iluminismo y que al mismo tiempo ha sido considerada como la *bete noire* en los ambientes católicos, particularmente en el integrismo.

En este texto, Juan Pablo II (2005: 135) afirma que “la Ilustración europea no solo dio lugar a las crueldades de la Revolución Francesa; tuvo también frutos buenos, como la idea de libertad, igualdad y fraternidad, que son después de todo valores enraizados en el Evangelio”. Puede advertirse que hay aquí una visión más madura y realista de la realidad que comprende el escenario social en toda la complejidad de lo humano como en tornasol y no a través de contraposiciones en blanco y negro.

Aunque el tema no es nuevo (véase Jullien 1965: 74-75), confieso que tuve necesidad de leer varias veces este párrafo, que si bien se mira no es homologable a aquella otra y ya clásica expresión chestertoniana de que las verdades modernas o las herejías de la modernidad fueron ideas cristianas desorbitadas o que se habían vuelto locas. Lo que viene a decir aquí Juan Pablo II es algo distinto a la figura del escritor inglés, en tanto adjudica a la trilogía revolucionaria un origen cristiano; y hay que reconocer que algo así, prácticamente nunca había sido dicho, al menos de una manera tan contundente (Jullien 1965: 74),⁸ menos aún desde instancias magisteriales.

En este mismo sentido, durante los años cuarenta, un autor integrista se burlaría de la ingenuidad mariteniana a la que criticaba por su pretendida heterodoxia (Sanmarti Font 1945: 45-46) al reprocharle adjudicar a los increyentes un cristianismo ignorado. Juan Pablo II, ciertamente, ha ido mucho más allá del filósofo francés, a quien tanto admiraba y apreciaba Pablo VI. Lo cierto es que la libertad, la igualdad y la fraternidad han dejado de ser hoy consideradas en los ambientes cristianos perversiones sociales y han venido a ser reconocidas como legítimas integrantes del patrimonio moral del cristianismo. Debe admitirse que ha corrido mucha agua desde aquellas viejas invectivas hasta llegar a estos nuevos aprecios, aunque en el fondo nada haya verdaderamente cambiado.

8. Un solitario pero no menos claro antecedente puede encontrarse cuarenta años antes, cuando Pablo VI dijo que la igualdad, la fraternidad y la libertad representaban valores cristianos de los que se había apropiado la Revolución.

Libertad y verdad

El centro del problema radica en el concepto de libertad, que constituye el fundamento y resulta inescindible de la forma de gobierno democrática. En la ideología original de la cultura liberal aparece la idea de libertad como una autoafirmación irrestricta del individuo, sin referencia y aun en oposición a un orden objetivo de valores que puede sintetizarse en el concepto de la ley natural. Pero es evidente que una cosa es esta autonomía moral y otra cosa es la autonomía de la persona respecto del poder político.

De esta manera, el concepto de libertad es escindido del concepto de verdad, abriendo el camino a los futuros totalitarismos, pero también al advenimiento de los actuales relativismos (véase Colom 1993, Kaufmann 2000), ciertamente no exentos del virus totalitario. El sustento de esta ideología sería suministrado por un racionalismo que pretendió organizar la convivencia humana desde la sola razón, y ya ha sido dicho y demostrado que los sueños de la razón engendran monstruos. En este punto reside la justificación, ya explicada, sobre la actitud del magisterio, a partir de la Revolución Francesa, acerca de los movimientos liberales que trataron de articular las nuevas instituciones democráticas con fundamento en una antropología reduccionista de la persona y de su dimensión social.

Esta realidad está en la raíz de la declinación posmoderna de la razón, expresada en el llamado *pensamiento débil*, que ha suscitado una nueva valoración de la racionalidad en el actual magisterio benedictino, pero que ya había sido adelantada por su antecesor en una encíclica de naturaleza filosófica (más que teológica) titulada *Fides et Ratio* (especialmente, cap. IV).

Deus caritas est, la primera encíclica de Benedicto XVI, articula uno de sus ejes en la díada fe y razón, que el documento propone como un diálogo al expresar que la fe purifica la razón y la razón purifica la fe, en una superación del racionalismo pero también del fundamentalismo. Éste aparece en los últimos años de un modo tan amenazante para la convivencia social como siglos atrás lo constituyera el racionalismo.

Unido al concepto de libertad aparece la idea de la soberanía popular como fuente última de poder en sustitución de la monarquía. La ideología racionalista, negadora de toda revelación divina, sustentaría la convivencia

humana en la doctrina contractualista históricamente desplegada en un proceso que se continúa con sus más y sus menos hasta la actualidad.

Un cambio de perspectiva

El magisterio eclesiástico,⁹ luego de su formal rechazo inicial, comenzó tempranamente ya con el pontificado de León XIII, el Papa de la encíclica *Rerum Novarum*, a realizar una serie de puntualizaciones y discernimientos que se pueden detectar a lo largo del tiempo y que van de forma gradual separando los elementos de fundamentación de los meramente instrumentales.

Se trata de una actitud realista que atiende al pragmatismo de la vida política, donde las estructuras jurídicas no exigen un pronunciamiento respecto de sus fundamentos. En la encíclica leoniana, por ejemplo, se presenta por primera vez en la doctrina moral de la Iglesia la organización de la sociedad estructurada en los tres clásicos poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Este principio constituye el llamado *Estado de Derecho*, en el cual la voluntad arbitraria de los hombres reconoce la soberanía de la ley.

En las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, en su radiomensaje *Benignitas et Humanitas* de Navidad de 1944, Pío XII discierne los elementos que en la democracia serían conciliables con una concepción cristiana de la vida y evidencia una sensibilidad contemplativa del dato de que la forma democrática de gobierno se presenta como un postulado natural impuesto por la razón misma. Puede decirse que con él comienza, siguiendo el camino de crítica del poder totalitario que delineó su predecesor Pío XI, el trazado de una formulación orgánica de los derechos humanos en la doctrina social de la Iglesia alrededor del concepto de derechos naturales o de la ley natural.¹⁰

Esta nueva sensibilidad evidenciada de manera elocuente en éste y otros radiomensajes del papa Pacelli pueden considerarse una bisagra en la doctrina de la Iglesia en el ámbito universal, del mismo modo que lo

9. Un sucinto panorama del magisterio eclesiástico en la materia puede verse en Calvez (2005).

10. Sobre este tema puede consultarse Maritain (1984: 114).

sería recién cuarenta años después *Iglesia y comunidad nacional* en el terreno local, del que más adelante se dará breve noticia.

Lo cierto y lo concreto es que debe reconocerse que, no obstante las claras directrices de Pío XII, hasta bien entrada la segunda mitad del siglo pasado, bastantes manuales de doctrina social de la Iglesia no parecían preocuparse demasiado por la política y menos por la democracia, que en cuanto tal casi no encontraba espacio en sus páginas: los derechos de los otros, aun los fundamentales, no eran considerados algo por el que un autor o un teólogo moral supuestamente ortodoxo se sintiera inclinado a prestar suficiente atención.

Resulta elocuente al respecto la observación de Rafael Braun en una ponencia presentada en la década de 1980 en un encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano.¹¹ En esta presentación, el autor descubre que la Iglesia, al menos en América latina, no había pensado el tema de lo político y que en su enseñanza social ha desatendido el tratamiento de la moral sobre la política. No se trata de un tema menor. Si bien esta situación en parte ha mejorado, parece que esta certera observación mantiene su vigencia aun en nuestros días y se relaciona bastante con la ausencia de una madurez cívica en el pueblo cristiano en la región, pero sobre todo se correlaciona con los innumerables golpes de Estado que han azotado a nuestros países a lo largo del siglo pasado.

En su encíclica *Pacem in Terris*, Juan XXIII asume en 1963, se puede decir que de una manera ya plena, los valores de una democracia cristianamente inspirada, que dos años más tarde la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II consagra de una manera definitiva en la doctrina social de la Iglesia. En estos documentos magisteriales, y en otros como *Mater et Magistra*, aparecen por una parte un tratamiento franco de los derechos fundamentales de la persona o Derechos Humanos (*iura hominum*),¹² y por la otra, la noción de participación como conteni-

11. Cfr. Rafael BRAUN, *Iglesia y democracia*, ponencia presentada en el Encuentro sobre Iglesia y Estado en América Latina, organizado por el CELAM en Quito del 26 al 30 de noviembre de 1984.

12. Si bien una formulación orgánica sobre los Derechos Humanos ha tenido lugar en la Doctrina Social de la Iglesia a partir sobre todo de Juan XXIII, no es menos cierto que ellos reconocen una raíz veterotestamentaria y evangélica, desarrollada en la teología católica a lo largo de los siglos y particularmente en la llamada Escuela de Salamanca. Véase Limburg (1979), Blank (1979).

do de la democracia, dos líneas conceptuales que hasta hoy pueden considerarse ejes de la doctrina social de la Iglesia en esta materia.

El texto conciliar expresa una síntesis de esta doctrina diciendo que es perfectamente conforme a la naturaleza humana que se encuentren estructuras jurídico-políticas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin ninguna discriminación, la posibilidad efectiva de tomar parte libre y activamente tanto en la determinación de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en la gestión de los asuntos públicos, en la fijación de los campos de acción y de los límites de los diversos organismos como, finalmente, también en la elección de los mismos gobernantes.

En este documento se evidencia con toda claridad que la crítica de los fundamentos (metafísicos y teológicos) no se contradice con una valoración de los derechos en sí mismos considerados: en virtud del Evangelio que se le ha confiado –dice el Concilio– la Iglesia proclama los Derechos Humanos (*Gaudium et spes*, 41, 3). Esta declaración conciliar significó un golpe de gracia al autoritarismo católico, que –cada vez más doctrinalmente arrinconado– sin embargo se resistiría a morir y que en modo alguno puede considerarse extinguido.

Este punto es muy importante puesto que debe tenerse en cuenta que la actitud de la Iglesia Católica ante la democracia puede considerarse paralela ante su actitud frente a los Derechos Humanos. La Iglesia hubo de hacer un gran esfuerzo para discernir entre la realidad y la ideología. No pocos cristianos rechazaron los Derechos Humanos por identificarlos con un subjetivismo contrario a la dimensión social de la persona e incluso nada más que por haberlos proclamado fuentes extraeclesiales. No es éste un tema menor al cual no siempre se ha prestado la debida atención, con el consiguiente mar de confusiones y equívocos (Lochman 1979, Wackenheim 1979).

Según José Enrique Miguens en el citado artículo publicado en la revista *Criterio* en los años noventa, desde Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, el planteo ha pasado del terreno filosófico-esencialista al existencial, con campos epistémicos diferenciados. En la nueva perspectiva, las categorías fundamentales para pensar lo político pasan a ser la persona humana, la convivencia y el diálogo. En lugar del *logos* desencarnado de los metafísicos –completa Miguens su pensamiento interpretativo– la Iglesia ha vuelto a poner en el centro de su mensaje la dimensión histórica de la salvación. Se trata de un giro copernicano.

El pensamiento cristiano se ha visto demasiado tiempo impedido por un chaleco de fuerza metafísico de desarrollar una visión más rica y más completa de la entera realidad humana. El magisterio juanpaulino ha significado un comienzo de superación también de esta limitación mediante una nueva mirada antropológica que en bastante medida se está aún por descubrir. El actual magisterio benedictino ha apuntado ya desde sus comienzos a una ampliación de esta perspectiva de un modo que pocos habían imaginado.

Ahora bien, como también y muy certeramente concluye Miguens, la base constitutiva de la democracia la conforman el diálogo y la deliberación conjunta dentro del respeto mutuo y el reconocimiento de los derechos de cada uno, con el objeto de llegar a decisiones consensuadas, en una sociedad basada en la confianza mutua, la amistad cívica y la solidaridad.

Pablo VI en su carta *Octogesima Adveniens* (1971) discierne una distinción ya insinuada en *Pacem in Terris* (1963) entre una doctrina política inconciliable con la fe y las mutaciones que pueden operarse en la *praxis* concreta de la vida social, o sea entre ideologías y movimientos históricos, que acredita una adhesión de la conciencia cristiana a estos últimos sin mengua de una legítima crítica a sus fundamentos racionalistas.

Con Pablo VI puede decirse que se abandonan las antiguas reticencias sobre los derechos humanos que constituyeron un rasgo muy enfático en el magisterio anterior (Pfurtner 1979, Coriden 1979). No puede considerarse completamente ajena a esta actitud la obra de Maritain, quien durante mucho tiempo fue cuestionado por el integrista, al adjudicarle una identidad con los planteos kantianos en el ámbito jurídico.¹³ Pero un paso más sería dado por Juan Pablo II, cuyo magisterio en materia social tuvo directamente como eje los derechos humanos. No es ajeno a este hecho el mencionado enfoque antropológico de este pontífice, sintetizado en una de sus expresiones más paradigmáticas que puede considerarse una suerte de lema de su pontificado: *el hombre es el camino de la Iglesia*. En la encíclica *Centesimus Annus* afirma el Papa textualmente: *la Iglesia aprecia el sistema de la democracia*.

Sin embargo, esta afirmación no significa desde luego un cambio respecto de los fundamentos y, en este sentido, hay que puntualizar también

13. Ha quedado como un clásico de esta situación la crítica del teólogo integrista Julio Meinvielle, una de cuyas últimas reseñas se debe a Migliore (2007).

que en otros pronunciamientos, Juan Pablo II no abandona la crítica tradicional al criterio de la mayoría, en tanto sigue sosteniendo que no se trata de un principio universal. Igual que siglos atrás, el magisterio vuelve a sostener que la mayoría no es el criterio último de verdad. Pero ello no impide que, salvado el sentido de los fundamentos, el procedimiento de la mayoría sea apto para el dictado de las leyes humanas.

Democracia y relativismo

Buena prueba de ello se evidencia en el hecho de que el pontificado de Juan Pablo II y su continuación en el de su sucesor Benedicto XVI se caracterizan por centrar su consideración de la democracia en relación con el concepto de verdad. Esta sensibilidad afirma una nueva crítica a la democracia cuando ella es presentada en alianza con el relativismo, que es considerado en la perspectiva del magisterio de estos pontífices como una renuncia al criterio de verdad, en el sentido de una verdad objetiva. El relativismo contemporáneo representa en tal sentido un proceso de subjetivización de la verdad.

La crítica al relativismo en los pontífices contemporáneos no es menor a la que en su momento aquellas encíclicas leonianas adjudicaron a la ideología liberal. Benedicto XVI ha llegado a conceptualizar la conformación de la alianza entre democracia y relativismo como una verdadera dictadura. Esta afirmación cobra mayor densidad a la luz de las notorias limitaciones que evidencia la praxis democrática, convertida a menudo en el escenario de una corporación mafiosa. En tal sentido, se vuelve cada vez más necesaria la necesidad de contemplar la exigencia ética en todas las dimensiones –pero particularmente en la política– de la humana convivencia.

El asunto no carece de interés porque en esta tensión entre democracia y verdad se juega la calidad de la vida social de los próximos tiempos. Según una nota doctrinal conocida en el pontificado de Juan Pablo II, con el rango de una pieza magisterial redactada por el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cardenal Joseph Ratzinger, si la convivencia democrática no se asienta en valores éticos fundamentales, es la misma democracia la que puede debilitarse y ponerse en peligro la convivencia social (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2002, Mamberti 2007).

En una visión que años más tarde alcanzaría su punto cenital en la posmodernidad, Alejandro Llano (1981: 126) adelantó el panorama actual, signado por una profunda crisis de la razón, donde niega la relación necesaria que en bastante ambientes intelectuales y sociales tiende a identificar el pluralismo político con el relativismo ético. La democracia es una forma de organizar el poder y no una fábrica de verdades morales. La verdad moral la precede, no es un producto de ella (Santiago 2008: 216 y ss.).

Este mismo concepto fue ratificado más de veinte años más tarde por la mencionada nota doctrinal de la Santa Sede que puso algunos puntos sobre algunas íes que habían comenzado a aparecer entre los propios fieles cristianos como producto de la fuerte influencia que el relativismo y el laicismo han tenido y tienen hoy en nuestra cultura.

Del mismo modo que en los años sesenta y setenta las corrientes socialistas introdujeron una cuña en la Iglesia Católica, hoy asistimos a un fenómeno similar sólo que ahora articulado de acuerdo con las nuevas ideologías de moda, básicamente el relativismo, un mal que ha llegado a interesar, como sucedió otrora con algunas corrientes de la Teología de la Liberación respecto del socialismo, al propio clero. Al ser muy diverso su contenido, ambos casos no dejan de contener el mismo erróneo desenfoque de acomodar la fe y la moral a conceptos ambientales en detrimento del mensaje cristiano.

En esa nota se critica un concepto hoy impuesto en una parte importante de la opinión pública que identifica relativismo y democracia, negándose que todas las concepciones sobre la verdad y el bien sean igualmente verdaderas. Como consigna el documento, el relativismo moral, según el cual no existe una norma ética arraigada en la naturaleza misma del ser humano, no es una condición intrínseca a la democracia, y es falso sostener por lo tanto que ésta exija que todas las posturas sean respetadas, sin ninguna referencia a un orden moral objetivo. La defensa de los valores morales objetivos en la vida pública no es una regla religiosa, sino que deriva de la exigencia de respetar la dignidad ontológica de la persona humana.

Democracia y autoritarismo en la Argentina

La Iglesia Católica precedió al Estado nacional, ella ya estaba aquí cuando se produjo el movimiento independentista, y de su influencia habla a las claras la conformación tanto de los primeros gobiernos patrios como de las asambleas constituyentes, donde resulta visible la presencia del clero.¹⁴ A lo largo de toda la historia argentina se percibe una impronta cristiana que tiene su origen en el llamado *sentido misional de la conquista de América* y perdura aun en nuestros días, aunque haya perdido su original consistencia, en el mismo texto de la Constitución Nacional.

En tal sentido, parece difícil negar el compromiso de la estructura eclesial con los fundamentos inspiradores de la nueva nación, donde resultan igualmente notorias las fuentes liberales. Hay que decir también que el liberalismo argentino no representaría en líneas generales un movimiento hostil a la religión constitutiva de la matriz cultural de los argentinos.

Sin embargo, debe reconocerse que en virtud de ese itinerario al cual hemos pasado ligera revista y a los notorios fallos que han podido advertirse en su praxis histórica, en general la actitud de la jerarquía eclesial en nuestro país se ha mostrado más bien reticente con la democracia tal como ha sido vivida en el escenario político argentino. Esto es así a tal punto que aun después de los desarrollos doctrinales que alcanzan sus máximas expresiones en el Concilio Vaticano II y en el magisterio posterior, la democracia ha sido mirada con un reproche de sospecha por parte de las autoridades religiosas en el ámbito local.

Tal cuadro de situación se explica también por la influencia que el llamado nacionalismo católico ha tenido tradicionalmente en el clero argentino durante el último siglo.¹⁵ Las consecuencias de este dato se

14. No puede obviarse recordar aquí que a menudo este mismo clero adoleció de notorias influencias jansenistas y galicanas, salvo honrosas excepciones como Castro Barros y otras figuras que son honra y prezo de la Iglesia en la Argentina.

15. Esta actitud se refleja en Ramos (1984), si bien debe ponderarse el esfuerzo del autor por conciliar la doctrina tradicional del nacionalismo católico de naturaleza autoritaria y corporativa con las orientaciones magisteriales que progresivamente, y sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, han legitimado en la doctrina social de la Iglesia las instituciones políticas de las democracias liberales, mediante un discernimiento de sus fundamentos racionalistas y anticristianos.

muestran en el hecho de que la intensidad de la fe religiosa de los ciudadanos resulta a menudo correlativa de su apartamiento de la vida política según los cauces partidarios y su participación en gobiernos autoritarios, siguiendo el modelo de dictaduras católicas al estilo de Dolfuss en Austria, Oliveira Salazar en Portugal y Francisco Franco en España.

En los últimos años, sin embargo, parece consolidarse una situación diversa, que se encuentra expresada en el magisterio episcopal en algunos documentos liminares como *Iglesia y comunidad nacional*, que constituye el punto de partida de una nueva sensibilidad de los católicos con respecto a la democracia. El documento formula una sistematización de la doctrina social de la Iglesia sobre el punto y lo refiere a la realidad local. Ante su concreta circunstancia histórica, los obispos formulan una crítica al autoritarismo y señalan algunos criterios en relación con la normalización de la vida política argentina (*Iglesia y comunidad nacional*, § 108 y ss.).

No es posible ahora desarrollar este nuevo e interesante panorama, donde tienden a desdibujarse historias marcadas a fuego como es la de la relación de la Iglesia Católica con el peronismo, considerado en una opinión común como el partido político de mayor raigambre católica. De todos modos, debe admitirse que a partir de *Iglesia y comunidad nacional* el magisterio ha elaborado un completo *corpus* doctrinal donde se refleja de un modo claro y profundo el compromiso del espíritu cristiano con la construcción de una auténtica democracia (CEA 2006). El documento distingue el concepto de su formulación iluminista y lo asume como un rasgo de la nacionalidad argentina, aunque ha suscitado una cierta duda y aun una crítica su implícita exclusión del diálogo respecto de los increyentes (Martín 2008).

Cristianismo y democracia

Históricamente y en un sentido teológico o doctrinal, la Iglesia mantuvo, conforme a la naturaleza de su significación sobrenatural o religiosa, una actitud de neutralidad o indiferencia ante las distintas formas de gobierno. Ello no impidió un compromiso pragmático con el sistema feudal ni tampoco con el absolutismo monárquico, sin perjuicio de las ten-

siones propias de su autonomía.¹⁶ El criterio tradicional consistía en referir un sistema político al concepto de bien común.

Queda por trazar un juicio moral sobre si esa actitud, tal como fue históricamente asumida por las autoridades eclesiásticas que se sucedieron a lo largo del tiempo, puede considerarse o no conciliable con el sentido redentor de su mensaje, teniendo en cuenta el costo que pudiera haberse originado en esas relaciones respecto de la autonomía de su gobierno y la libertad de su misión. Pero lo cierto es que es recién a partir del Concilio Vaticano II que el magisterio se aviene a poner de relieve con mayor énfasis su independencia de los poderes temporales, específicamente el poder político, subrayando al mismo tiempo que en el pasado se vivieron formas de relacionamiento que desdijeron o en cierto modo empañaron la excelencia de su alta misión.

Debe tenerse en cuenta en este punto el principio de cambio de paradigma. Hasta la modernidad el clima cultural predominante en la cultura estuvo caracterizado por una ósmosis entre Iglesia y Estado, pero a partir del advenimiento del Iluminismo se produce un cambio de sensibilidad que en cierto modo tiene una influencia en el juicio moral. No puede dejar de tenerse en cuenta este factor a la hora de ponderar tal situación histórica (*cfr. Memoria y reconciliación*, § 5.1), aun teniendo en cuenta que más de un Concilio a lo largo de la historia ha aplaudido el combate de la herejía por la fuerza.

Un discernimiento necesario

En su obra de reflexiones personales en materia política, también en este caso desde una visión cristiana y una dimensión moral, aunque sin alcanzar la importancia de un documento eclesiástico, Juan Pablo II (2005: 159 y ss.) analiza la democracia contemporánea, reconociendo que su sentido participativo la hace más conforme a una ética cristiana por responder mejor a la naturaleza racional de la condición humana.

16. Esta historia ha sido juzgada desde fuera de la Iglesia Católica con particular dureza. Aún recuerdo el dolor que me produjo escuchar caracterizar a un alto dirigente de los Testigos de Jehová ese *modus vivendi* eclesiástico mediante la figura de la apocalíptica ramera babilónica que se ha acostado con los gobiernos de todos los Estados del mundo.

Sin embargo –cree conveniente precisar Juan Pablo II–, esta benevolencia en modo alguno importa una suerte de canonización de ese régimen político.¹⁷ Esta abstención encuentra sustento en el dato que –contrariamente a lo que hubiera querido más de uno a lo largo de la historia de la humanidad– Dios no ha presentado ningún sistema político como un mandato divino.

Por eso, sin dejar de considerar su evidente sustento, parece un poco sobredimensionada la consideración de una identificación o una suerte de identidad entre cristianismo y democracia. Un vicepresidente de Estados Unidos ha declarado en una verdadera profesión de fe político-religiosa que la democracia es la única expresión política verdadera del cristianismo, un concepto también atribuido a Chateaubriand, y en el mismo sentido Henri Bergson afirmaría que la democracia es de esencia evangélica (citado en Maritain 1986: 68-69).

Si bien es verdad que las tres clásicas formas de gobierno pueden servir para la plena realización de la persona en una perspectiva de bien común, la misma democracia puede atentar contra esa propia dignidad si sus contenidos se enfrentan gravemente, como hoy ocurre, con la regla ética. Esto es así si se examina la realidad, comenzado por reconocer que la tragedia de las democracias modernas consiste en que ellas mismas no han logrado realizar la democracia (véase Maritain 1986: 31), lo que equivale en cierto modo a decir que son una mentira.

Aunque como ha quedado en evidencia, la relación de la democracia moderna ha sido históricamente muy conflictiva con la estructura eclesial, no por ello algunas observaciones han puesto de relieve una actitud muy distinta que resulta particularmente significativa en las últimas décadas. Se trata de una situación que modifica sustancialmente el panorama anterior y obliga a un reconocimiento del positivo papel representado por la Iglesia Católica en esta materia.

Samuel Huntington verifica casi como una paradoja un nuevo dato histórico: la democracia moderna se desarrolla antes (y de forma más vigorosa) en los países cristianos que en los musulmanes y budistas. Para Huntington (1994: 77), el cristianismo no sólo no constituye una contradicción con la democracia, sino al contrario, está en su corazón, funda-

17. Éste fue el error de Bossuet, la gran figura de la Iglesia en la modernidad francesa, que referido a otro sistema político sacralizó el absolutismo monárquico.

mentalmente en la dignidad de la persona y el Estado. Huntington sustenta la tesis de que la expansión del cristianismo favorece el desarrollo democrático. Sostiene incluso que lo que él denomina la tercera ola democratizadora (en los años setenta y ochenta), ella fue mayoritariamente católica (Huntington 1994: 74) debido a que la Iglesia Católica habría abandonado su legitimación de los regímenes autoritarios (al compás de la evolución magisterial ya reseñada y sobre todo al ceder al influjo de la monolítica doctrina tradicional del institucionalismo católico, que tanto peso había evidenciado hasta el siglo pasado).

En efecto, hasta los años sesenta, concretamente hasta el Concilio Vaticano II, el criterio para legitimar cualquier régimen político, incluso los autoritarios, era la catolicidad o la confesionalidad católica. En todo caso, la gracia, debido a su superioridad ontológica, sanaba o purificaba los pecados de la humana naturaleza, aun la lesión de los derechos fundamentales, en aras del bien común. Sólo con Pío XII y Maritain aparece la concepción personalista según la cual el bien común ejerce una función justificante solo cuando realiza los derechos de las personas.

Un autoritarismo católico era entonces, de acuerdo con los antiguos cánones institucionales, de suyo preferible a una democracia liberal. No hay que olvidar que, a diferencia de los totalitarismos, los autoritarismos suprimieron las libertades en el ámbito público, pero adjudicaron una esfera de autonomía a la vida privada. Hoy el antiguo criterio institucionalista católico se ha invertido, en el sentido de que se considera que el autoritarismo carece de legitimidad no sólo política sino sobre todo moral.

Esta actitud se consolidó después del Concilio cuando Juan Pablo II instituyó los Derechos Humanos como eje de su magisterio social (Huntington 1994: 85), en continuidad con su antecesor Juan XXIII, que había elaborado en *Pacem in Terris* una fundamentación cristiana de los derechos esenciales de la persona a partir del concepto de ley natural, una sensibilidad que ya había comenzado a su vez su antecesor Pío XII, según lo dicho. Esta realidad no puede desde luego interpretarse en modo alguno como una admisión a libro cerrado del liberalismo político.

Como un elocuente ejemplo de esta nueva actitud, el discernimiento se pudo evidenciar con meridiana claridad cuando Juan Pablo II se dirigió al dictador chileno Augusto Pinochet, ocasión en la que sintetizó el sentido de la doctrina social de la Iglesia en la materia: “Yo no soy el evangelizador de la democracia, soy el evangelizador del Evangelio. Al

mensaje del Evangelio pertenecen, por supuesto, todos los problemas de Derechos Humanos, y si la democracia significa Derechos Humanos, también esto pertenece al mensaje de la Iglesia”.

No puede pasar desapercibido que esta definición es importante no solamente por su contenido sino también debido a la persona de su interlocutor, quien constituye un notorio paradigma de la violación de los Derechos Humanos. Pero debo decir que me sentiría un verdadero hipócrita si dejara de mentar aquí un dato irrefutable: no fueron pocos los cristianos que legitimaron la tortura en los regímenes autoritarios (no hace falta puntualizar que también los democráticos han torturado), incluido el de Augusto Pinochet, a quien sin embargo la Santa Sede no dejó de defender en sus derechos, como corresponde hacer con toda persona humana con independencia de su comportamiento moral.¹⁸

Sí, el pasado ha tenido sus luces y sus sombras, como no pude ser de otro modo. Pero miremos el futuro, que es lo que importa, porque el pasado no lo podemos modificar. En ese sentido, no puede dejar de advertirse que, entre el fundamentalismo y el relativismo, entre su negación y su sacralización, el discernimiento cristiano brinda hoy un servicio muy alto al cumplimiento del ideal democrático.

Es que la democracia es un ideal a construir por la ciudadanía y no una realidad operativa, como todos sabemos, y por eso mismo el magisterio ha hecho bien en denunciar sus puntos oscuros, lo cual ciertamente no le ha inhibido de ponderar sus luces. Ningún sistema es perfecto, como también todos sabemos, porque tiene la imperfección de lo humano. Pero aquí precisamente es donde aparece el recurso a la ética. Un viejo profesor carlista alguna vez lo dijo: si el espíritu está sano, las instituciones idóneas manarán de él.

Referencias bibliográficas

BLANK, J. 1979. “Los derechos humanos en el Nuevo Testamento”. *Concilium*, 124, 1979/4, pp. 41-52.

18. La doble regla de juicio es una actitud inmoral que resulta frecuente encontrar tanto a derecha como a izquierda, incluso en quienes son los primeros en reprochar las debilidades y aun las perversiones eclesíásticas.

- CAMPANINI, Giorgio. 1993. "Dottrina sociale della Chiesa e pensiero politico católico". *La Società*, 2 (1993), pp. 281-293.
- CALVEZ, Jean Yves. 2005. "La democracia y la Iglesia del último siglo". *Criterio*, 2311, diciembre de 2005.
- COLOM, Enrique. 1993. "Democrazia: libertá, veritá en valori". *La Società*, 2 (1993), pp. 243-264.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado*. Disponible en: <<http://www.vatican.va/>>, consultado: 10/11/2009.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA. 1981. *Iglesia y Comunidad Nacional*. Disponible en: <<http://www.cea.org.ar/>>, consultado: 10/11/2009.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA. 2006. *Iglesia y democracia en la Argentina. Selección de documentos del Episcopado Argentino*. Buenos Aires.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. 2002. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*. Disponible en: <<http://www.vatican.va/>>, consultado: 10/11/2009.
- CORIDEN, J. A. 1979. "El Papado y los derechos humanos". *Concilium*, 124, 1979/4, pp. 97 y ss.
- DILULIO, John. 2000. "Tre questioni sulla democrazia contemporanea e la Chiesa católica". *La Società*, 2 (2000), pp. 281-292.
- FAZIO, Mariano. 2006. *Historia de las ideas contemporáneas*. Madrid: Rialp.
- FAZIO, Mariano. 2008. *Secularización y cristianismo. Las corrientes culturales contemporáneas*. Buenos Aires: Editorial Universidad.
- FUEYO ALVAREZ, Jesús. 1967. *La mentalidad moderna*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- GINER, Salvador. 1967. *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.
- HUNTINGTON, Samuel. 1994. *La tercera ola. La democratización a fines del siglo XX*. Barcelona: Paidós.
- JUAN PABLO II. 2005. *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*. Planeta.
- JULLIEN, Jacques. 1965. *El cristiano y la política*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- KAUFMANN, Franz Xavier. 2000. "Democrazia versus valori". *La Società*, 2 (2000), pp. 309 y ss.
- LIMBURG, J. 1979. "Los derechos humanos en el Antiguo Testamento". *Concilium*, 124, 1979/4, pp. 33-40.

- LOCHMAN, J. M. 1979. "Ideología o teología de los derechos humanos". *Concilium*, 124, 1979/4, pp. 22-32.
- LLANO, Alejandro. 1981. "Libertad y sociedad". *Ética y política en la sociedad democrática*, de AAVV. Madrid: Espasa-Calpe.
- MAMBERTI, Dominique. 2007. "Cristianismo y secularización. Desafíos para la Iglesia y para Europa". *L'Osservatore romano*, 30, 27-VII-2007, 5.
- MARITAIN, Jacques. 1984. *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- MARITAIN, Jacques. 1986. *Cristianismo y democracia*. Buenos Aires: Leviatán.
- MARTÍN, José Pablo. 2008. *La Iglesia católica argentina. En democracia después de dictadura*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- MIGLIORE, Joaquín. 2007. "Derechos humanos y Doctrina Social de la Iglesia". *La libertad humana y su dimensión social*, de AAVV. Buenos Aires: EDUCA.
- MIGUENS, José Enrique. 1993. "¿La democracia exige el escepticismo intelectual y el relativismo ético?". *Criterio*, 2106, 2-I-93, pp. 12-13.
- NEGRO PAVÓN, Dalmacio. 2007. "Democracia y religión". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 41.
- PFURTNER, St. H. 1979. "Los derechos humanos en la ética cristiana". *Concilium*, 124, 1979/4, pp. 73-84.
- PIETRI, Gastón. 1999. *El catolicismo desafiado por la democracia*. Bilbao: Sal Térrea.
- RAMOS, Fulvio. 1984. *La Iglesia y la democracia*. Buenos Aires: Cruz y Fierro.
- SANMARTI FONT, Domingo. 1945. "Feligreses buenos y malos". *Cristiandad*, 20, 15-I-45.
- SANTIAGO, Alfonso. 2008. *Religión y política. Sus relaciones en el actual magisterio de la Iglesia católica y a través de la historia constitucional argentina*. Buenos Aires: Ad Hoc.
- SWIDLER, Leonard. 2007. "El club de la modernidad. Para personas reacias a la religión y, especialmente, para los reacios al cristianismo". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 41.
- SCHOOYANS, Michael. 2000. "Il diritti dell'uomo e la democrazia alla luce dell'insegnamento sociale della Chiesa". *La Società*, 2 (2000), pp. 271-179.

WACKENHEIM, CH. 1979. "Significado teológico de los derechos humanos". *Concilium*, 124, 1979/4, pp. 64-72.

ROBERTO BOSCA es doctor en Derecho y Ciencias Jurídicas (UBA). Profesor con dedicación exclusiva de Doctrina Social de la Iglesia (Universidad Austral). Miembro del Instituto de Derecho Eclesiástico (UCA)