

El concilio de Tortosa (1429), convocado por el cardenal Pedro de Foix en calidad de legado pontificio, fue el más concurrido. Sus más de doscientos participantes estaban especialmente interesados en dos objetivos: extinción del Cisma de Peñíscola y restablecimiento de las libertades de la Iglesia. Y tuvieron la fortuna de conseguirlos por medio de negociaciones muy complicadas. Con la publicación de las *Litterae patentes* del rey y de varias Constituciones, dieron un paso importante en el camino de la reforma y de la recuperación de la libertad eclesiástica. Sin embargo, no se trata de una conquista definitiva. La Iglesia quedó a merced del capricho del voluble monarca, como lo mostrará pronto el concilio de Basilea.

En Tortosa se tomó la reforma más en serio que en los dos concilios anteriores. No se contentó con la condenación de abusos y de vicios. Se emprendió una labor positiva, impulsando la catequesis y la predicación por medio de la Constitución Sexta *De modo instruendi populum circa fidem necessaria*. En ella se manda a todos los diocesanos y demás prelados eclesiásticos, que den comisión a algunos hombres de letras y de probidad para que dicten y escriban un breve compendio, en que se comprenda con claridad cuanto deban saber los pueblos, y que este compendio se divida de modo que pueda explicarse en seis o siete lecciones y así durante todos los domingos del año se pueda explicar al pueblo.

En opinión del Dr. Grohe, se trata de un catecismo pensado exclusivamente en los párrocos, a los que debía servir de guía en la predicación. No acabamos de verlo claro. Tal vez estemos en presencia de una «tabla de la doctrina cristiana», análoga a la tabla, cuaderno de pergamino o cartilla que introdujo el concilio nacional de Valladolid (1322), donde estaba escrita concisamente la doctrina cristiana y que debían estar pendiente en las Iglesias para uso de los fieles.

La presente monografía figura con dignidad al lado de los otros tomos de la *Konziliengeschichte*, que dirige el Dr. W. Brandmüller.

J. Goñi Gaztambide

A. ACERBI, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e pensiero, Milán 1991, 350 pp., 23 x 16.

Hace ya unos años, el profesor Antonio Acerbi publicó una obra, titulada *La Chiesa nel tempo*, en la que estudiaba lo que califica como pensamiento teológico-político católico de signo democrático, es decir, aquellas corrientes que, a lo largo del último siglo, adoptan una actitud positiva an-

te los ideales y los regímenes nacidos de la Revolución francesa. Concluido ese libro, algunas de las recciones que suscitó le hicieron concebir un proyecto nuevo: volver sobre el tema pero esta vez no para analizar un proceso intelectual y captar o expresar su inteligibilidad histórica, sino para responder a una pregunta crucial, que estaba latente en todo el estudio anterior, a saber: ¿cómo ha sido percibido por el pensamiento católico la relación entre la Iglesia y la democracia o, por mejor decir, entre la Iglesia, el liberalismo y la democracia?. A esa pregunta aspira a responder el presente libro, que retoma, en parte, los materiales del anterior, aunque completándolos y, en todo caso, sometiéndolos a una nueva valoración e interpretación.

Un interrogante como el mencionado reclama, para ser afrontado con posibilidades de éxito, clarificar los términos del problema y, por tanto, precisar que se entiende exactamente por democracia. Acerbi es consciente de ello y define su posición con nitidez. De modo sintético puede decirse que la entiende en conexión no con Rousseau sino con Montesquieu y Locke; más exactamente, que excluye —o incluso mejor, que rechaza por razones metodológicas— un enfoque ideológico para adoptar un planteamiento que podría definirse como jurídico-constitucional. Entiende, en suma, por democracia el sistema político representativo tal y como se ha configurado y difundido en lo que solemos definir como democracias occidentales; es decir, un sistema en el que la convivencia política no se articula a partir de una visión ideal del bien humano, asumida como inspiración, sino como fruto del entrecruzarse y componerse de posiciones diversas en diálogo e incluso en pugna entre sí; un sistema, por tanto, que no sólo reconoce la «conflictualidad» —el pluralismo de ideas y los conflictos de intereses— como un dato de hecho, sino que lo acoge como un principio estructurador, con la convicción de que es a partir de ese confrontarse de opiniones e intereses —con los acuerdos o consensos que de ahí dimanen— como cabe esperar un mayor progreso social (para esta descripción de la democracia, ver especialmente pp. 9-10 y 147-148, aunque, como es lógico, a ella alude Acerbi constantemente a lo largo de todo el libro).

Este planteamiento del problema deja entrever la conclusión final en la que desembocan las investigaciones y reflexiones de Antonio Acerbi. De otra parte, permite comprender fácilmente por qué los siglos XVIII y siguientes han sido el escenario de un conflicto, es decir, por qué la conciencia católica reaccionó críticamente ante el sistema democrático —aun entendido de forma no ideológica, sino jurídico-constitucional— y acabó aceptándolo sólo después de un largo proceso. El sistema recién descrito parece, en efecto, presuponer un agnosticismo o un escepticismo radicales o, al menos, excluir del ámbito de la política toda referencia a la verdad,

y esto no puede por menos de provocar una actitud de prevención por parte de la conciencia católica, máxime si se tiene en cuenta que esa conciencia había mantenido, hasta los albores de la época moderna, un constante y cordial diálogo con el pensamiento clásico, fuertemente inclinado hacia una visión arquitectónica y no conflictual de la política.

Pero no cabe olvidar que en la escena del pensamiento político moderno ocupa un lugar importante un tercer filón, distinto de los dos anteriores: el que se inspira en Rousseau y alcanza su formulación más acabada en Hegel. La política es vista aquí como expresión de la idea, y en este sentido Hegel entronca con el pensamiento clásico, pasando por encima de la experiencia política liberal, sólo que, para Hegel, la idea no es trascendente a la historia (como ocurría en Platón y, en general, en todo el pensamiento clásico) sino que se identifica con el devenir; de ahí que la filosofía hegeliana esté abocada —mejor, implica por su propia naturaleza— una absolutización de los ideales y realizaciones colectivas.

Situado en esa encrucijada, y estimulado por el rechazo radical a todo totalitarismo inmanentista, al que conduce espontáneamente la fe, el pensamiento político-teológico de signo católico fue revisando su prevención frente a los planteamientos liberales. Se llegó así a una conclusión: la relación entre sociedad y verdad, a la que no cabe renunciar, es más compleja de lo que afirmaba el pensamiento clásico. En otras palabras, no puede pasarse de forma directa e inmediata desde el plano ontológico-moral al jurídico-constitucional, puesto que entre uno y otro hay notables diferencias de nivel y de estructura; dicho en términos históricos: el sistema democrático-representativo implica ciertamente una forma de enfocar la relación sociedad-verdad diversa, en más de un aspecto, de la acuñada por el pensamiento clásico, pero no excluye por su propia naturaleza la referencia última a la verdad. Nada impide pues acoger —y, por cierto, de forma plena— los regímenes representativos, tal y como han ido cuajando como fruto de la experiencia política occidental, sin perjuicio de marcar distancias frente a los planteamientos ideológicos que en ocasiones los acompañan.

Este esquema hermenéutico es desarrollado por Acerbi analizando algunos momentos que considera de especial importancia, enmarcados, como indica el subtítulo de la obra, por las figuras de León XIII y el Concilio Vaticano II. Por su formación intelectual León XIII entroncaba con la filosofía social clásica; su realismo pastoral le llevó, sin embargo —afirma—, a aceptar los sistemas políticos de su tiempo, e impulsar a una presencia y una acción cristiana en su interior; esa aceptación fue, en gran parte, solamente práctica —es decir, no estuvo acompañada de una aceptación o de un diálogo con los principios a los que esos sistemas obedecían—, pero pu-

so en marcha un movimiento cuyas implicaciones se irían manifestando en etapas posteriores.

En esta línea el segundo hito al que Acerbi se refiere está constituido por Luigi Sturzo y Jacques Maritain, dos pensadores muy distintos entre sí, pero coincidentes ambos en entrar en diálogo con la comprensión moderna de la política. Esa referencia a dos pensadores constituye en cierto modo un paréntesis en el estudio, ya que inmediatamente después la atención vuelve al magisterio eclesiástico, y concretamente al de Pío XII, de gran importancia en este proceso, ya que si bien mantiene en sus enseñanzas el trasfondo clásico, lo hace introduciendo un giro de innegable trascendencia: la referencia a la verdad es vista por Pío XII no tanto como fundamento del orden social, cuando como presupuesto para la afirmación de la dignidad y libertad de la persona, criterio básico para la valoración de todo sistema social.

De todas maneras, y aún subrayando las implicaciones de la obra de Pío XII, el momento decisivo en el proceso histórico-intelectual objeto de estudio, está constituido —piensa el profesor milanés— por el Concilio Vaticano II y, dentro de él, por la Constitución *Gaudium et spes* y la Declaración *Dignitatis humanae* y la opción a la vez metodológica y doctrinal a la que ambos textos obedecen. El Concilio decidió en efecto estructurar sus enseñanzas partiendo no tanto de un análisis de la génesis de la modernidad, cuanto de una confrontación con las realidades fácticamente dadas; de esa forma, las cuestiones filosófico-ideológicas dejaban de ocupar la totalidad del horizonte y se imponía un discernimiento entre planos y niveles que facilitaba el reconocimiento del valor de la experiencia jurídicoconstitucional democrática, en el que el Concilio efectivamente desemboca.

Cabe discutir una u otra de las apreciaciones concretas de Antonio Acerbi, pero la línea general de su interpretación histórica resulta, a nuestro juicio, acertada. La observación fundamental que formularíamos a su trabajo se refiere no tanto a lo que contiene o afirma, cuanto a lo que falta: en otras palabras, a su decisión de concluir la investigación refiriéndose al Concilio Vaticano II, dejando por tanto fuera los desarrollos posteriores. Estos desarrollos han aportado, en efecto, luces muy significativas, no ya en cuestiones sino precisamente con vistas a una profundización en lo que es, sin duda, el problema o cuestión básica en todo este tema: la relación entre política y ética y, en terminos más amplios, entre sociedad y verdad. En este sentido el ensayo de Antonio Acerbi reclama una continuación.

J. L. Illanes