LA *DIGNITATIS HUMANAE* Y LA UNIDAD NACIONAL CATOLICA

POR

ANTONIO SEGURA FERNS

> *a)* El éxito que ha tenido recientemente el movimiento promovido por Mgr. Lefebvre puede y debe ser, para todos los fieles, un motivo de reflexión sincera y profunda sobre la fidelidad a la Tradición de la Iglesia, propuesta auténticamente por el Magisterio eclesiástico, ordinario o extraordinario, especialmente en los Concilios Ecuménicos desde Nicea al Vaticano II.
>
> *b)* Quisiera, además, llamar la atención de los teólogos y de otros expertos en ciencias eclesiásticas, para que también se sientan interpelados por las circunstancias presentes. En efecto, las amplias y profundas enseñanzas del Concilio Vaticano II requieren un nuevo empeño de profundización, en el que se clarifique plenamente la continuidad del Concilio con la Tradición, sobre todo en los puntos doctrinales que, quizás por su novedad, aún no han sido comprendidos por algunos sectores de la Iglesia.
>
> (Carta Apostólica, *Ecclesia Dei*, de Juan Pablo II del 2 de julio de 1988).

I

A los veinte años del Concilio Vaticano II.

Los anteriores párrafos de la *Ecclesia Dei* nos animan a entrar en el corazón mismo de un problema que, estando en el propio corazón del cisma de Mgr. Lefebvre, excede a éste y es, opino el responsable, en buena parte, de la crisis postconciliar y la brecha por donde entró en la Iglesia católica el «humo de Satanás»,

Fundación Speiro

como en frase sumamente gráfica lo expresó el Papa Pablo VI en un inciso no programado en su homilía sobre la «Sociología de San Pedro» el 29 de junio de 1969.

Es, en efecto, una lectura banal de la *Dignitatis humanae* la que ha llevado a una inversión de la perspectiva correcta con que se debe leer el Concilio Vaticano II y lo que ha motivado que, salvando las buenas intenciones, en la práctica pastoral se hayan producido no pocas tergiversaciones y abusos disciplinares, litúrgicos y, por supuesto, doctrinales. Por ello, en la relación final aprobada en el Sínodo extraordinario, reunido en Roma el 25 de noviembre de 1985 bajo la suprema autoridad del Papa, se reconoce explícitamente que «entre las causas intermedias de las dificultades (actuales), hay que notar la lectura parcial y selectiva del Concilio y la interpretación superficial de la doctrina en uno u otro sentido... Por otra parte, por una lectura parcial del Concilio se ha hecho una presentación unilateral de la Iglesia como una estructura meramente institucional, privada de su misterio. Quizás no estemos libres de toda responsabilidad de que sobre todo los jóvenes miren críticamente a la Iglesia como una mera institución... A veces falta también discreción de espíritus, no distinguiéndose correctamente entre la apertura legítima del Concilio hacia el mundo y, por otra parte, la aceptación de la mentalidad y la escala de valores del mundo secularizado» (I, 4, *in finem*). Añadiendo que «no se puede separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal de los documentos, como tampoco es legítimo separar el espíritu de la letra del Concilio. Ulteriormente hay que entender el Concilio en continuidad con la gran Tradición de la Iglesia, a la vez que debemos recibir del mismo Concilio luz para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. La Iglesia es la misma en todos los Concilios» (I, 5, final).

En estos significativos párrafos se asume el hecho de la existencia de posturas equivocadas en la Iglesia postconciliar, pese a la buena intención, sin embargo, «no exentas de toda responsabilidad», al par que se invita a una «relectura», ahora correcta, de los textos conciliares, «en continuidad con la gran Tradición de

Fundación Speiro

la Iglesia». El mismo Papa, en la carta personal que como último intento de evitar el cisma dirigió a Mgr. Lefebvre, opone a la descalificación del Concilio por éste, la validez absoluta del mismo, añadiendo que también era cierto que en su aplicación el mismo Sínodo había reconocido sus deficiencias que ahora se han de corregir.

Sobre este tema, el Cardenal Ratzinger, en su alocución a los obispos de Chile y Colombia, alude al acuerdo inicial a que se llegó con Mgr. Lefebvre que, finalmente, fue roto por éste. Y, entre otras cosas, señala como «lo único que se afirmaba en el convenio —en conformidad con la *Lumen gentium,* 25— era el simple hecho de que no todos los documentos del Concilio tienen el mismo rango» (O. R., ed. española, 7, VIII, 1988). Y aquí hay que recordar que la *D. H.* está en el más simple rango de mera «Declaración». Y es oportuno decir esto porque en la desviada praxis postconciliar el mayor elemento de confusión ha sido, posiblemente, el poner su particular lectura —que no la correcta, como veremos— como la clave interpretativa de «todo» el Concilio Vaticano II.

Entre los muchos testimonios de esta actitud traeremos aquí dos: *a)* el teólogo francés René Laurentin, ya en 1966 (1) escribe: «La Declaración vaticana, con sus limitaciones y a pesar de sus imperfecciones, *marca una etapa: asegura la ruptura de ciertas amarras que ataban a la Iglesia con un pasado ya acabado;* y a la vez la inserción realista de la Iglesia y de su testimonio en el único sitio posible en el mundo de hoy»; *b)* si lo anterior fue escrito al comienzo de la andadura postconciliar, veinte años después, en un a modo de balance de esta andadura se dice: «Tres aspectos más podemos considerar en la actitud del Concilio hacia el mundo... El primero es la declaración de la libertad religiosa como derecho sagrado de la persona humana. Fue la resolución que encontró mayores resistencias entre los padres conciliares, pero también la que más rápidamente ha sido asimi-

(1) RENÉ LAURENTIN: *Bilan du Concile,* Editions du Sueil, París, 1966, pág. 329.

Fundación Speiro

lada por la Iglesia e incorporada a su patrimonio espiritual. La dificultad clásica que suponía la distinción entre los derechos de la verdad y la falta de derechos del error fue eliminada desde el momento en que el problema se trasladó al área de la persona y al reconocimiento de su dignidad como tal, puesto que de él se deriva el respeto a su conciencia, que no puede ser violentada, ni siquiera cuando yerra. De este cambio de enfoque se deriva el derecho de la libertad religiosa, pero también el reconocimiento en la esfera política de la democracia a la que inequívocamente remite la *Gaudium et spes,* al considerar como "perfectamente conforme a la naturaleza humana que se constituyan estructuras jurídico-políticas que ofrezcan a los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente de posibilidades efectivas, de tomar parte libre y activamente en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la fijación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes". Podemos decir que *esa Declaración ha sido el pasaporte que la Iglesia necesitaba para ser aceptada en un mundo que desde hacía tiempo vivía esa libertad que la Iglesia se resistía a aceptar,* refugiándose en fórmulas insuficientes como la de la tolerancia» (los subrayados son nuestros) (2).

En estos dos testimonios, coincidentes tanto en la forma cuanto en el fondo, hay que señalar el hecho que, salvando cual fuere la intención de sus autores, lo que ofrecen es una oposición magisterio-contra-magisterio, inaceptable en la Iglesia, un «ahora» frente a un «antes», como una dialéctica de «tesis» y «antítesis» doctrinales que son «superadas» por la *D. H.* al modo hegeliano y que así pasa a tener superior categoría doctrinal que las encíclicas y otros documentos magistrales anteriores. En el fondo, lo que hacen es enfrentar la «conciencia» humana (verdad *ontológica*) y la Ley Eterna (verdad *óntica*) otorgando a aquélla la primacía, a «mi» verdad sobre «la» Verdad, a la Historia

(2) J. RUIZ-GIMÉNEZ y otros: *El Concilio del siglo XXI,* PPC, 1987, pág. 17.

Fundación Speiro

sobre la Doctrina. Y lo hacen cayendo en la falacia de oponer «verdad» a «dignidad humana», cuando el fundamento de ésta reside en «ser persona» capaz de conocer y querer: de conocer la Verdad y de amar el Bien, es decir, en ser la conciencia el lugar del «juicio» en que reside la verdad (cfr. *S. Th.*, I, q. 16, ar. 1, co). Nunca se insistirá bastante en señalar que esta dicotomía entre «dignidad humana» y «verdad objetiva» lastra pesadamente este tipo de especulación y, finalmente, lleva a aporías insolubles en lo social.

La "persona humana" frente a "las personas humanas".

Es, justamente, la ilación que el segundo testimonio establece claramente entre *su* lectura de la *D. H.* y la problemática política actual un hallazgo interesante, por más que *otra* lectura, que es la que aquí intentamos mostrar, lleve a soluciones diametralmente opuestas y, por ello, coherentes con la doctrina tradicional como nos pide el Papa. Esta diferente *lectura* se hará, precisamente, fundándonos en «conformidad con la naturaleza humana» que reclama la *G. et spes;* naturalmente que, no lo olvidemos, es a la vez individual y social por la voluntad de su Creador, ya que la «persona humana» dice a un ser «trascendedor», abierto hacia afuera por la acción y hacia adentro por la experiencia, como dice K. Wojtyla (3), cuya reflexión siempre parte —y siempre llega— de los hombres *reales,* que son «las» personas: «Est ergo ratio persona quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit» (*In II Sent.*, ds. 5, q. 1, ar. 3, co) nos dice Tomás de Aquino, es decir, se dice «persona» sólo «en cuanto significa singular en las sustancias racionales» (*S. Th.*, I, 29, q. 1, co y 29, q. 3, ra. 2).

(3) K. WOJTYLA: *Persona y acción,* BAC, 1982, pág. 24: «La percepción de la trascendencia de la persona en la acción constituye, en cierta manera, la armazón principal de la experiencia..., es en la experiencia donde encontramos también las pruebas fundamentales que nos permiten afirmar que el hombre que actúa es una persona».

Fundación Speiro

En otras palabras: no existe la «dignidad de *la* persona», sino la «dignidad de *las* personas», que en lo social «todas» están situadas en igual plano de «dignidad» por serlo y no ser simples «cosas»: un equívoco que parece sin importancia, en este tema, trae funestas consecuencias pues desnaturaliza *a radice* todo el razonamiento sobre el mismo.

Lo cierto es que se dan dos modos de abordarlo: o se parte de un concepto *a priori* del hombre, una especulación más o menos racional, voluntarista o sentimental, como viene ocurriendo en el mundo moderno desde Descartes; o se parte de los hombres «reales», las «personas», como propone K. Wojtyla: los puntos de llegada distan aún más que los de partida, pues son caminos divergentes, ya que los problemas reales nacen de que el «deber ser» se funde en el orden de la Creación, la Ley Eterna establecida por Dios y que es el fundamento de la «ley natural»; o, por el contrario, el «deber ser» resulta del *a priori* que haya establecido el hombre y que se expresa en la «ley positiva».

En todo lo que sigue, estas dos formas de contemplar la realidad humana y de interpretarla, van a denominarse «trascendencia» o «inmanencia»: trascendencia significa que el hombre vive dentro de un orden-dado-por-Dios en la Creación, orden que la trasciende y que debe acatar. Inmanencia supone que el hombre «crea», construye, el orden en que vive: nada hay fuera o por encima del hombre, todo es «inmanente» a él y no acepta ninguna norma que le sea impuesta, pues es «autónomo», no «heterónomo». Esta versión inmanente se divide en dos ideologías: la que se basa en el mero «individuo» —que no «persona»— es la ideología «liberal»; y la que todo lo contempla desde el «hombre-especie», es la ideología «socialista». Ambas, oponiéndose entre sí, coinciden en proclamar la autonomía absoluta del hombre.

En esta opción fundamental entre la metafísica de la «trascendencia» y la de la «inmanencia», los «derechos humanos» serán aquellos que Dios en su Eterna Ley atribuye al hombre, o serán tantas versiones cuantas sea capaz de instrumentar la mente humana —ideologías—. Y lo mismo pasa con lo relacionado

Fundación Speiro

«con ello, la «libertad» y la sociedad «civil» que ha de administrar. Obviamente la opción de la Iglesia católica en su doctrina, tradicional o actual, es la opción trascendente. Y no puede ser de otro modo. El mundo moderno, desde Descartes, optó por la opción inmanente. Y lo grave, y particularmente decisivo en este tema, es que al referirse desde ambas perspectivas metafísicas a la misma realidad, las mismas palabras utilizadas no sólo tienen contenidos diferentes, sino antitéticos. Por ello es absolutamente preciso el determinar inequívocamente lo que se dice evitando toda calculada ambigüedad, sea conceptual, sea semántica, por lo que hay que señalar con precisión el campo de referencia y el alcance de las palabras en los temas efectados. Opino que buena parte de la confusión existente en el tema de la libertad religiosa se debe a una errónea metodología expositiva que lleva a la confusión.

En efecto: que el tema dice al marco teológico es innegable y en él es donde se han desarrollado comúnmente los diferentes trabajos habidos de una manera casi general, distinguiendo los diversos planes de la libertad de las personas en relación con las reclamaciones de la teología y la doctrina católica: plano moral, plano de la libertad psicológica, etc. Pero creo que *primo et per se* el tema de la libertad *civil* en materia de religión se encuadra en el marco de referencia de la filosofía social y sólo cuando se hayan depurado los conceptos en este marco y fijado el valor de las palabras, es cuando hay que ir como última y suprema instancia a lo teológico, sobre todo en relación con la realidad viva que son *las personas,* los hombres reales. Retengamos, pues, de esta introducción la relación constitutiva que se da entre el tema de la libertad religiosa y la problemática sociopolítica y, a la vez, de ésta con la consideración metafísica de que sea el hombre, si hablamos de los hombres reales o de un producto teórico, racionalizado, de un *a priori* construido por la mente humana.

Fundación Speiro

La *Dignitatis Humanae*: su gestación histórica.

La consideración de lo ocurrido en el desarrollo histórico del tema durante el Concilio Vaticano II confirma la conveniencia de esta forma de tratarlo. Es evidente que la pretensión de una nueva y distinta forma de tratar el tema de la libertad religiosa fundándose *ahora* en «la consideración de la dignidad humana», *antes* no tenida en cuenta en las formulaciones doctrinales desde Gregorio XVI hasta nuestros días, es un insulto implícito —e injusto— para quienes antes la formularon: no es admisible, al menos para los católicos, que en el Magisterio de la Iglesia no haya estado siempre presente, explícita e implícitamente, la condición del hombre como «imago Dei», fundamento de «su» dignidad única en el universo visible y, aún más, como redimido por Cristo. Tal vez el haber soportado esta falaz presentación fue el origen de la brecha por donde entró en la Iglesia el «humo de Satanás» que dijo muy gráficamente Pablo VI.

Disponemos de un testimonio fehaciente de cómo se desarrolló la gestación de la *D. H.* dado por uno de los padres conciliares que intervinieron en ella, Mgr. Juan Hervás, a la sazón obispo de Ciudad Real. No deja de sorprender como titula el párrafo 2 del capítulo I: «Las maniobras conciliares » (4) en que textualmente dice: «alguien insistirá que no se puede negar que hubo "maniobras" para que, en ciertos momentos, no se llegara a la votación definitiva de la Declaración» [26]. Y añade a continuación: «Yo creo que no hubo tal, sino un desarrollo lógico de los acontecimientos, al tratarse de una materia en sí difícil y muy grave por sus consecuencias; desarrollo natural, interpretado a veces con demasiado nerviosismo por algunos padres conciliares y deformado en otras ocasiones por cierta prensa mundial» *(ib.)*.

---

(4) JUAN HERVÁS: *La libertad religiosa,* Ediciones Palabra, 1966, páginas en paréntesis.

Fundación Speiro

Pero si no hubo maniobras en el sentido de pretender eliminarla del *corpus* conciliar, al menos para Mgr. Hervás, es difícil no admitir que las hubo en otra dirección, para imprimir en ella un determinado sentido, digamos... *liberal*. El mismo Mgr. Hervás, algo más adelante, dice que «la prisa que mostraban los redactores del Esquema para llegar a la definitiva votación del mismo, tratándose de una materia de tantísima importancia, me produjo una impresión extraña» [27]. Y, tan grande era la prisa que, como señala el padre Pérez Argós (5) «se desconoció totalmente, ilegítimamente, el derecho de un grupo de padres conciliares, que pidió —después de otros trámites— "exponer y defender en el aula conciliar, de manera completa y sistemática, otra forma de exponer y concebir esta materia". El reglamento del Concilio les daba perfecto derecho a ello, pero no se les hizo caso...» ¡Dios, que escribe derecho con renglones torcidos, fue el que lo permitió! Y lo permitió para bien de la Iglesia, que no necesariamente es el desarrollo inmediato ni la simple lectura directa, sino el destino providencial del devenir histórico. El cardenal Ratzinger (6) explica cómo en los concilios una cosa es lo que creyeron sus autores o contemporáneos y otra la que Dios les tenía reservado en el transcurso de la historia.

Mgr. Hervás, tras señalar que la *D. H.* sólo alcanza el rango de Declaración, añade: «Notemos que es la primera vez que la Iglesia católica reunida en Concilio usa este vocablo» [33]. ¿Por qué?: «La explicación de esta novedad nos parece clara. La Iglesia, con este documento, ha querido responder a la pregunta que le ha formulado el mundo moderno. Y, como el mundo moderno tiene un *lenguaje propio*, elaborado a lo largo de los años, al formular los derechos de la persona humana, la Iglesia le responde usando su propio lenguaje» [32]. Así, la respuesta de la comisión conciliar —relación 2.ª, pág. 3— dice que la expresión «libertad religiosa... tiene un sentido preciso en nuestro texto», y además —relación 1.ª, págs. 27-28— dice: «¿No se

(5) Cfr. BALTASAR PÉREZ ARGÓS, S. J.: *Verbo*, núm. 261-262, pág. 168.

(6) Cardenal J. RATZINGER: *Teoría de los principios teológicos*, Herder, 1985, epílogo, págs. 439 y sigs.

Fundación Speiro

debe admitir que "libertad religiosa" es una expresión que ha obtenido una significación moderna y bien definida en el actual vocabulario...? Usamos, por tanto, las palabras "libertad religiosa" en un acepción formal jurídica» (*op. cit.*, págs. 38-39).

Sin duda, la bien intencionada aceptación de Mgr. Hervás quiso «dulcificar» el hecho de que la «pregunta» sobre la libertad religiosa —la «moderna acepción formal y jurídica»— es una pregunta que se formuló históricamente desde la Revolución francesa, que da origen a lo que se entiende por «mundo moderno», pregunta que ha sido contestada muchas veces —y en el mismo sentido— como consta en la doctrina pontificia de los Papas habidos desde Gregorio XVI a Juan XXIII (7). De todas formas, el paso —justificado por la pastoral razón de hacerse entender en el mundo actual—, se dio. Y ello ha traído nuevos problemas que son los que el Papa ahora nos invita a resolver, pues, «quizá por su novedad no han sido comprendidos por algunos sectores de la Iglesia».

Ya en las mismas respuestas de la Comisión se indica el camino a seguir: hay que determinar el marco de referencia que tienen las palabras clave «libertad» y «religioso» en la cultura laica actual, advirtiendo que aquí «laico» no significa ni «anti» ni siquiera «a-religioso», sino, por oposición al lenguaje teológico clásico, muy preciso y elaborado, quiere expresarse la lengua coloquial actual. En este mundo actual hemos de señalar con Ratzinger (8) como «el punto central es que la cultura de hoy, en gran parte, se ha alejado del Evangelio en vez de dejarse penetrar por él. Vivimos en una cultura positivista y en cierto sentido materialista, al menos en lo que se refiere a la actitud frente

(7) El desarrollo coherente de la doctrina sobre la libertad —civil y religiosa— está dado, entre otros, en los siguientes documentos pontificios: Gregorio XVI, *Mirari Vos;* Pío IX, *Quanta cura, Syllabus;* León XIII, *Diuturnum illud, Nobilissima gallorun gens, Inmortale Dei, Libertas praestantissimum, Longinqua oceani;* San Pío X, *Notre charge apostolique;* Pío XI, *Quas primas;* Pío XII, *Con sempre, Benignitas et humanitas;* Juan XXIII, *Mater et Magistra.*

(8) *YA* del 16 de marzo de 1989, *apud* declaraciones al diario católico *Avvenire.*

Fundación Speiro

a la vida, en la que los problemas de la moral, del acceso a la fe, de la vida familiar, de las relaciones hombre-mujer, de la vida sacerdotal, de la enseñanza, son graves». Es por esto absolutamente necesaria la precisión en estos temas, pues, en caso de imprecisión o ambigüedad, es posible estar funcionando intelectualmente con las categorías constitutivas de la cultura de hoy, creyendo ingenuamente que aún pensamos en términos «católicos»: sería, pues, la «penetración» del mundo positivista en el cristianismo, en vez de penetrar el cristianismo en el mundo como era el pastoral deseo de los padres conciliares al adoptar el lenguaje actual en la *D. H.*

La cultura moderna: el "hecho religioso".

Empezaremos por qué significa «religioso» en este contexto inmanente, pues es el calificativo de la libertad sustantiva. Conviene decir que en la opción trascendencia o inmanencia, hay una parte de la especulación en que se dan coincidencia entre ambas metafísicas: es la «ontología», lo que es, que siempre es igual para unos y otros; la oposición surge al valorar esto *que es* en función de primeros principios antitéticos. Aquí veremos ambas posturas, en lo que coinciden y en lo que disienten. Lo religioso, en su consideración en la metafísica trascendente tradicional, no significa otra cosa que la «indigencia» de la criatura «personal» ante el Creador, su Creador. San Agustín lo dice de forma admirable: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y no descansaremos hasta que no descansemos en Ti» *(Confess.,* I, 1,1), pues Dios es para el hombre «intimior intimo», «más íntimo que su intimidad» *(Confess.,* III, 6).

En la cultura moderna, desde una postura diametralmente opuesta, absolutamente recionalista. I. Kant abordará el tema en una obra que tiene el significativo título de «La religión dentro de los límites de la razón», llevando la evidencia ontológica de la indigencia humana a una relación con el problema del mal: Kant sólo ve aquí, en la religión, una prolongación de la moral,

Fundación Speiro

de la «moral racional» que se funda en la autonomía del hombre que se da a sí mismo sus propias leyes de comportamiento —cfr. *Metafísica de las costumbres,* cap. II—, leamos: «Si la moral reconoce en la santidad de su ley un objeto de la mayor veneración, en el terreno de la religión concibe en la causa suprema que ratifica aquellas leyes, un objeto de *adoración*» (9), pues «la *fe religiosa pura* es, sin duda, la única capaz de fundar una Iglesia universal, pues se trata de una *mera fe racional* que se comunica con todos y los convence» [287], por lo que «no hay más que una religión (verdadera); pero puede haber varias clases de *creencias*. Cabe añadir que, en la diversidad de las iglesias, distintas unas de otras por sus diferentes credos, puede hallarse una y la misma religión verdadera» [292]. Aunque si a una Iglesia «que presente una creencia eclesiástica como universalmente obligatoria, se la llama *católica,* al paso que si rehúsa reconocer ese pretendido derecho..., se la denomina Iglesia *protestante:* un observador atento podrá encontrar ejemplos famosos de católicos protestantes y, a la inversa, otros no menos chocantes de protestantes católicos: los primeros han sido dados por hombres de mentalidad *amplia*..., frente a los cuales los otros contrastan... por su mentalidad *reducida*» [293].

Se ve claramente que Kant anticipa con exactitud —con palabras muy actuales— el tratamiento que hoy se da al «hecho religioso»: en realidad, Kant priva a la religión de toda trascendencia —que supondría una para él rechazable «heteronomía»— y la «comete» a los «límites de la razón» humana, «autónoma», que es la suprema norma.

En este contexto sólo lo «racional» es «esencial», común a todos los hombres y, por ende, objeto de los *derechos* y *deberes* humanos, públicos o privados. Para Kant, la «libertad», que es aquí el término clave, tiene dos modos de darse: un «uso público» y otro «uso privado». Adscribe el «uso público» de la libertad a la «autoridad social», a lo «teórico», reservando el «uso

(9) I. KANT: *Sobre Dios y la religión,* Zeus, 1972, pág. 28. Resto citas entre paréntesis.

Fundación Speiro

privado» de ella a la potestad, a la práctica del poder social. Leamos: «El uso público de la razón debe estar permitido a todo el mundo..., su "uso privado" se podrá limitar a menudo... Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado, el que puede hacer ese mismo personaje en su calidad de funcionario» (10). Y pone como ejemplo, precisamente, al «clérigo obligado a enseñar la doctrina y a predicar con arreglo al credo de la iglesia a que sirve, pues fue aceptado con esa condición. Pero como doctor tiene plena libertad y hasta el deber de comunicar al público sus ideas bien probadas e intencionadas acerca de las deficiencias que encuentra en aquel credo» [30]. Dejando a un lado lo que este planteamiento tiene de esquizofrénico y aun de irracional —¿no son los «alumnos» parte del «público»?—, conviene señalar que en el mismo sitio Kant no sólo propone una absoluta libertad de pensamiento, sino a la vez dice: «¡razonad todo lo que querais y sobre todo lo que querais, pero obedeced!» [37], es decir, supone en la práctica «de la razón» un absoluto sometimiento a la legislación positiva impuesta por los poderes políticos.

La endeble metafísica de la crítica kantiana que deja fuera de consideración lo que verdaderamente importa al hombre: Dios, el alma, el orden cósmico, hizo surgir otra filosofía mucho más elaborada —por ello más peligrosa— que constituye el otro eje de la cultura moderna: G. W. F. Hegel. Esta construirá una dialéctica capaz de dar razón del hombre, de la religión y del estado en sus mutuas relaciones. Todo ello dentro de un pantologismo que todo lo abarca, pues para él «todo lo real es racional y todo lo racional es real» —prólogo de la *Filosofía del Derecho*—. En este pantologismo no hay más que una y única razón: «No puede haber dos clases de espíritu ni tampoco una razón divina y una humana o un espíritu divino y uno humano absolutamente antitética» (11). Esta «racionalización» de Dios hace de la historia

(10) I. KANT: *Filosofía de la historia*, FCE, 1981, pág. 28.

(11) G. W. F. HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alianza, 1984, I, pág. 43.

Fundación Speiro

la suprema verdad y así la dialéctica historicista, que está en el fondo de la ideología progresiva actual, teológicamente sólo es una nueva forma de pelagianismo iluminista para explicar de un modo inmanente el ascenso racional del espíritu finito, el hombre, al Espíritu Absoluto, el «dios racionalista».

Las consecuencias «lógicas» de esto son tremendas en lo social, pues «el Estado es la voluntad divina como Espíritu presente» nos dice Hegel en su «Filosofía del Derecho» [§ 270], y de tal modo que «el Estado, las leyes, como los deberes alcanzan en esta relación para la conciencia su suprema verificación y obligatoriedad» *(ibid.)*, ya que, «si ahora la religión constituye el fundamento que contiene lo ético, y especialmente la naturaleza del Estado, como voluntad divina, es a la vez sólo un fundamento y aquí es donde ambos se separan» *(ibid.)*, quedando para la religión solamente la función cultural, pues es «la relación con lo absoluto en la forma de sentimiento, de la representación y de la fe; y en su núcleo omnicomprensivo, todo está solo como algo accidental y también evanescente» *(ibid.)*. Leído esto, dígase si no expresa exactamente lo que hoy muchos piensan sobre estos temas y, lo que es más grave, sin encontrar contradicción con su fe católica.

Esto nos remite a otro especular filosófico moderno, el fenomenológico. Aquí, señala J. Martín Velasco (12), como, «en su obra clásica sobre lo sagrado, resumió R. Otto la experiencia de lo numinoso en los términos conocidos de *mysterium tremendum et fascinans*», es decir, se refiere exactamente a lo mismo —y casi en los mismos términos— que dice Hegel sobre lo que está más allá del mero razonar, que es «evanescente» pero necesario para asegurar el comportamiento y la relación entre los hombres que tienen que someterse unos a otros siendo iguales en naturaleza, pero desiguales en su existencia. Todo este filo-

(12) J. Martín Velasco: «Introducción a la fenomenología de la religión», en *Cristiandad,* 1978, pág. 92; Allan Bloom: *El cierre de la mente moderna,* P. & J., 1989, pág. 57, señala cómo «al aumentar el respeto por lo *sagrado,* la verdadera religión y el conocimiento de la Biblia, ha disminuido».

Fundación Speiro

sofar que conforma la cultura moderna, como acabamos de ver en los dos goznes de su eje filosófico, la crítica kantiana y la dialéctica histórica hegeliana, está contenido, *in nuce,* en el inicial «cogito» cartesiano que inaugura la filosofía inmanente pasando de la prioridad del «ser» a la del «pensar» y «pensar humano». Con Decartes se abre una escisión entre «mi» pensamiento y todo lo exterior, entre la «res cogitans» y la «res extensa», con lo que la nueva filosofía es disyecta, divisora, separadora. Para cerrar la brecha que la acabaría destruyendo se intentan nuevas vías: la más importante es la de Spinoza, del «deus sive substantia sive natura», un panteísmo que iguala Dios a la Naturaleza y al Hombre. Spinoza es el primero que en su «Tratado teológico-político» intentará una absoluta secularización del discurrir humano y priva a la historia de cualquier fundamentación trascendente. Para él «tenemos que ver en qué sentido puede decirse que la ciudad está sometida a leyes y puede pecar» (13), pues en su universo humano desacralizado y racionalista, «el pecado sólo puede concebirse en un Estado, es decir, si se ha determinado por el derecho de ordenar que corresponde a la comunidad, cuáles son las cosas buenas y cuáles son las malas, y si nadie tiene derecho a hacer nada sin mediar *decreto* o *consentimiento común.* Porque el pecado consiste en hacer aquello que según la ley no se debe hacer o que la ley prohíbe» [331]: estamos, pues, no sólo ante un mero positivismo jurídico, sino ante un absoluto tatolitarismo en que ha desaparecido la libertad de las personas.

Recapitulando sobre estos cimientos de la cultura moderna en los temas clave —e interrelacionados, como vemos— de «religión» y «libertad» personal y civil, advertimos tres cosas: *a)* la constancia en los planteamientos: entre los textos de estos filósofos de los siglos XVII, XVIII y XIX y la actual presentación y y tratamiento de estos temas en la cultura actual en prensa, publicaciones, cursos y discursos, no hay diferencia. Ni siquiera en relación con los que pensando así lo proponen como el pensamiento católico; *b)* la polarización antropocéntrica de esta cul-

(13) BARUCH SPINOZA: *Obras Completas,* Acervo Cultural, 1977, tomo II, «Tratado político», pág. 343.

Fundación Speiro

tura pasa sucesivamente, pero sin interrupción, de lo religioso a lo moral y desde lo moral a lo social y político que acaban tomando la supremacía absoluta. Lo «numinoso» deviene esotérico, más próximo a la sensibilidad y la imaginación que a la razón y la voluntad que constituyen la «persona»; *c)* en esta «ab fall», esta «caída» inicialmente racionalista, la religión se degrada a mera religiosidad y así se invierte el fundamento: con Kelsen es la ley positiva la única válida como fundamento de la moral y la relación social, sea cual fuere el modo de su promulgación, ya totalitaria —«mediante decreto», dice Spinoza—, sea democrática —por «consentimiento común»—.

Sobre la libertad civil.

Tal es el título de un célebre ensayo de J. Stuart Mill que comienza así: «El objeto de este ensayo no es el llamado libre arbitrio, sino la libertad social o civil» (14) que es, justamente, el tema que estamos tratando: la libertad civil en materia de religión.

Hemos visto a dónde llevan los intelectualismos crítico y dialéctico como fundamentos en este tema. Y hemos visto que la no satisfactoria solución teórica, *a priori,* de los filósofos tuvo su realización práctica, histórica, en los sistemas totalitarios. Ahora veremos otro tratamiento del tema, poco o nada especulativo: partiendo del hecho de que los individuos humanos están «condenados a coexistir», la filosofía anglosajona buscó la solución en otros campos, sustituyó la ética por la psicología, lo que era quitar la centralidad especulativa al «bien» y pasarla a los «intereses»: con ello se trata de instrumentar en la práctica una conciliación de intereses individuales.

Había nacido, pues, una nueva ideología —que no filosofía—: el «pragmatismo» propio, la solución social del liberalismo, lo que no significaba otra cosa que sustituir al Hombre, al

(14) JOHN STUART MILL: *Sobre la libertad,* Alianza, 1984, pág. 55, resto entre paréntesis.

Fundación Speiro

colectivo racional, por los individuos en necesaria tensión entre ellos. El «pragmatismo», más que un «corpus» teórico es un conjunto de recetas en busca de equilibrios más o menos estables. El pensamiento liberal se resume así: «la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro propio camino, en tanto no privemos a los demás del suyo» [69] nos dice Stuart Mill en una simplificación tan brillante como falsa, pues el problema —los innumerables problemas— nace al «delimitar» cuál sea «mi bien» y cuál el de «los demás» en los casos de inevitables competencias propias de un universo limitado: esto origina el «bellum omnium contra omnes» (Hobbes).

Tal evidencia hace que otro pensador coetáneo, W. von Humboldt (15), ante la inevitable necesidad de intervención de los poderes políticos, estudie «los límites de la acción del Estado», aun partiendo del mismo concepto absoluto de la libertad —«la verdadera razón no puede desear para el hombre ningún otro estado que aquel en que no solamente cada individuo goce de la más absoluta libertad para desarrollarse por sí mismo» [55], dice, aunque finalmente tiene que admitir que «más intrincado... resulta el caso de las acciones que se refieren directa e inmediatamente a otros. Pues es obvio que, cuando lesionan algún derecho, el Estado debe reprimirlas y obligar al responsable de ellas a reparar el daño causado» [126], lo cual, forzosamente, implica una norma de justicia supraindividual como límite de las libertades personales.

Esto nos reconduce, otra vez, a la otra línea especulativa de la inmanencia, la colectivista, la del «Leviathan», a la cual compete *per se* el estatuir reglas sobre el comportamiento colectivo. Esta recurrencia, evidentemente no querida en el discurso liberal, a una ley *sobre todos* los individuos, contiene en sí algo más profundo: la «inmanencia» humana tiene un límite forzoso que es su naturaleza: estamos, pues, ante la «inmanencia ontológica» de las cosas, distinta de la metafísica que dice a los pri-

(15) W. VON HUMBOLDT: *Los límites de la acción del Estado*, Technos, 1988.

Fundación Speiro

meros principios —«ser» o «pensar»— y que se impone a todos. Por ello aquí hay una semejanza «formal» entre las reclamaciones de esta línea colectiva y las de los principios trascendentes, pues se trata de la misma *naturaleza* humana. Sólo que en la trascendencia ésta se considera ordenada por el Creador, mientras que en la inmanencia, liberal o socialista, es reducida a *sólo* el hombre. Las leyes sociales, en la trascendencia se fundamentan en un universo sacralizado y la ley natural se funda en la Ley Eterna de Dios; ahora, en la inmanencia, se trata de una sociedad desacralizada que sólo en su concepto del hombre —individuo o colectivo— va a fundar la ley positiva.

Frente al simplismo reduccionista de la libertad «liberal», Hegel opone que «la sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que éste tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y tenga conciencia de este extremo» (16). Hay que reconocer que es una gran definición de la libertad y de la dignidad humana. Desde luego muy superior al simplismo liberal. Pero no hay que olvidar que esta auténtica joya viene engastada en un panlogismo inmanente y racionalista según el cual solamente «en el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo ésta un medio de aquélla (descalificación de J. J. Rousseau, A. S.). Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, sólo dejara a cada uno un pequeño espacio para poder moverse (descalificación de Stuart Mill, A. S.). Al contrario, el derecho, la moralidad y

(16) G. W. F. HEGEL: «Lecciones de filosofía de la Historia Universal», en *Revista de Occidente*, 1974, pág. 68.

Fundación Speiro

el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad. El capricho del individuo no es libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares» (*ibid.*, 101).

En esta genial exposición del problema de la libertad civil, Hegel cubre todas las aporías liberales. Y lo hace con absoluta racionalidad, como exige la inmanencia. Los problemas, como antes vimos, ahora vienen de otra parte: la «razón» es un discurso según las leyes formales de la lógica expresadas en proposiciones, juicios y silogismos. Para esto, *per se*, es aplicable a cualquier fundamento, pues «en sí» no constituye fundamento alguno. Por ello, en la realidad histórica, muy racionalmente, por supuesto, se dieron los fenómenos totalitarios antes aludidos: en efecto, cuando la «sittlichkeit» o eticidad vigente como «espíritu del pueblo» es la «supremacía aria» o la «dictadura del proletariado», *lógicamente* llevan al «holocausto» o al «archipiélago Gulag». Y lo mismo pasa si se toma la dictadura de «la mitad más uno». Lo cual, aunque *formalmente* «parezca» lo mismo, no puede ocurrir cuando la moralidad u ortodoxia pública, la «sittlichkeit», se funda en el orden natural y éste, a su vez, toma como algo así querido por la Razón Divina que «trasciende» las *razones* humanas y, por ende, es para ellas obligatorio, no objeto de discusión, elección o pacto: a estas leyes «dadas» han de someterse tanto gobernantes cuanto gobernados, pues, como dijo Hincmaro de Reims a los príncipes de su tiempo, «no sereis juzgados por la ley sálica ni la gundovadia, sino por la ley de Dios».

Todo lo anterior es bien sabido y no hace aún muchos años formaba parte de un bagaje cultural medio. Hoy no ocurre esto: la cultura histórica y la historia de la cultura sufren ahora de un tratamiento muy superficial, frívolo, y así se admiten sin discusión muchos lugares comunes y tópicos —incluso a nivel universitario— que son históricamente falsos, pero que entran dentro de lo que Platón llamó la «sublime mentira», la mentira política, que permite funcionar como-si-fueren-ciertos, pragmáticamente, bajo la regla aurea de la «prohibición de hacer preguntas» (17).

(17) UGO SPIRITO-AUGUSTO DEL NOCE: *¿Ocaso o eclipse de los valo-*

Fundación Speiro

Todo esto obedece a una causa no gratuita: traer antiguos testimonios documentados, desmontaría, *ipso facto,* la pretendida «actualidad» de ciertas propuestas sociales que se presentan como síntesis superadoras de la anterior dialéctica de tesis y antítesis que antes se desechó y ahora, por la degradación social, es aceptada. Antítesis que normalmente, como vimos, por más que se pretenda como algo nuevo, suele venir expresada en los mismos términos que antes parecían inaceptables: ello da lugar a un nuevo tipo de juicio «pragmático», pues no se juzga en términos de «bueno» o «malo», sino de «retrasado», «oportuno» o «aún no maduro» cualquier proyecto o proposición de ética social: es la «moral de situación».

Con este resumen de la génesis de la cultura moderna se ven claras las enormes dificultades implícitas en los deseos de los redactores de la *D. H.*, ya que trataron de expresar un tema, *per se,* trascendente en las categorías lingüísticas y existenciales de una cultura fundada en la inmanencia metafísica. Esto explica los resultados que ha tenido una lectura inapropiada de la Declaración. De todas formas, hay algo que queda muy claro y, a la vez, es de suma importancia: sea cual fuere la metafísica fundante del juicio sobre la ontología de la libertad civil en materia de religión, aparece un nexo indestructible entre el hecho religioso —sea el que sea— y la realidad sociopolítica, en cualquier versión en que aparezca, operando lo que Hegel (18) llamó «astucia de la razón» o lo que, en la trascendencia, se llama «lógica de lo real», que siempre termina por imponerse a las especulaciones o voluntarismos humanos. No otra cosa es lo que señala T. Parsons (19) al decir: «El movimiento religioso, a causa de su relación con la integración general de los valores, pretende una jurisdicción total sobre las orientaciones de valor humanas, que tienen que estar de alguna manera integradas con los valo-

---

res tradicionales?, Unión Editorial, 1972, DEL NOCE, cap. 8: «La prohibición de hacer preguntas», págs. 143 y sigs.

(18) G. W. F. HEGEL: *Filosofía de la historia,* pág. 97.

(19) TALCOTT PARSONS: «El sistema social», en *Revista de Occidente,* 1966, pág. 178.

Fundación Speiro

res institucionalizados del Estado... Pero la segregación estructural (no separación, en el sentido norteamericano) de la Iglesia y el Estado, como fue en el catolicismo medieval, no es solución fácil ni simple». Por esto, más adelante, dice que aunque «en la primitiva cristiandad fue posible para San Pablo aconsejar a los cristianos que permanecieran en el estado en que habían sido llamados, porque los cristianos como tales no tenían ningún control sobre los asuntos más importantes de la sociedad... en la Edad Media, la Iglesia no pudo, sin embargo, evadirse de esos asuntos y fue un "poder" le gustase o no» *(ibid.,* 521).

Metafísica de la libertad.

Siendo la metafísica la ciencia del «ser», en general, en ella «todo remite a todo»: cualquier especulación metafísica legítima debe ser universal, tal como lo es el «ser», y no puede tener incoherencia con otras consideraciones metafísicas conexas, sean las que fueren. Así, pues, en la «metafísica de la libertad» hay que considerar, conjunta y simultáneamente, todos los aspectos: subjetivos y objetivos, personales y sociales, religiosos, culturales y civiles. Y ser capaz de tener validez cualquiera que fueran las circunstancias de tiempo, lugar y situación: en una palabra, su consideración debe ser «suprahistórica», atemporal y sin limitaciones de espacio.

El primer aspecto a considerar, en razón de su prioridad ontológica, es el «subjetivo», por ser propiamente «sujeto» la «persona humana» y, justamente, «en cuanto que significa el singular en las sustancias racionales», como vimos con Tomás de Aquino. Quiere ello decir que «cada» persona es «única e irrepetible», «valiosa por sí misma». Y es aquí donde radica la «dignidad» de la persona. Por ello, el aspecto «subjetivo» es prioritario en cualquier respecto del hombre, de los hombres y, principalmente, respecto de su «libertad», pues «ille homo proprie dicitur liber, qui no es alterius causa, sed est causa suipsius» *(In I Meth.* 3, 58), porque «radix libertatis est voluntas sicut subjectum» *(S. Th.,* I-II, q. 17, ar. 1, ra. 2) establece el Aquinate de acuerdo con la mejor tradición aristotélica.

Fundación Speiro

Ahora bien, la sola consideración «subjetiva», aunque sea raíz, no es suficiente porque no es aplicable a «un solo» hombre, sino a «todo hombre»: el «sujeto» que «es», ineludiblemente tiene una determinada «naturaleza» que determina «lo que» es y «cómo» es. El hombre es «animal racional» y, luego veremos, no «sólo» esto. Es decir, no sólo es «sujeto» existente, sino además es «genérico» y «específico» y cada «sujeto» ni agota la «especie» humana ni el «género» animal: la «razón» es lo que especifica al «animal hombre» como «hombre», es decir, como «sujeto». El «género» proporciona la materia —«genus fluit a materia, quamvis non sit materia» (*In I Sent.*, ds. 25, q. 1, ar. 1, ra. 2 y ds. 26, q. 1, ar. 1, ra. 5) dice Tomás de Aquino—; el espíritu, el «alma racional», la «forma» que lo determina no sólo como hombre, sino como «aquel hombre», como «persona humana», no sólo «persona» —«substancia espiritual individual» (Boecio)— sino «humana», es decir, individual, en «aquel» cuerpo y sujeta a las reclamaciones de éste: el alma humana es una «sustancia incompleta» que precisa para operar de «su» cuerpo, para el que fue creada en el momento de la concepción», «quod quidem non dicit propter hoc, quod homo sit solus intellectus, sed quia id, quod est in homine principalius, est intellectus, unit; intellectus est id, quod est principale in homini et quod utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tamquam organis» (*In III Sent.*, ds. 29, q. 1, ar. 7, ra. 4). Pero, al ser en «cada» hombre el alma la «forma» de «su» cuerpo, Tomás de Aquino nos precisa que esta es creada «según la pureza y nobleza de aquel cuerpo» (*In I Sent.*, ds. 8, q. 5, ar. 2, ra. 6), lo que quiere decir que «todas» las almas son igualmente «almas»; pero «cada» alma es distinta, única, irrepetible, al ser «determinada» por «su» cuerpo.

Esta dualidad cuerpo-alma opera dúplicemente en el «marco de la libertad»: el cuerpo está estrictamente sometido a la «ley de necesidad» de lo material, a los límites y leyes del universo material. El espíritu, por el contrario, goza de la «ley de la libertad», pero no de modo absoluto, porque, en su «facere», en su operar «ad extra» ha de someterse a las leyes de la natura-

Fundación Speiro

leza y a esta «se la domina obedeciéndola», nos dijo Bacon —*Novum Organum,* I, 3—. Además, está limitado por la «responsabilidad», la necesidad de tener que solidarizarse ineluctablemente con las «consecuencias» físicas o morales de «sus» actos, incluso los de su «agere» meramente intencional, «ad intra», como son los actos morales. Esto es porque el hombre está sometido, lo quiera reconocer o no, al orden-del-ser-creado, pues él no es «creador», sino «criatura»: «Este "sujeto personal" es, también, "una criatura": en su existencia y esencia depende del Creador, según el Génesis "el árbol de la ciencia del bien y del mal" debía expresar y constantemente recordar al hombre el "límite" insuperable para un ser creado» *(D. et V.,* 36) nos dice Juan Pablo II para recordarnos la diferencia entre el uso legítimo y el ilegítimo de la libertad «creada».

En el «uso de su voluntad» el hombre tiene que contar forzosamente con los «otros» hombres con los que convive en amor o en competencia, incluso con odio, pero todos «sujetos» de igual naturaleza y, por ende, de la misma dignidad. El aspecto más primario de la convivencia visible es la familia, en donde se dan las relaciones de procreación y cuidado de la prole hasta que el hombre es autosuficiente física y moralmente. Pero, desde este mínimo existencial, de mera perentoriedad, se articulan en la relación humana complejas estructuras que, sobrepasando lo físico y aun la moral individual, llegan a la moral social, pues «los» hombres están en «co-acción» unos respecto a otros, recíproca e inevitablemente: en lo físico forzado por la naturaleza de las cosas diversamente limitadas, pues, como señala Santo Tomás, «a diferencia de los espirituales, los bienes materiales no pueden pertenecer íntegra y simultáneamente más que a uno» (cfr. *S. Th.,* III, q. 23, a. 1, ra. 3, y I-II, q. 25, a. 4, ra. 2), lo cual pone a los hombres en mutua competencia para alcanzarlos y, por ende, debe ser regulada la libertad económica. En lo moral, en el amplio panorama de la biografía personal, se empieza por la trasmisión del lenguaje y la educación en un determinado contexto sociohistórico limitante: es decir, que aunque por su naturaleza espiritual el intelecto humano está abierto a

Fundación Speiro

infinitas posibilidades, es «sucesivo», no «infinito en acto» (*In I Sent.*, ds. 43, q. 1, ar. 2, ra. 4), como es el Intelecto Divino en su eterno «nunc stans». Además, cada intelecto humano depende de su «personal» capacidad determinada por «la nobleza y pureza de su cuerpo»: la libertad espiritual del hombre está así condicionada por el espacio y el tiempo, por la historia, siendo el hombre, como dijo Ortega, «él y sus circunstancias».

Persona: "intelecto" y "voluntad".

Otro tipo de limitación de la libertad espiritual humana, dentro de sus infinitas posibilidades, son las leyes de la razón, la lógica y los primeros principios: el conocimiento humano que empieza en los sentidos corporales es asumido por el alma, que así «se hace todas las cosas» —Aristóteles, *De Anima*, III, B, 20—, pero no sin reglas: «la ciencia progresa por la sucesión temporal, lo que no sólo ocurre por la imperfección inventiva, sino también por la importancia de aprehender, pues no se puede captar al principio todo» (*In III Sent.*, q. 2, ar, ra. 2), y ello es porque «la razón siempre dice a cierto oscurecimiento de la naturaleza intelectual creada, como dice Isaac Alfarabi, pues "la razón nace en la sombra de la inteligencia". Como es patente la realidad no ofrece inmediatamente su verdad, sino que se llega a ésta discurriendo por inquisición» (*In I Sent.*, ds. 25, q. 1, ar. 1, ra. 4), por lo que «en la ciencia las conclusiones son causadas desde aquello que según el acto de la razón llevan la determinación a las conclusiones que se resuelvan en los primeros principios evidentes... Por ello, la certeza que está en la ciencia y el intelecto, se dice que es por la misma evidencia por la que las cosas son ciertas» (*In III Sent.*, ds. 23, q. 2, ar. 2, co), teniendo en cuenta que «la certeza no es otra cosa que la determinación del intelecto a lo uno», ha dicho el Aquinate inmediatamente antes.

Todo este elaborado proceso del que aquí sólo damos una apretada síntesis, no significa otra cosa sino que todos los hom-

Fundación Speiro

bres tienen por naturaleza una única «ley del conocer», la *lógica* del conocimiento, pero que tiene su versión particular en cada uno, pues el que *opere igual* en todos no significa que *sea igual* en ellos, por la dependencia que tiene de las variadas circunstancias materiales e históricas, sino que la igual ley del conocer humano es la que posibilita la interrelación humana entre «sujetos» diferentes cuyas almas «no se individuan sino por el cuerpo..., y la razón de esto es que toda perfección es infundida a la materia según su capacidad de recibirla y la naturaleza del alma es así infundida en diversos cuerpos con diferente nobleza y pureza: por eso en cada cuerpo se dará un ser determinado según la medida del mismo» (*In I Sent.*, ds. 8, q. 5, ar. 2, ra. 6): dentro de la igual naturaleza humana unos serán más inteligentes y otros menos. Y también influye su biografía y su estadio histórico —cultura—, de modo que los hombres sabrán más o menos, unas u otras cosas, dependiendo de la educación y medio cultural en que viven. Asimismo, otra dependencia del tiempo es la edad de la persona que poco a poco va desarrollando el «uso de la razón» o, *per accidens,* puede estar impedido de ella por defecto físico. O ser muy limitado por defecto de la educación.

Todo esto dice directamente al tema de la libertad que aquí nos interesa, pues no es más que una «capacidad» del sujeto, de la persona humana, afectando tanto a los aspectos individuales cuanto a los sociales.

Además del intelecto, la otra facultad propia de la «persona» es la voluntad, estando ambas co-implicadas en la libertad. Es evidente que en los hombres, la voluntad es tan variada como la inteligencia: hay voluntades fuertes y débiles, tenaces y veleidosas, duraderas y efímeras, prontas o remisas, etc. Estas diferencias, al menos en parte, son debidas a la biografía, a la educación de los «hábitos» y en parte al soporte psicosomático de cada persona, a su temperamento y fondo endotímico (20).

Para Tomás de Aquino, ambas facultades se relizan en los ac-

(20) Sobre el tema, cfr. PHILIP LERSCH: *La estructura de la personalidad,* Scientia, 1971. Ver, especialmente, «El fondo vital», págs. 77-98, y «El fondo endotímico», págs. 99 y sigs.

Fundación Speiro

tos humanos, pero con un orden, pues «entre todas las partes del hombre, el entendimiento es el motor superior, ya que mueve al apetito proporcionándole su objeto: el apetito intelectivo que es la voluntad mueve a los epetitos sensitivos —irascible y concupiscible— y el apetito sensitivo, una vez que consiente la voluntad mueve al cuerpo» *(C. G.,* III, 25). En esta gradación cognoscitiva desde lo más inferior —los sentidos— a lo superior —el intelecto—, a la voluntad siempre se le ofrece como «motivo» el bien en sus tres modos: bien «honesto» o en-sí; bien «útil» o instrumental y bien «deleitable» o gratificante de la sensibilidad. Lo cierto es que toda decisión o movimiento de la voluntad es para la consecución del bien: incluso el mal se quiere «sub specie boni» (cfr. *In I Sent.,* ds. 46, q. 1, ar. 2, ra. 2), no se quiere nunca el mal por sí mismo, como «mal», sino porque bajo algún aspecto aparece como bueno; lo mismo que en el bien «nada prohíbe ser simplemente bueno, pero bajo algún aspecto, malo» *(De Malo,* 16, 2c), para «algo» o para «alguien» o en «alguna» circunstancia.

Lo cierto es que la voluntad sola no explica el acto, sino sólo el placer del mismo, pues «la delectación se nos presenta como algo que se desea por sí, y no en orden a otra cosa, pues es necio preguntar a alguien por qué quiere deleitarse» *(C. G.,* III, 26), por lo que no basta para la perfección del acto el mero «deseo», aunque en el mismo deseo de conocer empieza cronológicamente el conocimiento: «Es imperfecto sólo apetecer, y este acto de apetecer precede a la cognición perfecta de algo que se adquiere con el conocimiento... Y es otro acto de la perfecta voluntad, en el cual la voluntad se aquieta y complace en la cosa ya poseída, y así la voluntad de saber es seguida desde el conocimiento perfecto» *(In I Sent.,* ds. 6, ex.), lo cual explica que si «inteligimos lo que queremos» *(ib.)* es porque «queremos lo que inteligimos» según ese doble acto, primero imperfecto, luego perfeccionado.

La aplicación de la inteligencia a la perfección del acto libre es algo exigido, desde la más simple complacencia de la voluntad, porque «la felicidad auténtica no se diferencia de la falsa

Fundación Speiro

según el acto de la voluntad..., por ello, el averiguar si lo que se propone como sumo bien lo es en realidad o no, depende del entendimiento» *(C. G.,* III, 26). Y ocurre esto porque «la voluntad considerada como deseo no es lo característico de la naturaleza intelectual» *(ibid.),* por lo que «los seres que carecen en absoluto de conocimiento sólo tienen inclinación natural, y los que tienen conocimiento sensitivo sólo tienen apetito sensitivo» *(ibid.).* como ocurre en los animales y algunas plantas.

Actos humanos: acto voluntario y acto libre.

Esta larga exposición de las operaciones humanas —Tomás de Aquino distingue entre las operaciones «del» hombre y las que se dan «en el» hombre (cfr. *S. Th.,* I-II, q. 1, ar. 1, co.)— es absolutamente precisa para abordar el tema esencial de la libertad como condición propísima de la persona, tema en el que no se pueden andar con prisas ni simplificaciones que, finalmente, se pagan a precio muy alto, como ha ocurrido con la *D. H.*

En primer lugar, en esta metafísica del «acto» y la «potencia», «libertad» no es «indeterminación», como lo es en el pensamiento habitual hoy, que sólo es *potencia* de la libertad. Y tampoco es «libertas indiferentiae», como en Suárez (21), que, en la línea de Scotto da prevalencia a la voluntad sobre el entendimiento, contrariamente a lo que hemos visto en el «intelectualismo» tomista, en el que la voluntad está siempre «determinada» por el bien y es el intelecto el que discirne sobre la clase de bien de que se trata en cada caso para que lo aprehenda la voluntad, pa-

(21) F. SUÁREZ: *Disputaciones metafísicas,* Gredos, 1961, III, página 359 —dice—: «La indiferencia del juicio es raíz de la libertad..., pero no es la libertad formal misma... sino que se dice indiferente objetivamente..., pues propone un objeto de tal modo indiferente que no arrastra por necesidad a la voluntad» (doc. XIX, sec. IV, 4). Más adelante dice: «La libertad requiere una facultad activa indiferente para obrar y para no obrar» *(ib.,* párr. 8, pág. 362) y aún sigue: «para el uso libre, es necesario que... parmenezca íntegra la expresada indiferencia y aquella como doble potestad» (párr. 11, pág. 364).

Fundación Speiro

sando así del mero acto voluntario al ya «libre». La voluntad, por su parte, en el acto imperfecto —respecto a la libertad— del conocer, puede detenerse, no seguir hasta la cognición perfecta y elegir el bien inmediato, útil o deleitable, y no el sumo bien en-sí, honesto: es decir, elegir «mal», elegir «el mal». Lo cual también puede hacerlo por ignorancia no culpable, involuntaria, que impide pasar del conocer impefecto al perfecto, como ocurre siempre en la mala elección, porque en nosotros los «hábitos» —vicios o virtudes— influyen en el uso de la voluntad, «y esta se relaciona con ambos opuestos» (*C. G.*, IV, 70). Pero, nótese aquí, que para el Aquinate, no con indiferencia hacia ellos, sino que siempre está determinada por aquello que se le ofrece como «bien» en el marco previamente determinado por ella misma —voluntad consciente o habitual— o predeterminado por las circunstancias y, entre éstas, los hábitos educativos que ocupan un lugar preferencial en el uso de la voluntad. Suárez, sin duda con la mejor intención de oponerse al «severo arbitrio» luterano, constituye a la voluntad como pura indeterminación, con lo que involuntariamente destruye cualquier orden imperativo de la acción humana, volviéndola a-lógica o, incluso, ilógica: sería, en su determinación, función del mero deseo de satisfacción inmediata, disolviendo así el «acto libre» en el «acto voluntario» y, más allá de sus presupuestos, en el actual conductismo de los «reflejos condicionados».

Francisco de Vitoria estudia este tema en la Relección *De usu rationis,* sobre el uso de la razón, moviéndose en un marco estrictamente tomista, el del «libre arbitrio». En efecto, ante la variada realidad posible de la acción humana, «la forma mediante la cual obra voluntariamente un agente no está determinada, pues la voluntad obra mediante una forma aprehendida por el entendimiento, porque el bien aprehendido mueve como objeto a la voluntad; y el entendimiento no tiene una sola forma determinada del efecto, puesto que por su naturaleza abarca multitud de formas. Y, según esto, la voluntad puede producir los más variados efectos» (*C. G.*, III, 73). En este marco tomista, Vitoria empieza señalando la diferencia entre el «acto voluntario»

Fundación Speiro

y el propiamente «libre», diferencia sustancial que hoy generalmente se ignora igualándolos en el lenguaje común. Para Vitoria, los actos humanos que exceden los meramente vegetativos —respirar, digerir, etc.— y las respuestas automáticas —reflejos condicionados— con que el instinto animal defiende el cuerpo, son siempre «actos voluntarios», pues el hombre no tiene otro instrumento para actuar que la voluntad, ya que «la voluntad mueve el cuerpo» como antes vimos. En prueba de esto aduce que «no es lo mismo tener libre albedrío o uso de razón que ejercitar actos de entendimiento o *voluntad*... (como) se confirma en los niños y en los que sueñan... Los dementes, los niños y los que sueñan hacen a veces actos sensibles, suficientes en los despiertos y sanos para producir un acto intelectual y *volitivo;* luego éstos pueden darse en los dementes, pues el que no tengan uso de razón se debe a la disposición de sus sentidos» (22). Más adelante insiste que «no parece que sea lo mismo tener libre albedrío, o uso de razón, que poder obrar y no obrar... El hombre hace muchos actos que puede muy bien hacer o no hacer, aun no teniendo libre albedrío o uso de razón..., porque la voluntad, formalmente y por naturaleza es libre, ya que las potencias racionales dicen relación a cosas opuestas, y en ellas nada hay que coarte a la voluntad... Esto es manifiesto porque los dementes, alguna vez, pueden obrar sin ser movidos por la pasión y un hombre sano puede tenerla tan fuerte como un demente, un niño o el que sueña» [316].

Para Tomás de Aquino, el libre albedrío del que habla Vitoria «es lo que no puede ser impedido. Pues en las negaciones no se admite el más y el menos, luego tampoco en el libre albedrío» (*In II Sents.*, ds. 7, q. 3, ar. 2, ex.) y así hay o no hay libre albedrío, pero no mayor o menor libre albedrío en cuanto al uso de la voluntad. Pero el libre albedrío no es sólo «voluntad», sino que «el libre arbitrio comprende a la voluntad y a la

(22) F. DE VITORIA: *Relecciones teológicas,* edición crítica del padre Getino, Madrid, 1935, tomo III, pág. 315. Un exhaustivo tratamiento de este tema en J. RAMÍREZ: *De Actibus Humanis,* tomo IV, «Opera Omnia», C. S. I. C., Madrid, 1972.

Fundación Speiro

razón, por lo que es dicho de ambas facultades» (*In II Sent.*, ds. 24, q. 1, ar. 2, co.), siendo, pues, una «voluntad racional». Por eso, precisamente, por su «determinación racional», es por lo que lo que «a la razón de libre arbitrio no pertenece estar algo indeterminado respecto al bien y al mal, pues el bien es el objeto de la voluntad. Y si al mal tiende por algún defecto, es porque lo aprehende como bien, pues no es la voluntad o elección, sino como bien o como apariencia de bien» (*In II Sent.*, ds. 25, q. 1, ar. 1, ra. 2). En otras palabras: lo que el entendimiento conoce como «verdad», lo propone a la voluntad como «bien» y la «libertad» está, justamente, en seguir esta elección. Y, como antes se dice, el «no querer conocer» la Verdad y el Bien absolutos y quedarse en «verdades» y «bienes» relativos es lo que explica el «mal uso» de la libertad, con el que también hay que contar. Así puede aplicarse el verso de Antonio Machado: «La Verdad es la que importa, y ven conmigo a buscarla; la tuya, guárdatela».

Vitoria, en su Relección, se centra en el tema del «uso de la razón» que, para él, es simplemente el «uso de la libertad» determinada, «en acto», frente al mero «uso de la voluntad» operativa, pues el componente «racional», el que determina la voluntad como «libre arbitrio»: «Esta facultad —el «libre arbitrio»— no puede existir sin la razón y la voluntad» (*op. cit.*, pág. 318), ya que «de las dos cosas necesarias para el libre arbitrio la segunda no puede existir sin la primera, pero dada la primera, se pone la segunda... En los niños y en los dementes, en los cuales no hay ningún cambio o diferencia por parte de la voluntad, como ya se ha dicho, sino que por estar imposibilitado el entendimiento para deliberar o aconsejar, no tiene la voluntad poder para elegir o no elegir... Si el entendimiento se halla en estas condiciones, la voluntad obra natural y necesariamente» [319], siendo atraída y determinada por el bien inmediato, sea honesto, útil o simplemente deleitable: en cualquier caso la elección es «irresponsable», «voluntaria», pero no «libre».

Tras esto Vitoria pasa a estudiar el importantísimo tema de la educación de la voluntad, los «hábitos» que determinan el uso

Fundación Speiro

de la libertad. En este punto pasamos de la libertad «personal» a su consideración «social». En efecto, es un misterio que se enraiza en el destino eterno del hombre, el buen o mal uso de la libertad por las personas. Y vemos cómo la libertad del espíritu está determinada en la «persona humana» por el cuerpo aquél del que el espíritu, el «alma», es «forma»: cuando «propter defectu corporis» no funciona el órgano corporal de la «razón», que es el cerebro, el destino eterno de los «inocentes» bautizados, insertos en la vida de la gracia, es gozar de la Verdad y el Bien increados al liberarse su alma de las ataduras corporales que luego, ya indemnes, se incorporaran a ella. Esto es, en último extremo, el aspecto más importante del ser personal, siendo la eterna salvación o condenación algo personal e intransferible y no social como ya advirtió San Agustín —cfr. *La Ciudad de Dios,* XIX, 17 y 26; XXIII, 6.2—. Pero el hombre, en cuanto ser temporal e histórico, comporta su dimensión social. Esta, en el marco que estamos trazando del «uso de la libertad» no viene tanto de la condición de persona «singular» sino de que esta es, además de «substancia individual» de «naturaleza racional», según la clásica definición de Boecio —«De duabus naturae in persona Christi»—, y al ser tanto la «razón» cuanto los contenidos intelectuales algo universal, es justamente por aquí por donde se realiza el paso de los singular «personal» de cada hombre a los universal, social, de *todos* los hombres. Y al ser éstos temporales en su biografía e históricos, el alma que al nacer está «tamquam tábula rasa ut nihil scriptum est» —Aristóteles, *De Anima,* III, 4, B 430a— va adquiriendo los conceptos por la educación que, junto con el fondo endotímico antes aludido, conforma la «personalidad» de cada persona.

Vitoria, pues, pasa a estudiar el importantísimo tema de la educación de la voluntad por los «hábitos»: «La educación, la doctrina y la instrucción influyen mucho en que uno llegue al uso de la razón..., primero llegará al uso de razón el que viva entre hombres cultos que entre ignorantes» [322]. En este condicionante social del uso de razón hace una observación que se refiere directamente a nuestro tema de la libertad religiosa.

Fundación Speiro

Dice: «pues los ignorantes y los de extraviadas costumbres, como son los herejes, no tienen medios suficientes para discurrir y juzgar lo que deben hacer y lo que deben evitar» [323], es decir, tiene un muy reducido marco social para el uso de su razón o «uso de la libertad» por los condicionantes sociohistóricos en que están insertos, sea por insuficiencia, sea por la falsedad de sus presupuestos.

Límites ontológicos de la libertad: categorías limitantes del "marco de la libertad".

Para un agnóstico, pero pensador serio y profundo, Nicolai Hartmann, «la libertad es la autarquía en la dependencia, la independencia en la dependencia. Por eso sólo puede tener libertad lo categorialmente más débil frente a lo más fuerte, y no a la inversa» (23). Es decir, ontológicamente el hombre no goza de absoluta libertad, pues en él viene limitada por la «ley de la fuerza» de su naturaleza «dada». Comentando la posición de Hartmann en el esencial tema de la libertad, A. Fernández (24) señala que «una dificultad que debemos aceptar como afirmación dolorosa, es que "la libertad humana no es en modo alguno absoluta". Y esto no tanto por el hecho de que no todas las voluntades son libres, cuanto "por algo mucho más profundo: porque las voluntades que disfrutan de libertad sólo en parte son libres, aunque otra cosa parezca afirmar la soberbia pretensión de la conciencia de autodeterminación del hombre"... Pero Hartmann afirma, con razón, que esto no es una "debilidad" de la teoría sobre la libertad, sino más bien una afirmación lograda que responde a la realidad: "Si la teoría probase una libertad absoluta de la voluntad, probaría algo falso, y lo que prueba demasiado no

(23) N. HARTMANN: *Ontología,* FCE, 1959, tomo III, pág. 596.

(24) A. FERNÁNDEZ: *Filosofía de la libertad,* Confederación Cajas de Ahorro, 1975, dos tomos, el segundo totalmente dedicado a bibliografía sobre este tema. La cita es pág. 161. Las citas que trae de Hartmann —entrecomilladas en el texto— son de la «Ethik» de éste, edición, Berlín, 1949, págs. 801 y sigs.

Fundación Speiro

prueba nada"... Lo que propiamente es y responde al fenómeno del hecho de la libertad de la voluntad humana es, efectivamente, esto: "que en medio de muchas determinaciones heterónomas de la voluntad puede darse, y de hecho se da, una autonomía, lo cual es suficiente para afirmar la autodeterminación de la voluntad y fundamentar la responsabilidad, la imputación y la culpa..., y también para afirmar que el hombre es un portador de valores y contravalores... El defecto está, por lo tanto, no en la teoría de la libertad, cuanto en la imperfección de la misma libertad del hombre ("in der unvollkommenheit menslicher Freiheit selbs") y, en último extremo, en la radical imperfección del hombre como ser moral" (*Apud* Etnik)». En esta larga cita que A. Fernández trae de N. Hartmann, se ve la misma raíz del problema de los límites de la libertad humana: también en este terreno el hombre es indigente, no absoluto, en otras palabras, la libertad del hombre tiene «límites».

Es ahora cuando vamos a ver cuáles sean esos límites, el ineludible «marco» de la libertad, tanto personal cuanto social. Si nos representamos el campo del «uso de la libertad» real del hombre como «enmarcado» —«limitado»— por las categorías que constituyen al hombre como «persona», se ve claramente como en su más extrema radicalidad, éstas no son otras que el entendimiento para captar las situaciones y la voluntad para obrar en consecuencia con la pretensión del bien: es lo que Tomás de Aquino y la «philosophia perennis» —en esto seguida por la filosofía moderna— llama «libre arbitrio», que distingue a las «personas» de los demás seres, vivos o cosas inorgánicas. Así, el «campo» de la libertad en su «extensión» posible, ontológicamente estará «enmarcado» por el conocimiento que se tenga de los temas propuestos y por la indeterminación de la voluntad como «potencia» del acto libre que se siga. Es obvio que una predeterminación de la voluntad limita o impide la libertad «en acto», sea material —imposibilidad física de actuar, «ley de la fuerza»—, sea espiritual —«coacción» psicológica o moral—. Del mismo modo, en el acto voluntario aún no determinado, el límite que le distingue del acto «libre» está, como vimos con

Fundación Speiro

Vitoria, en el «conocimiento» que sobre él se tenga: más allá de lo conocido, está sólo lo «aleatorio»; es decir, la acción, cuando no se conocen las causas y efectos, es aleatoria, al azar y la libertad, respecto a ella, terminó al elegir —libremente— ese azar: lo que luego resulte, para bien o para mal, no tiene que ver con la libertad, por más que las consecuencias del azar *libremente* elegido —felices o nefastas— tienen que ser asumidas forzosamente con la responsabilidad derivada de las mismas.

Si los actos humanos —excluidos los vegetativos y reflejos— los unificamos como «actos voluntarios», sólo queda como diferencial de ellos respecto a los «actos libres» el grado del conocimiento que así determinará el «marco de la libertad» de un modo ontológico, es decir, aplicable tanto a la libertad personal cuanto a la social. Este grado de conocimiento se descompone en la «cantidad» de saberes y la «calidad» de ellos: se pueden saber muchas cosas, pero imperfectamente; o pocas, pero con perfección. Y también muchas y muy perfectamente. Entendiendo aquí por «perfectamente» el conocimiento «verdadero», la igualdad de la cosa «en el entendimiento» y la «verdad de la cosa», es decir, la igualdad entre la verdad ontológica» y la «verdad óntica».

Una importantísima consecuencia que de esto sale respecto al «marco de la libertad», es la diferencia, antes señalada, de los aspectos «subjetivo» y «objetivo» de la libertad, aquí expresada como aspectos «objetivo» —óntico— y «subjetivo» —ontológico— de la cantidad y calidad de conocimientos. Y también es evidente que, en una colisión entre lo objetivo y lo subjetivo, nunca podrá prevalecer como valor de la libertad lo aleatorio frente a la verdad conocida. El aspecto objetivo del saber, como marco objetivo de la libertad, dice en primer lugar al saber «genérico», universal y necesario, que se desdobla en múltiples saberes «específicos». El saber subjetivo es el «personal», que versa en cada hombre sobre los saberes «específicos» —«calidad» del saber— o el «genérico» —«cantidad» de saberes— que cada uno posea. En este terreno del saber científico, universal y necesario, «lo uno no se opone a lo múltiple, sino a la división, y la multitud tampoco excluye la unidad; lo que excluye es la di-

Fundación Speiro

visión de cada cosa en sus componentes» *(S. Th.,* I, q. 30, ar. 3, co.) dice Santo Tomás. Y, en el aspecto dinámico de la construcción y destrucción del saber, lo más importante no es tanto la «división» cuanto la capacidad «divisoria», la aparición de nuevas diferencias genéricas o específicas que componen la unidad. Es evidente la importancia de esto cuando está referido no sólo a la unidad del saber, o «sabiduría», sino a la unidad o división del marco de la libertad.

II

> «Desde hace casi dos mil años, la Iglesia profesa y proclama invariablemente la verdad de que la Creación del mundo visible e invisible es obra de Dios... La Iglesia explica y profundiza esta verdad, utilizando la filosofía del ser y la defiende de las deformaciones que surgen, de vez en cuando, en la historia del pensamiento humano».
>
> (Juan Pablo II, *Audiencia general* del 29-I-1986)

La minuciosa elucidación de la metafísica de la libertad era necesaria para asentar inobjetablemente algo muy simple: el marco objetivo de los saberes sociales es el que determina y contiene el concepto de «bien común» respecto a cualquier sociedad de «personas». Aristóteles es el primero que señala que «toda comunidad está constituida en vista de algún bien» —*Política,* I, 1, B 1252a—. Cicerón precisa que «toda ciudad, que es el establecimiento de un pueblo, toda república... debe regirse, para poder perdurar, por un gobierno. Este debe servir siempre y ante ante todo a aquella causa que lo es también de la formación de la ciudad» *(República,* I, Ziegler, 26, 41-42), es decir, el gobierno ha de preservar el «bien común». San Agustín, recordando a Cicerón, da una primera definición de «pueblo»: «Cicerón define el pueblo diciendo que es una sociedad fundada sobre derechos reconocidos y sobre la comunidad de intereses» *(De Civit.,* XIX, 21). Más adelante mejora esta primera definición: «El pueblo es el conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados» *(De Civit.,* XIX, 24).

Fundación Speiro

La diferencia entre ambas definiciones del mismo objeto, «el pueblo», responde a una visión «personal» (Agustín) o meramente utilitaria, individual (Cicerón): se pasa de un enfoque inmanente —la utilidad— a otro trascendente —el amor—. Esta segunda definición incluye a la primera —también se *ama* lo *útil*— pero no al revés, pues hay amores «sacrificantes», inútiles o antiútiles.

El tipo de sociedad producido por esta doble consideración del vínculo fundante del pueblo es, también, doble: *a)* El pueblo fundado en el «amor común» tiene un vínculo «orgánico», funcionalmente estructurado por las diferentes posiciones de los elementos constitutivos, los hombres, de unos respecto a otros, pues el «amor» opera por «proximidad», por el «amor al prójimo», al «próximo». Es, pues, «subsidiario». *b)* El pueblo cuyo vínculo es el «interés» común se regula por una norma «mecánica». Su meta máxima es conseguir un «equilibrio» entre los diferentes «intereses», un equilibrio que, en último extremo, es resultado mecánico de la composición de las fuerzas sociales en presencia: «lo único que cuenta entonces son los intereses y conflictos entre intereses» (25). Esta diferencia entre el concepto orgánico y el mecánico de la sociedad es referida a la forma de «poder» por P. Sorokin, quien establece como, de las tres formas posibles, la «familística», la «contractual» y la «compulsiva», la primera es la natural en las sociedades orgánicas y las otras dos son modos mecánicos que sólo varían en su drasticidad (26). Por ello, el equilibrio como resultado de la composición de fuerzas sociales precisa de una normativa legal en su uso: para el pensamiento liberal anglosajón, rige la norma según la cual la libertad de cada uno llega hasta donde lleguen las libertades de los demás: «la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad es evitar que perjudique a los de-

(25) F. INCIARTE: *El reto del positivismo lógico,* Rialp, 1974, página 160.

(26) Cfr. P. SOROKIN: *Sociedad, cultura y personalidad,* Aguilar, 1969, págs. 154 y sigs.

Fundación Speiro

más» (27), dijo J. Stuart Mill. Claro que, ahora, el problema reside en determinar «donde» empiezan y acaban los derechos de los «demás» habiendo eliminado el vínculo objetivo como norma ajustadora y ha sido sustituido por la composición «subjetiva» (28), lo cual hizo decir a Hegel que «es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitan su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, sólo dejara un pequeño espacio para moverse» (29), como antes vimos.

El problema, se tome como regla el «común amor», se tome el «común interés», obliga a superar el aspecto «subjetivo» de la libertad personal e ir al aspecto «objetivo» de ella para establecerla como libertad social. No otra cosa es lo que los sociólogos llaman «social integrativo» en relación con los «egos integrativos» (30), el obligado paso de la libertad subjetiva o «libre arbitrio» que ha de ser normada por la «libertad objetiva» o norma moral: lo que se llama «ortodoxia pública» (31) en la literatura anglosajona y «sittlichkeit» por Hegel y en el ámbito cultural germánico.

Se ve claro como, en esta línea especuativa, el problema consiste en cuál sea la extensión del «marco de la libertad» y, por otro lado, los contenidos de él. Si se plantea en términos de conocimiento verdadero hay que tomar como parámetros, tal como antes se dijo, la «cantidad» de saberes y, por otro lado, la «calidad» de ellos. Así puede conocerse y evaluarse el contenido de lo que, en cada caso, en cada tipo de sociedad o «pueblo», se

---

(27) E. GILSON: *El realismo metódico,* Rialp, 1974, pág. 136, dice: «Es claro que para un átomo social como el individuo de Hobbes, el derecho a la naturaleza no es otra cosa que la libertad de emplear todos los medios que le parezcan buenos para asegurar su propio fin». La cita de Stuart Mill en *op. cit.,* pág. 65.

(28) Cfr. TALCOTT PARSONS: *El sistema social,* págs. 538 y sigs.

(29) G. W. F. HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la historia,* página 101.

(30) T. PARSONS: *El sistema social,* pág. 67.

(31) Cfr. WILLMORE KENDALL y F. WILHEMSEN: *Cicero and the politics of public orthodoxy,* Eunsa, 1965.

Fundación Speiro

considere lo que es el «bien común», constitutivo de la «auctoritas» o saber socialmente reconocido (32).

Esto lleva implícita nuestra tesis —por otro lado compartida desde posiciones opuestas, como vimos al principio— de que el problema de la libertad civil en materia de religión, antes que teológico, es «primo et per se», metodológicamente al menos, un problema de filosofía social y, por ende, referido al conocimiento racional de la realidad creada o «revelación por la Creación» a que se refiere el Papa en la cita de la entradilla de esta segunda parte de este trabajo. Al hablar de la «auctoritas» estamos hablando del poder político y social como «protectores» de la sociedad, del pueblo «a ellos encomendados», en términos de la liturgia de la Iglesia, y cuya obligación es evitar la «anomia» social —Dunkheim—, el «cisma en el alma» —Toynbee—, pues, como ya vio Hegel, «el Estado tiene con la Religión un principio común» (33), ya que, efectivamente, no puede concebirse un pueblo en que Estado y Religión estén divorciados —menos aún, opuestos— sus valores morales, T. Parsons (34), recordemos, nos dijo, que «el movimiento religioso, a causa de su relación con la integración general de los valores, pretende una jurisdicción total sobre las orientaciones de valor humanas, que tiene que estar de alguna manera integrada con los valores institucionalizados del Estado... Sin embargo, algunos de estos movimientos —en su ética religiosa— han repudiado el uso de la fuerza o, más ampliamente, las relaciones con el poder», tal como vemos es una opinión hoy frecuente, incluso entre católicos. Ello no ha impedido finalmente que, aunque «en la primitiva cristiandad fue posible para San Pablo aconsejar simplemente que se permaneciera en el estado en que había sido uno llamado, por-

(32) Cfr. A. D'Ors: *Verbo*, núm. 235, págs. 667 y sig.; *Ensayos de teoría política*, Eunsa, págs. 85 y 115.

(33) G. W. F. Hegel: *Filosofía de la historia*, pág. 113.

(34) Talcott Parsons: *El sistema social*, pág. 178. Ver sobre el tema el cap. 5, párr. 4: *Religión e integración de valores*, págs. 176 y sigs., y cap. 8, párr. 3: *Las ciencias no empíricas y el sistema social*, págs. 354-388.

Fundación Speiro

que los cristianos como tales no tenían ningún control sobre los asuntos públicos más importantes de la sociedad, en la Edad Media, la Iglesia no pudo, sin embargo, evadirse de esos asuntos y fue un "poder", le gustase o no» *(ibid.,* 521). Y en este terreno hay que señalar que así como los *intereses* son siempre «pactables», los *bienes* sólo son «ordenables»; y los superiores, lo que hacen referencia al mismo Bien-en-si, son «irrenunciables».

Estamos, pues, tocando ya el mismo núcleo de la ontología social a que hace referencia la *D. H.* que, no olvidemos, tiene como subtítulo «el derecho de la persona y de las comunidades a la *libertad social y civil* en materia religiosa», es decir, aunque tiene como meta un problema teológico, el tema es *per se* perteneciente a la filosofía social y, por ende, ha de ser elucidado por las categorías de ésta.

"Marcos de libertad" y "campos de saber".

Dijimos que la «libertad» se corresponde de igual modo con lo «objetivo» y lo «subjetivo», lo «personal» y lo «social» y hay que articularlo todo en una unidad coherente al filosofar sobre estos temas; o *estos aspectos* del único tema. Así, en modo alguno pueden ser contrarias o contradictorias las reclamaciones de ambas parejas de aspectos, al menos de un modo absoluto, aunque *ad casum* si no contrarias, puedan aparecer a veces como contrarias. Y no hay otro marco especulativo legítimo que cumpla esta condición que el construido en base al uso de la razón y el conocimiento sobre el común denominador de todo acto humano que es la voluntad. Con este presupuesto vimos que la «altura» del «marco de la libertad» depende del número de «campos» de conocimiento que se tengan en cuenta. Así, teóricamente, puede existir el caso extremo que en el contenido del «bien común», de la ortodoxia pública, sólo sean relevantes los conocimientos positivos, los empíricamente comparables y, mejor aún, matematizables, que se consideran la única verdad socialmente reconocida. Y, eso si, en estos terrenos tal sociedad alcanza gran

Fundación Speiro

perfección, una gran «latitud» cognoscitiva. Sería, vgr., el caso de Suecia. Otros tipos de eticidad o «bien común» social pueden admitir, por *encima* del positivismo empírico, otros «campos» del saber social, como las ciencias humanas —literatura, historia, arte, etc.— como componentes valiosos del mismo e inspiradores de su regulación político-social: sería el caso común de las sociedades liberales históricas.

Pero aún hay otro escalón: aquellas sociedades cuyo concepto del bien común construye un marco de libertad con el componente prioritario de los saberes metaempíricos y suprahistóricos, el «componente religioso», generalmente fundado en la revelación, por lo menos en las tres «religiones del libro» Misna, Biblia con el Nuevo Testamento y Corán, en nuestra área civilizada, además de las religiones orientales desde la India. Esta inclusión del componente religioso como fundamento de la ortodoxia pública se ve aquí con independencia de cual sea el contenido de la revelación, sino sólo como hecho constitutivo sociohistórico objeto de la filosofía social.

Ahora bien, hay que señalar que la inclusión de la revelación divina en el campo de los saberes humanos, personales o sociales, no es igual a la de los demás saberes, pues reclama y obliga de modo ineludible. Esto produce dos efectos: *a)* El saber revelado es, *per se,* un saber prioritario como se dice antes, es decir, es regulador de todos los otros saberes. En lo social el saber revelado informa el «espíritu de las leyes» sociales, establece prioridades no sólo sociales, sino también económicas en la aplicación de los recursos. Incluso es, desde su propio ámbito, regulador del saber científico: queda claro lo que aquí quiere decirse nada más nombrar algo sobre lo que habrá que volver: el problema de la bioética en sus implicaciones morales, jurídicas, sociales y económicas. *b)* El otro efecto es, en sentido opuesto, lo que representa para los creyentes el que el saber de salvación no sea considerado como relevante en la organización civil. Es obvio que en este caso se crea una tensión en la persona que es, a la vez, ciudadano civil y creyente religioso, tensión esquizofrénica en la que una de sus «personalidades» se ve compelida

Fundación Speiro

por algo que la otra faceta de su único ser, la «personalidad» laica y civil en el mejor de los casos, no es afectada, y, en el peor de ellos, es obligada a obrar contra sus conciencia religiosa en su vida de relación social.

También en este modelo de marco de libertad, comprensivo del saber religioso además de los positivos y cultural-históricos, que constituye el modelo de la sociedad occidental pre-revolucionaria, es decir, el modelo tradicional, puede darse el caso de que aunque la *altura* del marco de la libertad ha sido incrementada con lo religioso, su amplitud sea muy deficiente, tal como ocurre hoy, vgr., con el fundamentalismo del Irán de Jomeini, que en los dos primeros escalones, sobre todo en el del saber de las ciencias categoriales, está a niveles muy primarios en lo cultural y lo técnico, produciendo, por ende, un reducido marco de la libertad.

Desde aquí pasamos a la parte más conflictiva de este tema: la «comparación» entre los diferentes marcos —personales o sociales— de libertad. Ante todo hay que advertir que la construcción que se propone muy esquemáticamente no es *cuantitativa:* es difícil, pero no imposible, el cuantificar los diferentes campos de conocimiento. Pero aquí no es necesario: basta señalar que siempre que se tengan los mismos criterios evaluativos de los diferentes saberes, los marcos que resulten serán coherentes, es decir, comparables. Otra cosa que hay que recordar es que no se trata, al establecer el marco de la libertad, de ver el *número* de los contenidos, o sea, cuantas cosas pueden hacerse o están vetadas en un marco de la libertad para así compararla con otro. No, recordando lo que aquí se considera es la ontología del acto libre frente al meramente voluntario, no se trata tanto de las cosas posibles que se ofrecen en un determinado marco a la voluntad para que se determine, cuanto de que esta determinación sea consciente y *racional,* no aleatoria: es aquí *libre* aquel acto *voluntario* del que se pueden *dar razones* de él; y, naturalmente, que se pueda comparar el diferente valor de «verdad» que tengan las razones aducidas. El saber positivo de las ciencias categoriales y formales es fácilmente verificable o falseable; o

Fundación Speiro

no tan fácilmente, pero en modo alguno imposible. No ocurre lo mismo con la Historia: así como los hechos históricos comprobados son los mismos para todos, no ocurre lo mismo con su interpretación, que depende de algo metahistórico, el que funda los criterios de valor. Así, no es lo mismo la valoración de la Historia comprobada desde una perspectiva materialista que desde otra religiosa. Y algo así ocurre con las ciencias humanas, sociología, antropología, incluso economía, cuya valoración viene determinada no sólo por lo religioso, sino también por lo ideológico, como señaló K. Manheim (35). Más grave aún es la valoración religiosa, pues en las religiones de fundamento revelado cada una se considera la legítima, la Revelación y las otras sólo pseudorevelaciones, con mayor o menor contenido de verdad y de falsedad. Aquí el enfrentamiento opone los aspectos subjetivos y personales con los objetivos y sociales, pues se puede estimar, incluso amar a la persona y odiar, como falsedad perniciosa, la religión de ésta, pues, como dice J. Stuart Mill (36), «el *odium theologicum* en un devoto sincero es uno de los casos más inequívocos de sentimiento moral»: las creencias religiosas sinceras son, por su propia naturaleza, no pactables y el irenismo no es otra cosa que la extinción de la fe.

Es obvio que el carácter absoluto del saber religioso como saber de salvación revelado es, como antes se dice, determinante y no determinado. Por ello es un arduo problema intelectual la comparación valorativa entre diversos credos religiosos. Sin embargo, es algo visible, comparable y, por supuesto, comparable, el resultado histórico y social de la influencia de los diferentes credos religiosos. Los hechos, como se dice antes, se interpretan siempre desde alguna perspectiva, no habiendo en esto un pretendido neutralismo, pues, como señala el empirista Hempel (37),

---

(35) Cfr. K. MANHEIM: *Ideología y utopía,* FCE, 1987, especialmente, II, 4, «Objetividad y parcialidad».

(36) JOHN STUART MILL: *Sobre la libertad,* pág. 63.

(37) CARL G. HEMPEL: *Filosofía de la ciencia natural,* Alianza, 1973, pág. 29. Y R. S. HARTMANN: *El conocimiento del Bien,* FCE, 1965, página 55, dice: «No puede crearse una *teoría* a partir de las muestras de un

Fundación Speiro

«los *hechos* o hallazgos empíricos, por tanto, sólo se pueden cualificar como lógicamente relevantes o irrelevantes por referencia a una hipótesis dada, y no por referencia a un problema dado». Pero, no obstante, lo patente de algunos hechos y la innegable relevancia que han tenido para la humanidad, permite establecer una valoración de los diferentes credos religiosos en función de su coherencia con los avances culturales y científicos y como fertilizadores de las civilizaciones. Y en este sentido es innegable la posición prevalente del cristianismo y la civilización cristiana respecto a otros credos y civilizaciones subsiguientes. Y, dentro del universo cristiano la diferencia y permanencia moral del área católica respecto a otras áreas cristianas en relación con las ideologías modernas y sus trágicas consecuencias. De todas formas, lo que aquí interesa es señalar la superioridad explicativa, en términos de saber, de el marco de libertad que incluye el saber religioso —el que sea— frente a los reduccionismos positivistas.

Conciliación entre diferentes marcos de libertad.

En esta filosofía de los marcos de la libertad hay algo obvio: objetivamente, un marco grande de la libertad puede contener a uno pequeño, pero no al contrario. Es decir, cuanto más grande sea el marco objetivo de la libertad, más libertad «real» hay, tanto en el uso privado cuanto en el uso público o civil de ella: así como la ignorancia, vgr., de un idioma limita la libertad de expresión lingüística y de información frente al mayor marco que gozan los políglotas, y esto nadie lo puede negar, igual ocurre en otros campos de saber, personal o social. Y, aun dentro del conocimiento de cada idioma, la libertad expresiva y de información, se «ensancha», es más amplia, cuanto mayor es el conocimiento de la lengua frente a los de vocabulario restringido. Del mismo modo una sociedad «culta» respecto al verdadero conocimiento religioso, cultural y técnico-científico, tiene un mayor

fenómeno. El muestreo es sólo un paso en el proceso..., cuya significación está en razón inversa del carácter del sistema o hipótesis a verificar».

Fundación Speiro

marco de la libertad frente a otras en que alguno —o todos— de estos componentes sea ignorado o mal conocidos o erróneos.

Sobre esta consideración de los marcos de la libertad hemos de aplicar los conceptos de libertad «objetiva» y «subjetiva» que determinan tanto la libertad personal cuanto la civil. Obviamente entre ambos aspectos, subjetivo y objetivo, se dan teóricamente infinitas combinaciones: hombres letrados en sociedades iliteratas; también lo contrario, hombres incultos en sociedades muy culturizadas. Y, por supuesto, hombres y sociedades en los que los conocimientos religiosos, científicos y culturales están repartidos como marcos de saber, personal o civil, de muy diferentes modos. Lo cual quiere decir que todo esto es fuente potencial de conflictos diversos: una persona con un amplio marco objetivo de conocimiento forzosamente estará en tensión en medio de una sociedad objetivamente inculta, es decir, con un pequeño marco objetivo de libertad: son personas incomprendidas socialmente porque en «algo» —empírico, cultural, metaempírico, etc.— «saben más» que en entorno social en que viven. Incluido aquí lo religioso: una persona muy cultivada religiosamente, pero sin grandes saberes técnicos, es incomprendida en una sociedad tecnificada y utilitarista que «ignora» lo religioso.

Y también se da el caso contrario: personas con pequeños marcos de saberes válidos se encontrarán extraños y ajenos en sociedades muy culturizadas, serán «marginados sociales». Y esto es válido para todos los campos del saber, los empíricos, culturales y religiosos: los incultos «no comprenderán» ciertas normas sociales que para ellos son meras «imposiciones» del poder social. Es importante notar que lo que aquí se dice de los dos extremos, las «personas» y la «sociedad civil», se dice *mutatis mutandi* de las comunidades intermedias, naturales y artificiales, que como conjunto «orgánico» constituyen el «pueblo» y, por ende, de lo que unos y otros entienden por «bien común».

Es, pues, necesario fijar alguna norma de actuación que coordine en un orden pacífico el «totum» social ante el inevitable pluralismo: esta norma no es otra que el antes aludido «principio de subsidiariedad», según el cual las comunidades interme-

Fundación Speiro

dias definen su marco de libertad «ad intra», pero dentro de un marco general social «ad extra» al que compete el «bien común» civil aceptado en la ortodoxia pública como «auctoritas», sea ésta más o menos verdadera, lo cual es otro problema. Y esto es particularmente delicado respecto al componente religioso de los saberes sociales: por un lado, por «definir una integración total de los valores», como hemos visto con Parsons, «ad intra» y «ad extra» y con una exigencia superior a la mera norma civil que sobrepasa el «principio de subsidiariedad», pues «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» *(Hechos,* 4, 18), que son los sujetos del marco subsidiario. Esto conlleva que, cuando el marco de libertad de una persona o comunidad es mayor, por su componente objetivo de saber religioso, que el de la sociedad civil en que vive, estas personas y comunidades están abocados, por sus exigencias proselitistas, de «extender la buena nueva» de que son portadores, a ser «misioneros» —«con misión» impuesta a su conciencia— y, en casos extremos, a ser «cruzados» o «mártires». Es patente la importancia que para valorar esta situación tiene el valor «objetivo» de ambos marcos de libertad, el personal y el civil, teniendo en cuenta que esta también está, en último extremo, referido a sujetos «personales» que lo aceptan como «socialmente reconocido», como «autoritas» reguladora de la «potestas» social o poder civil: Aquí, precisamente, hay que recordar que con independencia de las valoraciones subjetivas de las personas, «objetivamente» el mayor marco de libertad y de saber puede «contener» a los menores, pero no al contrario, aunque desde las perspectivas subjetivas no se vea esto. Por ello, aunque «formalmente» la *imposición* última del marco civil sobre los marcos subsidiarios pueda parecer la misma, no lo es «objetivamente» cuando el marco civil de la ortodoxia pública es objetivamente mayor que aquéllos, más reductivos por erróneos en temas graves, determinantes en algo que verdaderamente y en último extremo dice a la comprensión de lo que defiene al «todos» los hombres como «personas», es decir, al concepto «objetivo» de la libertad.

Pero, por otro lado, el «fiel», además de sus creencias reli-

Fundación Speiro

giosas es, a la vez, «ciudadano» de la «ciudad terrena» y, por ende, sometido a las autoridades civiles de ésta por un Designio superior que está implícito en cualquier clase de fe religiosa. Por ello, en el campo de sus competencias, ha de obedecer a las autoridades civiles. Tomás de Aquino es tajante frente a los que sostienen que la «libertad» que nos alcanzó de la Redención de Cristo exime a los cristianos de someterse al marco de la libertad civil: en su comentario al capítulo XIII de la Epístola a los Romanos dice: «La liberación de Cristo es espiritual, del pecado y de la muerte eterna. Y así conviene que mientras vivamos en carne mortal, nos sometamos a las autoridades civiles». Establece, pues, firmemente un «marco» de la libertad civil como autónomo ontológicamente de la consideración religiosa, tal como —después lo veremos— hace el Concilio Vaticano II. Y lo establece como algo querido por el mismo Dios al crear al hombre como ser social y dentro de un orden jerárquico que, respondiendo al orden-del-ser, es lo que establece el principio de subsidiariedad. Leamos: «No conviene que a toda potestad, por más que esté fundada por Dios, se la obedezca siempre, sino solamente está obligada la debida obediencia en aquello para lo que por Dios ha sido instituida, y de este modo sólo es para esto la prelación de la potestad. Se dice, "desprecia la potestad pequeña temiendo la mayor", por lo que se debe obedecer antes la potestad mayor que la menor. Pero veremos que esto es falso, pues en unas cosas hemos de obedecer a uno antes que a otro, y en otras al contrario, como vgr., en algo hay que obedecer al padre antes que al capitán, pero en otros casos antes al capitán que al padre, como se dice en *IX Ethic;* de lo que se sigue que el mismo puede ser mayor o menor según el caso. Además, por más que el arzobispo sea de mayor potestad que el obispo, en ciertas cosas más deben obedecer al obispo sus fieles que no al arzobispo...» (*In II Sent.*, ds. 44, q. 2, ar. 3, ex.).

En esta soberbia exposición del funcionamiento del poder subsidiario, lo mismo que de las relaciones entre poderes —religioso, natural, civil o militar—, Tomás de Aquino sólo está señalando cómo cada ámbito tiene la necesidad de defender su na-

Fundación Speiro

turaleza contra la destrucción de la misma por la anomia social que se seguirá de la confusión de ámbitos de poder. No habla, pues, de la mayor o menor jerarquía de estos poderes, sino de su adecuación a la naturaleza de la sociedad según Dios ha querido crearla y que exige un orden de sumisión.

La "ley natural" y los marcos de libertad: las personas y la sociedad civil.

Ahora bien: someterse..., ¿a quién y en qué? Esto nos lleva a intentar definir, con el Aquinate, un «marco mínimo», pero «objetivo», del «uso de la libertad civil», autónomo en su propio ámbito: este marco es la «ley natural», la que rige la naturaleza social del hombre y que, veremos que sólo en cierto sentido, es independiente de las creencias religiosas.

Vaya por delante que el tema ni es fácil ni es claro. Y no lo es porque aun no negando la existencia de una «ley natural», ésta tomará uno u otro contenido y orden de factores según el *a priori* antropológico con que se aborde (38). Y este *a priori* antropológico está, a su vez, condicionado por las doctrinas y aun las ideologías y, en último extremo, por el fundamento metafísico en que se base. Y, como vimos, hay una disyuntiva metafísica radical y mutuamente excluyente entre la trascendencia de orden-del-ser creado, expresada en la «filosofía del ser» de que habla el Papa en la «entradilla» de esta segunda parte, y la inmanencia del orden del pensar humano que pretende reducir la realidad a la razón humana a la que iguala a la Razón Divina.

Pero la razón, como dijo ese gran lógico que fue Raimundo Lulio, es «el entender peregrino, *sicut est de logico*» (39), una cadena de juicios y silogismos que se pueden «colgar» de cualquier «gancho». En los términos de Hempel, antes citado, necesitan partir de alguna hipótesis previa para tener valor explicativo.

(38) Cfr. VICTORINO RODRÍGUEZ: «La declaración de los derechos del hombre», en *Verbo*, núm. 271-272, 1989.

(39) R. LULL: *Opera latina parisiensia*, CSIC, 1967, «Ars Mystica», 126,2.

Fundación Speiro

Y ahora aparece la diferencia entre el proyecto social fundado en la metafísica de la trascendencia y el fundado en la inmanencia en cuanto *explicación verdadera* de la realidad y, por ello, fundamento del marco de libertad. En efecto, desde la trascendencia del orden-del-ser-creado no sólo es explicable la verdad, toda la verdad, por su fundamento en la Verdad primera; y el bien como ajuste o desajuste respecto al deber-ser que marca el orden-del-ser, sino que por este mismo orden aparece justificado el orden subsidiario y la limitación legítima de los diferentes ámbitos de poder civil o religioso. Pero nada de esto se da en base a la inmanencia metafísica. Al no haber un orden-del-ser-dado de modo universal y necesario, sino el fundamento está en el «cógito», en el pensar humano forzosamente aparecerán diversas opciones, todas ellas igualmente válidas frente a las otras. Ahora, como «por la pretensión totalitaria que la ideología muestra respecto a la filosofía, entonces no cabe caracterizarla sino como una metafísica secularizada» (40), se produce como consecuencia necesaria de la escisión original cartesiana, tantos fundamentos cuanto ideologías operen: aparecen lo que Hartmann llama los «ismos» (41), es decir, la subordinación de todas las categorías implicadas a una que se toma como central dando lugar a cadenas lógicas no sólo diferentes, sino opuestas dentro de la misma inmanencia. Así, el orden natural será uno desde el «materi*alismo*» y otro desde el «idea*lismo*»; el orden social opondrá el «individu*alismo*» liberal al «socia*lismo*», etc. Para evitar, o tratar de evitar, la anarquía intelectual —preludio de la real— que esto supone, K. Jaspers (42) ha señalado como en un primer momento se «absolutiza lo limitado» —que es el objeto del «cogito» humano—, apareciendo los grandes temas que se dicen aceptados por todos: libertad, igualdad, fraternidad, justicia social, desarrollo, educación, sanidad, etc. Todos estos y otros parecidos

(40) RUDOLPH BERLANGER: *Las ideologías, signo de nuestro tiempo,* Atlántida, 5, pág. 482.

(41) NICOLAI HARTMANN: *Ontología,* III, pág. 96.

(42) KARL JASPERS: *Psicología de las concepciones del mundo,* Gredos, 1967, págs. 420 y 421.

Fundación Speiro

temas que aparecen en todas las ideologías son, en sí, altamente estimables por todos los hombres, pero... los problemas estallan en cuanto se quiere concretar «qué» significan en la práctica real y, por ende, limitada, lo que quiere decir que en cualquier alternativa, tomar una decisión es negar a las otras, el «omnis determinatio est negatio» de Spinoza. Y, como esto representa el fracaso de algunos frente al triunfo de otros, para los que pierden, señala Jaspers, no se niega el «valor» sino el «portador del valor», los que lo ejecutan desde su particular punto de vista y con ello se enciende una hoguera de mutuas denuncias y odios: hay que «buscar al culpable» del mal funcionamiento.

La escisión fundamental del pensamiento inmanente se muestra también en la labilidad que adolece al pasar de lo abstracto universal a lo concreto particular. Así se dan dos hechos, uno semántico, otro social, que determinan la relación entre los hombres que viven bajo la metafísica de la inmanencia. Para entenderse los hombres no basta, en el tema de los valores, que la misma palabra exprese un determinado contenido conceptual, sino que este, aun siendo aceptado por los interlocutores, cosa que no siempre ocurre, debe estar en el mismo orden-de-valores. Así, cuando en el diálogo social la misma palabra expresa el mismo contenido de valor, pero los interlocutores lo colocan en distinto lugar de «su» particular orden de valores, el diálogo se imposibilita, pues los interlocutores están refiriéndose a cosas distintas. Y esto no es más que la expresión lingüística de una realidad de la relación social: véase, vgr., la actual dialéctica social sobre temas como «vida humana» y «libertad individual» de la mujer en el tema del aborto; o la dialéctica de la libertad científica y la moral social que implican los temas bioéticos. Se ve aquí que según sean los fundamentos metafísicos de que se parta en la cadena de razonamientos, el orden natural es entendido no sólo distinta, sino contradictoriamente, y esta contradicción vendrá plasmada en el orden civil y jurídico que define el marco civil de la libertad, cuya defensa, como decía Cicerón, es primordial competencia del gobierno sean cualesfueren los fundamentos metafísicos de la ortodoxia pública.

Fundación Speiro

Razón y fe: libertad social y verdad.

La anterior dialéctica, presente en diferentes planos de la actualidad, nos pone ante las exactas dimensiones sociales del problema: ¿Qué relación hay entre la verdad subjetiva y la verdad social? Y, más en el fondo: ¿Qué relación hay entre la verdad social y la verdad objetiva? Es evidente que estas preguntas sobre el valor de la «verdad» se trascriben en preguntas sobre los «marcos de libertad» y no son otra cosa que el desarrollo de la máxima evangélica que dice que «la verdad os hará libres» (*Jn.* VIII, 32): Es la verdad la norma superior que ha de juzgar las competencias inevitables entre los diversos marcos de libertad, desde el individual, pasando por los comunitarios, hasta el civil de la sociedad política del Estado. Y esto nos reconduce, a través del mecanismo que Hegel llamó «astucia de la razón», al planteamiento básico del orden-del-ser, como ha demostrado K. J. Arrow, precisamente con el desarrollo en ecuaciones de lógica formal de la «paradoja de Condorcet», pues cuando se dan diferentes órdenes-de-valores individuales es imposible reducirlos a un compuesto orden-de-valor social que, en último extremo, «debe ser impuesto o dictatorial» (43): para que el intento sea, al menos, soportable a los hombres, hay que volver al orden del ser de la naturaleza, cuya evidencia y exigencia no puede, finalmente, eludirse con especulaciones ideológicas.

Ahora bien, aunque se admite un orden natural que funda la libertad objetiva, no significa que éste sea subjetivamente aceptado por todos. La razón es que el más bajo grado de la verdad es la «certeza» o «igualdad del pensamiento con lo *pensado*», que no otra cosa es la «determinación del intelecto a lo uno» que dijo Santo Tomás, y «tanto mayor es la certeza cuanto mayor sea la causa de la determinación» (*In III Sent.*, ds. 23, q. 2, ar. 2, co.); en otras palabras, la «certeza subjetiva» no es sólo tocante a la razón, sino también a los sentidos y a la voluntad. Por ello

(43) KENNETH J. ARROW: *Social Choice and individual values*, Yale, U. P., pág. 59.

Fundación Speiro

puede uno engañarse, estar completamente *cierto* de algo que, en último extremo desconoce, que no es la verdad objetiva, pero cuyo pensamiento se ha determinado a uno completamente. Por eso Heidegger, que señala que Descartes buscaba la certeza, no la verdad, dice: «Los conceptos críticos de la verdad, que desde Descartes parten de la verdad como certeza, sólo son variaciones de la determinación de la verdad como algo correcto» (44), lo que, en realidad significa lo que «aparece» como algo «correcto» ante el sujeto, lo cual no significa que ni óntica, ni siquiera ontológicamente, «sea» la verdad, sino que que la voluntad se ha adherido a la «certeza» de aquello.

Y con esto subimos un nuevo escalón en el problema del conocimiento, lo que vale decir que entramos en un nuevo componente de la «altura» del marco de la libertad: el conocimiento metaempírico y aun metarracional —no anti-racional— que es el conocimiento por la fe. Para el Aquinate, «se dice propiamente presente aquello cuya esencia está presente al intelecto o al sentido. Y, como esto produce la visión, dice Agustín que "vemos con la presencia, pero creemos con la ausencia", por lo que la fe se asimila por el oído, pues se refiere a cosas ausentes» (*In III Sent.*, ds. 24, q .1, ar. 2c, ra. 4), es un «creer a un testigo» (45) y, en el caso de la Revelación, es creer a «Deo Revelante», que no puede engañarse ni engañar respecto a «aquellas cosas que están sobre la razón y son pertenecientes a la fe, no son propuestas a los hombres simplemente como si se discutiera la cosa misma, sino en palabras enigmáticas a las que se debe asentir» (*In III Sent.*, ds. 25, q. 2, ar. 1a, ra. 4), Todo esto implica que la fe es un conocer por la voluntad; por lo que, si es no sólo aceptable, sino obligado cuando habla el «Deo Revelante», «el creer a los hombres, sin una razón probable, apenas es creer, porque es conocimiento de otro, como si estuviera regulado por él» (*In III Sent.*, ds. 24, q. 1, ar. 3b, ra. 1). Y, ese otro,

(44) MARTIN HEIDEGGER: «El origen de la obra de arte», en *Arte y Poesía*, FCE, 1978, pág. 84.

(45) Cfr. JOSEF PIEPER: *Las virtudes fundamentales*, Rialp, 1976, páginas 324 y sigs.

Fundación Speiro

puede decir la verdad —o lo que él cree verdad— pero también el error o, peor aún, la mentira. Por eso, la verdadera Fe «de este modo sólo es la que está ordenada a la Verdad Primera» *(ibid.)*.

Esto ilumina el problema del conocimiento humano de la Verdad como una nueva luz: en resumen, el hombre conoce naturalmente por la razón que, mediante mecanismos lógicos, une la realidad dada por el mero conocer sensible con los primeros principios «per se notae»; o, desde éstos, deduce conocimientos que exceden el mero conocer sensible y sólo hasta un límite (46). Más allá sólo está el conocimiento por la fe que puede ser meramente humana, según la confianza en el testigo que sea y, por lo tanto, falible; o puede ser Fe fundada en el Dios Revelante, la Verdad Primera y, por ello, infalible. Además, aunque «en la fe no se asienta o disienta por argumentos discursivos, sino por la Verdad Primera» *(In III Sent.*, ds. 14, q. 1, ar. 3a, ra. 2), sin embargo, «el hombre cuando cree no reniega de la razón, como si obrara contra ella, sino que la trasciende, dirigiéndola por más altas cosas, o sea, por la Verdad Primera, porque aquellas cosas que están *sobre* la razón, por lo mismo no están *contra* ésta» *(In III Sent.*, ds. 24, q. 1, ar. 3b, ra. 2), por ser el mismo Dios el autor de la Revelación y de la naturaleza racional del hombre. Así, la fe es un «obsequium rationabilem» y de tal forma que, como dice en otro lugar el Aquinate invirtiendo la perspectiva noética, «es notoriamente falsa la opinión de los que sostienen que es indiferente, respecto a la verdad de la fe, lo que se piense de la Creación, siempre que se tenga una opinión certera sobre Dios: un error sobre la Creación produce una idea falsa

(46) «La oscuridad puede darse en el conocer por tres causas: 1.ª) Porque el hombre procede, *ex nihilo*, y le falta la claridad del conocimiento increado; por ello todo conocimiento creado es enigmático. 2.ª) Porque el entendimiento entiende inquiriendo continuamente en el tiempo... El entendimiento humano es raciocinante y recibe el primer conocimiento de los sentidos por la condición material de su naturaleza; 3.ª) Pero aún hay otra oscuridad en el entendimiento humano debida al pecado» (In II Sent., ds. 23, q. 2, ar. 1, ra. 3), dice Tomás de Aquino.

Fundación Speiro

de Dios» *(C. G.,* II, 3). Esto muestra la difícil tarea que se impone la *D. H.* en su intento de diálogo con un mundo moderno secularizado para el que el concepto básico en lo religioso, que es «Dios», tiene un significado pervertido respecto al que tiene en la Iglesia y así, aunque se use la misma palabra, se está refiriendo a cosas distintas, como antes se dice. Otra terrible consecuencia de esto es que las cadenas lógicas que penden de «una idea falsa de Dios» lleva a una «idea falsa del hombre», y así «la ideología de la "muerte de Dios" es, a nivel teórico y práctico, la "ideología de la muerte del hombre"» *(D. et V.,* III, 38), nos dice Juan Pablo II.

Pero, como antes se dijo, aun así es posible distinguir, pese a las limitaciones del conocer humano, más aún, enfermo por el pecado, la «razonabilidad» de la verdadera Religión de la irracionalidad final de las falsas revelaciones, aunque no sea más que por sus resultados visibles e hitóricos, juzgando desde «la postura "puramente humana" sobre la base de las premisas dictadas por la misma experiencia del hombre, por su razón y por el sentido de su dignidad» *(Redemptor hominis,* III, 17), dice el Papa precisamente comentando la *D. H.* En efecto, el último extremo, en toda «falsa» revelación, «es *falseada la verdad del hombre:* quién es el hombre y cuáles son los *límites insuperables* de su ser y su libertad. Esta "anti-verdad" es posible porque al mismo tiempo es *falseada la verdad sobre quien es Dios*» *(D. et V.,* III, 37). No otra cosa es lo que ya dijo San Pablo a los romanos: «Pues trocaron la verdad de Dios por la mentira y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Creador» *(Rom.,* 1, 25), describiendo a continuación los resultados visibles de esa mentira: «por lo cual les entregó Dios a las pasiones vergonzosas... Y como no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a su réprobo sentir, que les lleva a cometer torpezas y a llenarse de toda injusticia, avaricia, maldad, llenos de envidia, dados al homicidio, a contiendas, a engaños, a malignidad; chismosos, calumniadores, abominadores de Dios, ultrajadores, orgullosos, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a los padres... *(ibid.,* 28-31). Tremenda descripción de un mundo que tuvo una «idea

Fundación Speiro

falsa de Dios» y que, al cabo de veinte siglos son perfectamente aplicables a la situación actual por volver a tener, precisamente, «una idea falsa de Dios».

Ahora bien, justamente estos condicionamientos biográficos —subjetivos— e históricos —objetivos— extienden al oscuridad en las mentes que llegue a hacer indistinguible, en este tema religioso, la verdad del error por un error invencible que les permite afirmar su «certeza» aunque estén lejos de la verdad. Además, junto a esta realidad que ha de considerar cualquier filosofía social seria, de orden natural, para el cristiano la Fe es, en primer término, un «don de Dios», un «don personal» de algunos, «no porque haya ningún hombre que no sea iluminado, sino porque sin ella ninguno es iluminado. Esto se entiende de la "lumen gratiae". Si se entendiera de la iluminación natural, así es iluminado todo hombre» *(In II Sent.,* ds. 46, q. 1, ar. 4, ex.): La «elección divina» como cristiano es otra que la «elección divina» como «persona», aunque la presupone, pues, «como el amor de Dios causa el bien de la criatura, según los diversos grados de bondad de ellas, se dice que de diversos modos son amadas por Dios..., de donde se dice que Dios ama a todas sus criaturas según que a todas da el bien de la naturaleza; pero aquel amor que es simple y perfecta dilección, como una amistad, y que no solamente ama a las criaturas como un artista ama a su obra, sino con amigable sociedad como el amigo al amigo, en cuanto les lleva a disfrutar de su sociedad, y ésta es la beatitud de Su Gloria, pues Dios es Bueno: este es el amor conque Dios ama a sus santos» *(In II Sent.,* ds. 26, q. 1, ar. 1, ra. 2). Y esto empieza, justamente, con la elección que el «don de la Fe».

Este «don selectivo», como todo «don» es absolutamente gratuito y, por tanto, «no exigible» por el hombre: la Fe es una «vocación» de la gracia con la que Dios llama a su amistad y que culmina con la eterna beatitud. Se ve esto en la dimensión social del hombre, en los que «no llagan a la fe por méritos propios, sino ajenos, como los niños y los subnormales *(stulte)* bautizados, los cuales se benefician de los méritos de Cristo, de los que participan en la percepción del sacramento del bautismo: no

Fundación Speiro

pueden tener méritos propios por no tener libre arbitrio (no tienen "libertad", A. S.), que es exigencia del mérito. Aquellos que teniendo libre arbitrio, añaden a los méritos de Cristo los méritos propios que consisten en los actos virtuosos..., aunque los actos de todas las virtudes dependen del acto de fe que dirige la intención... Y la fe no pueden nacer en los actos sino conociendo determinada y explícitamente aquello que pertenece al depósito de la misma» *(In III Sent.,* ds. 25, q. 2, art. 1a, co.).

La reclamación de un orden intelectivo superior, la fe, unido a la elección gratuita de los creyentes —«no me habeis elegido vosotros a Mi; sino Yo a vosotros» *(Jn. XV,* 16) y «nadie puede venir a Mi si no le es dado de Mi Padre» *(Jn.* VI, 65)—, explícitamente declarado en la Revelación judeocristiana e islámica, presenta problemas insolubles en meros términos de filosofía social, teniendo en cuenta que, como antes se dice, aun la misma visión de la «ley natural» depende de la fe —«Credo ut intelligam» de San Anselmo— y, además, *divide* a los hombres en «vasos de elección» frente a «vasos de reprobación» *(Rom.* IX, 20-22). Este planteamiento frontal es absolutamente inaceptable en la cultura moderna, anclada en la meafísica de la inmanencia de la conciencia, que no admite heteronomía alguna y, menos aun, si es discriminadora respecto a los hombres. En asunto tan grave conviene traer aquí las palabras mismas de la Revelación, eliminando cualquier consideración propia. Así, después de decir que «en Dios no hay acepción de personas» *(Rom.* II, 11), pues «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la Verdad» *(I Tim.* 2, 4), pues la Redención afectó a la misma «naturaleza» de todos los hombres, ya que es la «naturaleza humana» que asumió el Verbo, respecto al destino «personal», que es el que interesa a cada hombre, dice: «A los que *predestinó* a esos *llamó;* y a los que llamó, *justificó*» *(Rom.* VIII, 30), pues, aunque «a su propio Hijo entregó por todos nosotros..., ¿quién acusará a los elegidos de Dios?» *(ibid.,* 32). Y, más adelante, San Pablo añade: «¿Qué diremos, pues? ¿Que hay injusticia en Dios? No, pues a Moisés le dijo: "Tendré misericordia de quien tenga misericordia..."», por consiguiente, no es

Fundación Speiro

del que corre y el que quiere, sino de Dios que tiene misericordia» (*Rom.* IX, 14-16). Y sigue: «¡Oh, hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el barro al alfarero: por qué me has hecho así...? Pues, así, para mostrar Dios su ira y manifestar su poder soportó con mucha magnanimidad a los *vasos de perdición* e hizo ostentación de la riqueza de su gloria sobre los *vasos de su misericordia*» (*Rom.* IX, 20-24). Hay que señalar que aquí estamos en el plano histórico, no en el escatológico: no se trata, pues, del número de los que se salvan —formalmente cristianos, o sólo cristianos de corazón—, sino de los llamados a la profesión pública de la fe cristiana en el devenir de la historia frente a los «no llamados». Y este era el sentido inmediato de la predicación paulina. Precisamente Dios, que normalmente obra por segundas causas, se sirve de los «llamados» como semilla para ampliar la Iglesia, bien por generación natural, bien por evangelización.

Lo anterior es, como decimos, insoportable para la cultura moderna: las «matizaciones» que se hagan no pueden cambiar el mensaje. Y, si lo cambian, es desnaturalizándolo. Aunque la fe como «obsequium rationabilem», como dice San Anselmo, «busca el apoyo de la razón» (Prosologio) es, como hemos visto con el Angélico, «enigma», pues está «praeter rationem», más allá de la razón; es, justamente, el «Mysterium fidei» de la revelación de Dios que, en el centro del círculo del tiempo, sin ayer, hoy ni mañana, en su eterno «nunc stans» conoce todo como «ahora» en Su conocerse a Sí mismo (47). Por ello su Providencia excede todos los cánones de lo que para el hombre *parece* como «justo» o «injusto», pues El es la Justicia que justifica... y que condena. Pero esto es lo que no puede ser soportado «en nuestros días, en los que las ideologías ateas intentan *desarraigar la religión* en base al presupuesto que determina la radical "*alienación del hombre*", como si el hombre fuera expropiado de su humanidad, cuando al aceptar la idea de Dios le atribuye lo que per-

(47) El simil del círculo del tiempo centrado en Dios es de Tomás de Aquino, C. G. I., cap. 66.

Fundación Speiro

tenece al hombre, exclusivamente al hombre» *(D. et V.,* VIII, 38) nos dice Juan Pablo II, pues, como dijo K. Marx, «un ser no se considera independiente mientras depende de otro; y sólo deja de depender de otro cuando debe su existencia a sí mismo» (48). Y hay que reconocer que esta cruda presentación de la inmanencia radical, no sólo es propia del discurso marxista, sino también del liberal, aunque luego discurran por opuestos cauces. Es, por esto, por lo que se rechaza todo «límite» que la religión determine a la «libertad», el tener que «someterse» a un «marco» determinado más allá de las razones humanas»: «La desobediencia significa, precisamente, pasar aquel límite que permanece insuperable a la voluntad y a la libertad del hombre como ser creado. Dios Creador es, en efecto, la fuente única y definitiva del orden moral en el mundo creado por El. El hombre no puede decidir por sí mismo lo bueno y lo malo» *(D. et V.,* 36).

Desde nuestra visión de la filosofía social, la pretensión inmanente de suprimir el saber de la fe religiosa, que trasciende la visión inmanente del mundo, no significa otra cosa que la *reducción* de la altura del marco de la libertad, el dejar al azar la explicación de aquello que sólo puede explicarse desde la fe. No un fervoroso creyente, sino un anarquista, P. J. Proudhom, en el mismo comienzo de su «Filosofía de la miseria» nos dirá: «Pero cuando, para explicar la marcha de las cosas humanas supongo, con todas las reservas imaginables, la intervención de un Dios, estoy seguro de sublebar la gravedad científica y de ofender los oídos severos... Voy a decir, pues, cómo estudiando en el silencio de mi corazón, y lejos de toda consideración humana, el misterio de las revoluciones sociales ha venido Dios, el gran Desconocido, a ser para mi una hipótesis, es decir, un instrumento dialéctico necesario»: suprimida la referencia a Dios, pueden aumentar los actos «voluntarios», pero necesariamente disminuirán los actos «libres», disminuirá el marco de la libertad, tanto los personales cuanto el social de la sociedad civil. Y los

(48) K. MARX: *Tercer manuscrito de París, 1848,* OME, V, pág. 386.

Fundación Speiro

pocos actos «libres» que queden estarán sometidos a la razón «legal», es decir, a la «ley de la fuerza» en una *física social* de la que se ha eliminado la «ley de la libertad».

De lo subjetivo individual a lo objetivo social.

¿Cuál es el *iter* especulativo entre lo subjetivo individual y lo objetivo social? Este tema es de primordial importancia en la filosofía social de la libertad civil. Para terminar con esta consideración de la relación entre la libertad, la verdad y el bien común y personal, tenemos que recordar que el hombre ha de unificar las relaciones personales y sociales, tanto subjetivas cuanto objetivas, pues su naturaleza está constituida, creada, así, para ello. Aristóteles dedica toda su «Política» a estudiar las reclamaciones del hombre como «zoon polithikon» —el hombre «es por naturaleza animal social», *Pol.*, I, 2, B 1253a—. Pero ya dijimos antes que «no sólo» eso: para Aristóteles es «también» «zoon mimethikotaton», «animal imitador» —*Poética,* caps. I, II, IV, VI; y *Retórica,* caps. I y II—. Este es, precisamente, el principio de la educación: la «persona humana», como vimos, no es sólo «individuo espiritual racional», pues el Yo humano, además de este núcleo del «ego moral», en el que reside el conocimiento y la voluntad sobre el bien y el mal, está rodeado de una primera envoltura que es el «ego psicosomático», su cuerpo o «materia», de la que el alma es «forma sustancial», pero que la condiciona como se dijo antes. Pero aún hay otra segunda envoltura, el «ego sociohistórico», ya que cada hombre vive en una determinada realidad de tiempo y espacio y que comparte con los otros como coetáneos y coterráneos: así, el «*Yo* total» funciona «ad intra» —experiencia» y «ad extra» —acción— desde el «ego moral», pero mediado por el «ego psicosomático» y el «sociohistórico», siendo la persona «trascendedora» hacia los demás y, en primer lugar, hacia Dios. Por ello, en el desarrollo de su «uso de razón» precisa una educación desde la niñez hasta que es autosuficiente.

En la educación o «trasmisión de la experiencia humana»,

Fundación Speiro

tanto teórica cuanto práctica, hay que distinguir el «proceso» del «contenido». Aquél es «personal intersubjetivo», del maestro al alumno; éste es objetivo, según corresponde a las diferentes disciplinas científicas, humanísticas o doctrinales. Y así como el proceso, al menos en parte, es un «arte», lo segundo, el contenido, es la «ciencia»; el proceso es regulado por las condiciones existentes sociohistóricamente y las capacidades psicosomáticas subjetivas del que enseña y del que aprende; en los contenidos, deben ser objetivos, universales y necesarios y responden a un sustrato formal —lógico o matemático— y a la cantidad disponible —erudición— de conocimientos que se impartan. Es, por ello, un lento desarrollo cuyo progreso es acumulativo, no sólo específico, sino crecientemente especializado: no todo el mundo es una «autoridad en...», sino sólo algunos.

Desde la perspectiva social, esta especilización de los saberes significa que la «auctoritas» social sobre el contenido de qué sea el «bien común» no es competencia del Poder político: a este sólo le compete su protección y facilitar su desarrollo. Esto se ve claramente en el mundo de la cultura, la ciencia y la religión: no es el Estado quien tiene que «hacer» la ciencia, la cultura o la religión, ni suya es la competencia de las instancias científicas, culturales o religiosas. Pero sí le compete al Poder político el desarrollo legal y jurídico de aquellas reclamaciones que fundamentan una normativa que permita su pacífico desarrollo. Ellas, a su vez, no son competentes en el funcionamiento de la «potestas», del «imperium» civil. En el caso de las iglesias, si que son competentes como «auctoritas» y «potestas» en su normativa «ad intra» y, en su ámbito específico, para sus fieles, *pero sólo en los asuntos meramente religiosos, culturales o doctrinales.* Y, «pari pasu», ocurre con otras autoridades académicas, científicas o culturales. Esto es, justamente, aquello en que consiste el principio de subsidiariedad. Todas estas instancias, «ad extra», influyen, desde sus ámbitos respectivos, en la formación, conservación y actualización de la ortodoxia pública. O actúan como «hetodoxos» contra ellas, sin que esto aquí signifique que «ad casum» tengan o no tengan razón, como antes vimos.

Fundación Speiro

Este es, pues, el *iter* que une en la práctica social las relaciones subjetivas de las «personas» y las «objetivas» de la sociedad.

III

> «La Iglesia, como sociedad humana, puede sin duda ser también examinada según las categorías de las que se sirven las ciencias en sus relaciones hacia cualquier tipo de sociedad. Pero estas categorías no son suficientes. Para la entera comunidad del Pueblo de Dios y para cada uno de sus miembros, no se trata sólo de una específica 'pertenencia social', sino que es más bien esencial, para cada uno y para todos, una concreta 'vocación'... El Concilio Vaticano II ha dedicado una especial atención a demostrar de qué modo esta comunidad 'ontológica' de los discípulos y de los confesores debe llegar a ser más, incluso 'humanamente', una comunidad consciente de su propia vida y actividad».
>
> (Juan Pablo II, encíclica 1.ª, *Redemptor hominis*, IV, 21).

Hasta aquí hemos intentado movernos con la mayor asepsia intelectual compatible con una formación inequívocamente católica, dentro de los diversos planos de la filosofía social. Labor compleja, pues son varios —metafísico, ontológico, antropológico, social, cultural y científico, finalmente político— implicados en el tema de la «libertad civil en materia de religión» que desarrolla la *D. H.* Esta filosofía social de lo que es la «libertad» y lo que es la «religión» en la filosofía social, la hemos intentado contemplar desde las opuestas perspectivas metafísicas de la trascendencia y de la inmanencia, aquélla propia de la «philosophia perennis» tradicional; ésta, desde las filosofías derivadas del «cogito» fundacional cartesiano, vigentes en la filosofía moderna, ya sea como empirismo, sea como filosofía crítica o dialéctica; y ello sin dejar de lado la «caída» en las ideologías que se produce forzosamente en los planos sociológico y político.

Todo ello, aunque árido y arduo, era necesario y ha servido para comprobar como desde distintas y opuestas filosofías y aun

Fundación Speiro

ideologías, hay algo que no se puede eludir: la relación de los hechos religioso y político en la vida y existencia misma del pueblo. Era necesario, pero no suficiente como ásperamente vino a recordar P. J. Proudhom. Además, como católicos y comentando un venerable documento conciliar, no queremos caer en la oculta tentación de un irenismo de raíces pelagianas, siempre amenazante cuando se abordan éstos y parecidos temas en base a la común racionalidad de los hombres tomada como *único* modo legítimo de argumentación: un católico, por muy pastorales o ecuménicas que sean sus intenciones al dialogar con los que actúan bajo categorías culturales inmanentes, no puede olvidar la admonición paulina que enseña como «toda escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para educar en justicia» *(II Tim.,* 3, 16). No otra cosa es lo que nos dice Juan Pablo II en la cita de la entradilla.

Dicho esto, tenemos que volver a nuestro tema, que no es otro que las consecuencias que ha tenido en el postconcilio un mal entendimiento de la *D. H.* Ahora tenemos que volver sobre los problemas, pero ya desde las categorías específicas del catolicismo y, hecho esto, ya podremos pasar a la superior consideración teológica que ha sido la comúnmente abordada en multitud de trabajos de muy diverso valor. Estamos, pues, no ante la filosofía social, sino ante un intento de una *filosofía social católica.* Quiere decirse que las reclamaciones ontológicas de la filosofía de la relación social humana van a rellenarse ahora con un contenido específico concreto: la doctrina católica al respecto.

Obviamente estará inscrita en la filosofía del ser, que dijo el Papa, y en la metafísica de la trascendencia creadora, entendida desde el dogma católico, pues, en este discurso, la filosofía es «ancilla theologiae». Por ello no es suficiente seguir las reclamaciones inmanentes a una ontología, aptas para comprender contenidos doctrinales o la comparación entre ellos, como antes hemos hecho. No: ahora tenemos que partir de aceptar, en primer lugar y como determinante, no como determinado, el contenido de la Revelación cristiana y la Tradición de la Iglesia católica. Y es determinante porque entre las diversas alternativas

Fundación Speiro

posibles del saber religioso, la elegida es no «una verdad», sino la Verdad Primera, que se hace presente al hombre por una doble vía incontradictoria: la de la razón natural, que es propia de «todos» los hombres, junto con la de la Revelación como «don» aceptado que es la Fe teologal, es la «vocación» de que habla el Papa.

Así, la Fe católica entra de pleno derecho y en primer lugar como determinante del «bien común» social, del «bien en sí» de la personal y como Verdad fundante de la ortodoxia pública del pueblo.

Reclamaciones católicas a la filosofía social.

Es obvio que aunque la ortodoxia pública de un pueblo, determinante de la legislación positiva del mismo, se funde en la Verdad Primera Revelada, tal como la entiende y propone la Iglesia católica, no pueden extenderse a todos los ciudadanos «todas» sus exigencias —por ejemplo, el «culto» social—, ya que algunos, o muchos, de ellos no han recibido la «vocación», el «don» de la fe y, por ello, no están sujetos a las prescripciones todas de la Iglesia católica, por lo que estas no deben ser impuestas por el poder civil. Estos, junto a todos los demás, quedarán regulados civilmente por las prescripciones derivadas del derecho natural. Pero este derecho natural *es entendido desde la formulación católica* del mismo. En otras palabras: *la verdad de la naturaleza visible se adquiere desde el dogma de la Creación,* con lo que ello implica de sumisión a la Ley Eterna del Creador, tanto en su contenido cuanto en su alcance y orden. En este sentido las verdades de orden superior, las referentes a la «ley de la libertad» de los seres personales prevalecen sobre las referentes a la «ley de la fuerza» de la naturaleza visible, patentes por sí mismas, pero meramente instrumentales. Aunque aquí hay que recordar la máxima de Bacon, que dice que «a la naturaleza se la domina obedeciéndola» (*Nomum organum,* I, 3), es decir, el hombre no es dueño de la Creación y está sometido a sus leyes como vimos con el Papa en *D. et V.,* 36.

Fundación Speiro

Ahora bien, así como el orden natural físico se impone por su evidencia empírica, el orden moral no es tan perentorio; una mala o equivocada decisión moral puede ser soportada, al menos de momento, por el orden positivo, aunque finalmente se imponga la «astucia de la razón» o leyes eternas sobre lo creado, que así cargan «los pecados de los padres sobre los hijos» *(Exodo,* 20, 5), tanto personal cuanto socialmente e, incluso, por las consecuencias en el orden físico. La libertad de elección y la posibilidad de una mala elección lleva el contrapeso de la responsabilidad, de asumir las consecuencias, fastas o nefastas, de las propias acciones. Esto confiere particular importancia a las acciones que unos hacen y otros tienen que sufrir los resultados, siendo los más graves los de orden moral. En esto no basta el personal arrepentimiento, aunque sea bueno y necesario; socialmente es preciso, primero, su prevención, luego su corrección. Y esta es, justamente, función de los poderes públicos, especialmente los responsables de la sociedad civil, pues, como dijo Pío XII, el Estado es «ente orgánico y organizador de un verdadero pueblo» *(Benignitas et humanitas,* 15, AAS, XXXVII, págs. 10 y siguientes).

Ello afecta no sólo a los planteamientos personales, sino a la misma organización social: el orden jerárquico de los saberes sociales, como principios fundantes de su orden civil y jurídico, se impone hasta el extremo, tal como se dijo, en la determinación que el saber religioso impone no sólo en lo económico y social, sino aun en lo técnico, aunque ambos tienen su propia autonomía en sus competencias respectivas. Pero la unidad fundamental del hombre, en su conocer y su obrar, los inter-relaciona en el terreno operativo. Recordemos lo dicho respecto a la relación «moral»-«biología» en la bioética —problemas de aborto, regulación de la natalidad, biogenética, eutanasia, anticonceptivos, esterilizaciones a subnormales, etc.—. Es obvio que la neutralidad del saber científico en lo referente a estos y parecidos temas, se quiebra en su aplicación —o no aplicación— práctica por exigencias religiosas. O de cómo se extiende el orden natural desde una óptica cristiana y este «cómo» depende de principios

Fundación Speiro

más fundamentales que los meramente científicos en las personas, a diferencia de lo que ocurre con otros seres vivos: para los animales o las plantas un envenenamiento por cianuro es simplemente una interferencia en el proceso oxo-reductor de la célula que puede ser útil —incluso preciso— para el control de plagas y alimañas; pero no puede juzgarse lo mismo respecto a los seres humanos, donde sería un asesinato, por más que el proceso bioquímico sea el mismo.

Lo anterior evidencia como en estos temas no puede uno quedarse en la mera enunciación de grandes principios de universal aceptación —la «dignidad humana», los «derechos del hombre», la «irrenunciable defensa de la libertad», etc.—, que en «abstracto» son asumidos por muy variadas y aún opuestas posiciones sobre que sea el hombre o la naturaleza: los problemas «reales» e ineludibles aparecen al concretarse aquí y ahora, pues en el saber «verdadero» no caben principios contradictorios, ya que «nada puede ser y no ser a la vez bajo el mismo aspecto» dice el principio de no contradicción, fundamento de toda metafísica. Y parece ser que esto es lo que hoy se pretende bajo la capa de un pluralismo doctrinal en la formulación del «bien común» cuando se habla en «abstracto». También aquí es válido el teorema de Arrow, antes citado, según el cual, ante diferentes órdenes de valores —ahora valores de fundamento religioso— no cabe composición sino que el orden resultante «debe ser impuesto o dictatorial». Pero ahora no vale el calificativo «dictatorial», aunque sí el de «impuesto», porque la «imposición» no es en función de la fe humana, falible, sino de la Fe en la Verdad Primera, por ende, infalible y obligatoria desde una heteronomia que es superior al hombre, pues es la Ley Eterna de Dios sobre las criaturas, que obliga a gobernantes y gobernados.

Lo cierto es que al estar el marco de la libertad definido por el marco de la verdad, todo saber «erróneo» siempre será una minoración del marco de la libertad, personal o civil, aunque los agentes de ese saber crean lo contrario; y el saber «mentiroso», un atentado a la libertad. En este sentido no hay «conocimiento

Fundación Speiro

inútil» (49), pues todo conocimiento verdadero amplía el marco de la libertad. Y un «conocer inútil» es siempre una reducción del marco de la libertad por ser no verdadero; o un «atentado» al marco si es una mentira consciente. Es por esto importante la observación de Revel cuando dice que «la historia de la filosofía se divide en dos partes: en el curso de la primera se buscó la verdad; en el curso de la segunda se ha luchado contra ella. Este segundo período, del que Descartes es genial precursor y Heidegger la manifestación más averiada, penetra en su fase de plena actividad en Hegel. Entre Descartes y Hegel, algunos últimos herederos de la época veraz, de los que el más patéticamente sincero fue Kant y el más sutil Hume, se esforzaron vanamente por encontrar un camino medio que impediría la inevitable llegada de la impostura» *(op. cit.,* 326). Y ya hemos visto que ese «camino medio», empirista y crítico consistió en reducir el área de lo racional a lo material, empíricamente sensible.

La Verdad católica y la cultura actual.

La cita traída no es de ningún filósofo o teólogo católico, sino de un actual y distinguido representante del pensamiento liberal que, por lo demás, sólo describe una situación de hecho bien conocida. Pero que implica algo grave: paradójicamente, el pensamiento moderno que se ha autoatribuido el descubrimiento y defensa de la libertad —primer lema de la Revolución de 1789— considerado en su nuda realidad lo que sí ha hecho ha sido reducirla, sustituyéndola por algo que, como antes vimos, no es libertad: la indeterminación de la voluntad. Y esto, si en principio pudo parecer una liberación, ha terminado por ser opresión para el hombre como se ve en el momento actual de la historia.

---

(49) J. F. REVEL: *El conocimiento inútil,* Planeta, 1989. Empieza con esta frase: «La primera de todas las fuerzas que dirige al mundo es la mentira».

Fundación Speiro

Si los sucesos de mayo de 1968 (50) tuvieron algún valor fue, precisamente, el poner al desnudo ante la opinión pública mundial el estado de indeterminación teórica y existencial del mundo de la postguerra mundial y como se había vuelto insoportable para los jóvenes.

Por otro lado, y para no caer en fáciles recetas consoladoras, hemos hecho notar que los filósofos que salva Revel, al reducir la realidad humana a lo varificable empíricamente, prácticamente a lo socioeconómico, lo que en realidad hacen es dar prevalencia a lo que, si bien tienen ineludible importancia para el hombre, es una importancia menor, pues da de lado a los grandes temas del destino del hombre, de la justificación de la relación social —reducida a mero —equilibrio»—, a la moral: en último extremo se va, en la vida civil, al «¡obedeced!, ¡obedeced!» como Kant dice expresamente y, como horizonte vital, se va a «La Granja» de Orwell, donde un «estado de derecho» omniabarcativo ha trocado, en lo social, la «ley de la libertad» por una cómoda «ley de la fuerza». Esto, por mucho orden prusiano y mucho confort anglosajón que comporte, no es suficiente para las ansias de libertad del espíritu humano: no es conciliable la actual proclama de la libertad individual y civil con la simultánea pretensión de irresponsabilidad de los actos humanos el atribuir las consecuencias nefastas a condicionamientos superiores a la libre voluntad humana, ya sociales, ya psicosomáticos. Un ejemplo de esto es considerar la relación entre los sexos como liberada de los que ahora se consideran tabúes religiosos o míticos que ancestralmente han condicionado la libertad sexual. Una autoridad en la materia por su saber y por el puesto que hoy ocupa en la Iglesia, el Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el profesor Joseph Ratzinger, lo expone así: «No es el *ethos* el que produce las estructuras, sino son las estructuras las que producen el

(50) Cfr. «La imaginación al poder, París, mayo de 1968», D. COHN-BENDIT, J. P. SARTRE, H. MARCUSE, de *Colección Insurrexit*, Editorial Argonáuta, Barcelona, 1978.

Fundación Speiro

ethos, porque éste es el elemento frágil, mientras que las estructuras tienen un valor sólido y seguro» (51).

Puede verse en lo anterior que, como aquí repetidamente se insiste, de lo que se trata es de pasar de la «ley de la libertad» del espíritu a la «ley de la fuerza» de la materia: así se rebaja el marco de la libertad sexual a mero instinto —por ello, no objeto de libertad, sino de necesidad—, e instinto, como tal, amoral: libre emparejamiento homo- o heterosexual, publicidad, espectáculos, literatura, etc., todo ello empapado de erotismo y pornografía, si es que ambos términos no significan lo mismo, todo ello se defienden como conquistas de la libertad... Pero, en sus consecuencias negativas —enfermedades, crímenes, frustraciones y depresiones, etc.— se pasa a considerarlas efectos de condicionamientos que eluden la responsabilidad personal y así el hombre es considerado «víctima», nunca un «pecador»: el «servo arbitrio» luterano aún se hallaba en el plano teológico de la culpa; el actual «servo arbitrio» es determinista y, por ende, el hombre es siempre «víctima», nunca «culpable».

El antes citado K. Manheim nos habla de «el control de lo inconsciente colectivo como problema de nuestra época» *(op. cit.,* pág. 29) tras la ruptura de la unidad del pensamiento religioso en el mundo occidental y dice que hoy, «los hombres que en su vida cotidiana están acostumbrados... a tomar por sí mismos sus propias decisiones, a distinguir desde su punto de vista personal lo que está bien y lo que está mal..., tales individuos no podrán, aun en la esfera religiosa, resistir la embestida de crisis internas tan graves como el escepticismo» *(ibid.,* pág. 31). Esta ruptura de la creencia de la fe, de «una» fe se llega hoy, incluso, a la fe en la ciencia: «el resultado de esta mezcla de la política y el pensamiento científico fue que toda clase política... fue recibiendo, poco o poco, un tinte científico, y que cualquier tipo de actitud científica, también a su vez recibió cierto matiz político» *(ibid.,* pág. 33). Este resultado, reducir toda la realidad a solamente los

(51) Card. JOSEPH RATZINGER: *Iglesia, ecumenismo y política,* BAC, 1987, págs. 226-227. Más adelante se comenta esto y se da cita completa.

Fundación Speiro

postulados positivistas, termina paradójicamente destruyendo el propio discurso: «Otro peligro que entraña una alianza entre la ciencia y la política, es que las crisis que afectan al pensamiento político se convierten en crisis del pensamiento científico» *(ibid.*, pág. 34).

En resumen: el moderno intento de rebajar el marco de verdad, determinante del marco de la libertad, a solo la verdad científica positiva, como no puede dejar fuera —y tiene forzosamente que hacerlo— lo que verdaderamente importa al hombre, cuyo «bien común» es más que la mera «suma de riquezas» (Locke) de la sociedad, termina privando de libertad a las personas, así como de la responsabilidad en favor del «inconsciente colectivo», que al intentar racionalizarlo como ciencia —sociología, economía, etología, etc.— funde en un bloque ciencia y política y de tal modo que, perdida la fe en la política, se pierde con ella la credibilidad de la ciencia, con lo que se lanza al hombre a la indeterminación sin responsabilidad que, evidentemente, no es libertad. Por eso, Juan Pablo II puede decir que «la nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito y hablado del hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las más hondas angustias del hombre respecto a su identidad y su destino, de rebajamiento del hombre a niveles insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes» (Puebla de los Angeles, 27 de enero de 1979).

Si antes vimos la inevitable implicación de los planos religioso y político en el tema de la libertad civil, ahora vemos como la pretensión inmanente de considerar la libertad como indeterminación termina considerando la determinación como necesidad y necesidad que excede a la persona: así llegamos a un monstruo metafísico, la «razón irrazonable» frente a la razonabilidad del discurso trascendente sobre la libertad, personal y civil. Ello es consecuencia forzosa de constituir la limitada razón humana en última «ratio» explicativa de toda realidad y, con ello, según los principios, ya no metafísicos, sino ideológicos, de que se parta se llega a lo que expresó gráficamente Goya: la razón crea mons-

Fundación Speiro

truos, con lo que se demuestra es que «Deus non irridetur», de Dios no se burla nadie y, como antes dijimos en frase del Papa, «la muerte de Dios es la muerte del hombre».

IV

> «Tal es la voluntad de Dios que, obrando el bien, amordacemos la ignorancia de los hombres insensatos; como libres y no como los que tienen la libertad como cobertura de la maldad».
>
> (I *Pet.* 2, 15-16).
>
> «Profiriendo palabras hinchadas de vanidad, atraen a los deseos carnales a aquellos que apenas se habían apartado de los que viven en el error, prometiéndoles la libertad, cuando ellos son esclavos de la corrupción».
>
> (II *Pet.* 2, 18-19).

De "re theologica".

No podía tener mejor entrada esta última parte de este trabajo, la más importante, pero la más convencional y prólijamente tratada, dedicada a la Doctrina de la Iglesia, sobre el tema de la libertad religiosa, que los anteriores versículos de la Eterna Sabiduría de la Revelación, dos citas de la «sociología de San Pedro» que dijo Pablo VI, y que centran perfectamente el problema básico verdad-libertad en sus exactos límites teológicos.

Hasta aquí hemos visto el proceso histórico de la gestación de la *D. H.* y su intento, pastoralmente justificado, de hacerse entender utilizando el lenguaje corriente del mundo actual en lugar del preciso lenguaje teológico, muy elaborado, con anterioridad. Hemos señalado como al estar lastrado este lenguaje por las categorías ontológicas y metafísicas de la inmanencia de la actual cultura, hay que proceder con sumo cuidado para no asumir, por un trasvase ideológico inadvertido, una «aversio a Deo» que está mucho más allá que el límite donde *aún* puede contenerse el mensaje cristiano. Que esto ha ocurrido para muchos

Fundación Speiro

en su particular entendimiento del mensaje profundo del Concilio Vaticano II, es evidente. Y así fue reconocido por el Sínodo extraordinario de 1985. Ello produjo una interpretación de la *D. H.* que se ha utilizado como «Magisterio contra Magisterio», totalmente inaceptable en una hermenéutica católica y que ahora el Papa nos invita a superar, estableciendo una línea contínua entre este Concilio y todos los demás hasta el de Nicea.

En lo anterior hemos procedido a partir no de la Revelación de la Fe y por la Tradición, sino partiendo y desarrollando la revelación por la naturaleza creada, común a todos los hombres y sociedades, investigando el valor de la palabra «libertad» en sus aspectos personales y sociales, incluso civiles, así como el término «religión». Primero vimos su valor en la filosofía social moderna —desde Descartes— y luego su planteamiento en la «philosophia perennis», así como las reclamaciones pertinentes para construir una «filosofía social católica». Para ello se invierte el discurso: ahora lo determinante es lo teológico, la Revelación y la Doctrina, principalmente la Doctrina Pontificia de los últimos tiempos, es decir, tras la Revolución francesa. Con esto determinaremos, primero, el «marco de verdad» social y, por consiguiente, el «marco de libertad» que se tiene como contenido del «bien común», cuya promoción y defensa obliga al poder político.

Unidad y pluralismo religioso: tesis e hipótesis.

En la doctrina pontificia postrevolucionaria se contemplan dos situaciones políticas posibles: la de «unidad religiosa católica» o situación de «tesis», cuyo ejemplo más persistente en la historia moderna ha sido España, que la tiene desde el III Concilio toledano; y la del «pluralismo religioso» o «hipótesis» existencial, que también hay que considerar y cuyo más temprano ejemplo son los Estados Unidos de América, cuyo modelo social es el que se ha extendido en el mundo actual anulando, primero, el confesionalismo protestante y anglicano y, después, el confesionalismo católico. Justamente lo que algunos han preten-

Fundación Speiro

dido es tomar la *D. H.* como el documento doctrinal que hace de esta «hipótesis» una «tesis católica» en contra de toda la doctrina pontificia anterior, situación que aquí hemos definido como «Magisterio contra Magisterio»: en el fondo esta es una toma de posición historicista que pretende sustituir, en el orden de prioridad, a la doctrina por la historia, en una especie dialéctica de «moral de situación» que intenta justificarse con «los signos de los tiempos».

Antes de entrar en el análisis textual de la doctrina teológica de los documentos doctrinales de los papas desde Gregorio XVI hasta hoy, hemos de señalar como en la «tesis» tradicional católica se traducía el «duc in altum» evangélico, una exigencia a los gobernantes católicos de naciones católicas de fomentar y defender la unidad católica de las mismas (52). Frente a esto, la contemplación de la «hipótesis» pluralista veremos que, en el mejor de los casos, la doctrina pontificia —y aun del Concilio Vaticano II— lo contempla como un reduccionismo, un «mal menor» que, aunque «menor» no deja de ser un «mal» que tienen que sufrir los católicos como «personas» y aun la misma sociedad. Se trata, en último extremo, del «bien posible», *posible* en la hora actual de la historia, tan duramente calificada por Juan Pablo II como vimos en la cita anterior. Y es el mismo Pontífice el que ahora nos urge a la recristianización de la civilización occidental, a «volver a las raíces cristianas de Europa», a que ésta «sea fiel a sí misma» (53).

(52) En el caso de España, cfr. Cardenal SEGURA Y SÁENZ: *Por la unidad católica de España,* Edelce, 1952, donde se desarrolla ampliamente el tema en términos de la doctrina pontificia. Es interesante la cita que hace de la carta de Pío IX al Cardenal Moreno del 4 de marzo de 1876, y las palabras de San Pío X al Cardenal Aguirre, en las normas que dio para España el 20 de abril de 1911. Pío XII se dirige a los juristas católicos (AAS, 45, 1953, págs. 794 y sigs.), hablando de la «tolerancia» y señala que el deber de reprimir el error, «debe estar subordinado a normas más altas y más generales» y determinadas circunstancias» que pueden sobrepasarlo. De todos modos es cuestión de prudencia histórica, pero que no debe ser «prudencia de la carne».

(53) Cfr. *Verbo,* 245-246, págs. 800 y sigs. Discurso de A. SEGURA el 31 de marzo de 1986.

Fundación Speiro

El pluralismo religioso del pueblo se traduce, forzosamente, en un pluralismo del Gobierno. Aquí entendemos por pluralismo no la normal cuota de conductas o saberes desviados de la recta norma social, que eso siempre se da, sino cuando todo el pueblo está dividido en creencias religiosas diferentes y todas, o las más de ellas, con pesos significativos sobre el total. Claro que en estas condiciones de pueblo y Gobierno, la Iglesia y el Magisterio pontificio no pueden hablar el mismo lenguaje, ni exigir los mismos comportamientos que cuando se da la «tesis» de la «unidad católica»: de ahí el paso de un lenguaje a otro en los documentos doctrinales. Y, lo mismo pasa, cuando el mensaje no es dirigido a sólo católicos, sino a toda la humanidad, como explícitamente señala este hecho el Papa en la *Sollicitudo rei socialis*, 9, poniendo el comienzo en la *Mater et Magistra*, de Juan XXIII.

Así, el marco doctrinal para la «tesis» no ha variado, con independencia de que hoy el devenir de la historia y la descristianización de los pueblos no ofrezca ningún caso en que se aplique. El problema se ha trasladado a las situaciones de «hipótesis» que es el normalmente contemplado hoy y al que directamente alude la *D. H.* Y veremos como en lo que esta Declaración Conciliar tiene de «tesis» no ha variado respecto a los tradicionales planteamientos del tema. Lo que varía es la exigibilidad de la misma, según que el pueblo, gobernantes y gobernados, sigan o no sigan la doctrina católica. Como «hipótesis» existenciales pueden darse situaciones muy variadas y en cada pueblo se debe regular para, al menos, una pacífica convivencia civil que resguarde al máximo posible los derechos de unos y otros. Se dice convivencia «civil» porque en el estricto plano teológico no puede haber, por parte de unos y otros, un término medio entre la verdad y el error, sea este vencible o invencible por parte de los que le profesan y es determinante de sus vidas y, por tanto, de «su» marco de libertad personal o comunitario.

La pacífica regulación de los grupos disidentes de la ortodoxia pública católica, no puede instrumentarse más que, como

Fundación Speiro

antes vimos, por una ordenación civil que se funde en el principio de subsidiaridad, o sea en una visión orgánica de la sociedad civil. El calificativo de «católica» o «cristiana» aplicado a la filosofía social, presta fundamentos y presenta exigencias a lo antes expuesto sobre el modo orgánico de la sociedad. Por un lado, al aceptarla como fundamento, el criterio de «proximidad» reclama exigencias prioritarias: así, lo más «próximo» que es uno mismo, hace que en temas religiosos la propia conciencia no pueda ni deba ser violada en cuanto a creencias personales. Igual exigencia se da para los «próximos» sociales, primero por la familia que depende de uno y en tanto dependa de él. Por ello, «ad intra», se debe respetar la autonomía en estos temas, tanto de las personas como de los grupos, empezando por la familia como más natural e importante. Y esto es así porque así lo sido querido por Dios Creador. Este es el sentido profundo de la *D. H.*

Pero la filosofía social católica, también presenta otras reclamaciones del orden natural: en efecto, la cualidad de «persona» es universal en sus reclamaciones y, por ende, «todos» tienen los mismos derechos respecto a los demás, al respeto a sus creencias tanto de ellos como de los «a ellos encomendados» por el orden de la naturaleza humana. Y aquí pueden aparecer reclamaciones contrarias: por un lado toda creencia religiosa, que es una creencia absoluta en la verdad y el bien, es expansiva desde sus propias bases: es decir, exige el ser comunicada a los otros la «buena nueva». Esto tienen diversos nombres que tienen un único contenido: evangelización, misión, proselitismo, etcétera. Y, repetimos, no sólo la fe católica, sino también otras fes, especialmente las heterodoxias cristianas. Es decir, una acción «ad extra» de la propia posición personal o de grupo. Por otra lado, está la condición, antes señalada, del hombre como «animal imitador», que pusimos como comienzo de la educación social. Quiere ello decir que en la realidad del hecho social del «pluralismo» religioso, incluso en el seno de una sociedad mayoritariamente católica, los grupos religiosos ejercen una acción disolvente de la ortodoxia pública por mera permeabilidad, aun-

Fundación Speiro

que no sea más que por la degradación de las costumbres, pues, en toda sociedad, se cumple lo que en economía se conoce como la «ley de bronce», que la «moneda» mala expulsa del mercado a la buena. Así dos credos religiosos de diferente permisividad en las costumbres, el más permisivo ejerce una atracción sobre los miembros más débiles en las creencias religiosas del otro credo, es decir, los más necesitados de protección, al menos en este tema. Si esto lo relacionamos con lo anterior, vemos que hoy hay refinados métodos pedagógicos para extender los propios saberes, entre ellos el religioso. Estos métodos, para el sincero creyente de cualquier credo, siempre serían una ayuda de su legítima «misión»; pero, a la vez, serán un indigno «proselitismo», una manipulación, desde otras perspectivas. Lo cierto es que en esto «algo» tiene que decir el poder civil, responsable de, al menos, un mínimo de convivencia social. El citado T. Parsonos, dice al respecto: «Los miembros de la denominaciones religiosas pueden actuar sobre la base de sus convicciones sólo en la medida en que no infrinjan las normas regulativas en otros aspectos (por ejemplo, normas que definen los criterios de decencia —de ahí la dificultad de tolerar a los Dokhubors—) y en la medida en que no infringen los derechos de los demás a su libertad religiosa» (54). Y es denotar que en esta aséptica observación va implícito el hecho de que los Dokhubors no creen «indecente» el negarse a pagar impuestos.

Ahora bien, si de la filosofía social de Parsons pasamos a la católica, de mucha más fuerza, tanto probatoria cuanto como fundamento de una «potestas» civil, es la Escritura. Respecto a una de las palabras conflictivas en este tema, la «discriminación» social por materia religiosa, es muy instructivo leer los capítulos del 7 al 13 de Deuteronomio respecto a la conducta que los «llamados a la fe» han de observar con los no llamados. Y es tremendo este texto: «Si tu hermano, hijo de tu madre, o tu hijo o tu hija, o la mujer que descansa en tu regazo, o tu amigo, aunque le quieras como tu propia alma, te incitare en

(54) TALCOTT PARSONS: *El sistema social,* pág. 71.

Fundación Speiro

secreto diciendo: vamos a servir otros dioses —dioses que no conociste tu ni tus padres, de entre los dioses de los pueblos que os rodean, cercanos o lejanos, del uno al otro cabo de la tierra—, no asientas ni le escuches, ni tenga tu ojo piedad de él, ni le tengas compasión, ni le encubras; denúnciale irremisiblemente, y sea tu mano la primera que contra él se alce para matarle, siguendo después las de todo el pueblo» (Deut. XIII, 6-9). Ante este texto, por muchas precisiones hermenéuticas que se le hagan, en base a la historia de la cultura y similares, hay algo que no se puede ocultar: ante la Verdad de Dios, no pueden oponerse los «derechos» de los hombres. Entre otras cosas por que, como hemos visto antes, la «astucia de la razón» termina volviéndolos contra el propio hombre: la «muerte de Dios», termina siendo la «muerte del hombre».

Para la doctrina católica, el principio de subsidiaridad es pieza clave: «Este principio tiene igual valor cuando se trata de sociedades o agrupaciones respecto a las mayores o más elevadas ... Toda actividad social es por naturaleza subsidiaria; debe servir de sostén a los miembros del cuerpo social y jamás destruirlos o absorverlos» (55), nos dijo Pío XII. Ello exige que en tema social tan decisivo como es el religioso, hay que reconocer que «el individuo y la familia son, por naturaleza, anteriores al Estado y que el Creador les dio a ambos fuerzas y derechos, y les señaló una misión que corresponde a inequívocas exigencias naturales» (56), entre las que figura prioritariamente la educación, comprendida la educación religiosa según la propia fe.

Como el problema se da en la acción «ad extra» de los diferentes grupos religiosos, y todos sus componentes caen bajo idéntica consideración de la dignidad humana, obliga que en la solución de inevitables competencias haya que recurrir, en último extremo, a la realidad de los «derechos de la verdad», que

(55) Pío XII: Discurso del 20 de febrero de 1946, AAS, XXXVIII, pág. 141.

(56) Pío XII: Carta-encíclica *Summi pontificatus*, 25, AAS, XXXI, págs. 413 y sigs.

Fundación Speiro

son no solamente los derechos del «bien», sino también los derechos del «ser»; frente a la falta de ellos del «error» que a la vez es el «mal», el «no ser». Y todo ello con independencia de las buenas o malas disposiciones de los sujetos que son el soporte existencial de las creencias en su mutua relación social. Ahora, entre «sujetos» iguales, en el orden del «bien común» social se invierte la óptica: hay una prevalencia de el pueblo sobre los grupos, familias e individuos, pues «la familia no es una sociedad perfecta, porque no tiene en sí todos los medios de su propio perfeccionamiento: mientras la sociedad civil es sociedad perfecta, pues encierra en sí todos los medios para su propio fin, que es el bien común temporal, de donde se sigue que tiene preeminencia sobre la familia, que alcanza precisamente en aquélla su conveniente perfección temporal» (57). Esta doctrina tradicional, no solamente es confirmada por la enseñanza conciliar, sino que aún precisa que «de los vínculos sociales que son necesarios para el cultivo del hombre, unos, como la familia y la comunidad política, responden más inmediatamente a su naturaleza profunda» (*G. et spes,* 25), es decir, que lo civil en la costitución —no Constitución— del Estado, no es una mera convención artificial sino corresponden a la naturaleza social que ha dado el Creador.

La paz social.

Y es justamente el Estado el competente para mantener la paz social por ser, como vimos en Pío XII, «ente orgánico y organizador de un verdadero pueblo». En esta tarea, «siendo el bien y la salud de la sociedad la conservación de su unidad, que es la paz, sin la cual desaparece la utilidad de la vida social y siendo la disensión tan perjudicial a la misma sociedad, lo que debe intentar ante todo el rector de la sociedad es procurar la

(57) Pío XI: Carta-encíclica *Divini illus magistri,* 9, AAS, XXII, páginas 49 y sigs. Tiene una especial referencia a la legítima competencia del estado en materia de educación (cfr. núms. 24 y sigs.).

Fundación Speiro

unidad de la paz. La paz social no es materia de consejo para el gobernante, como no es materia de consejo para el médico la salud del enfermo que se le confía. Pues nadie debe someter a consejo el fin intentado, sino los medios para conseguirlo» *(De regno,* III, 12), nos dice Tomás de Aquino: y esto está inscrito en la misma naturaleza social del hombre, sea creyente de una u otra religión; o no crea en ninguna.

Se trata, pues, de conciliar *en la práctica* las opuestas solicitaciones de diferentes ámbitos de legitimidad, diferentes en *extensión* social, cuantitativa, pero también diferentes en cuanto a la extensión moral, cualitativa, es decir, a los elementos que constituyen los saberes de sus respectivos marcos de libertad. Aquí, justamente, es donde hay que aplicar la «norma reguladora» objetiva para la mejor solución del inevitable conflicto: norma en-sí, en Justicia, no puede ser otra que la prevalencia de la Verdad objetiva sobre las «verdades» subjetivas, por muy sinceramente que se crean, pero que forzosamente son más o menos reductivas, generan menores marcos de libertad. Lo cual no implica que así lo vean los interesados, sobre todo si sus creencias les permiten algo que en el catolicismo está vedado, por ejemplo, la poligamia, el divorcio, etc. En el fondo está la dialéctica antes aludida entre lo subjetivo y lo objetivo: Un marco objetivamente reducido, pero que permite algo que está *razonadamente* prohibido en otro objetivamente mayor, lo que hace es simplemente remitir la libertad a la indeterminación: siempre se habla del «ancho campo de lo opinable», es decir, de lo no —o, aún no— racionalmente determinado; pero este «ancho campo» lo es mucho más en el ignorante que en el sabio: cosas que un ignorante considera opinables, no lo son para el que las conoce a fondo. Y así como para alguien es opinable el tomar o no un dulce, no lo es para el que sabe que tiene diabetes y aquello es un veneno para él. Igual pasa, desde el punto de vista del drogadicto, con la iniciación en la droga: la víctima cree «opinable» el probarla y aun usarla en moderadas dosis iniciales; el conocedor *sabe* que engendra adición. Y este mecanismo opera también en lo moral, y antes hemos visto a dónde ha conducido a

Fundación Speiro

la humanidad la fe en determinadas creencias que, para sus fieles, eran perfectamente legítimas y dejaban un ancho campo de *libertad* que, objetivamente, no es tal, sino mera *indeterminación*.

En la aplicación práctica —no, pues, como Justicia, sino como prudencia— pueden darse diferentes hipótesis, y ello exige la delimitación no sólo superior —Justicia— sino también las inferiores y aun la mínima —prudencia—. Y este límite inferior del poder civil como regulador competente de la pacífica convivencia que no es, como vimos en Tomás, objeto de «consejo» prudencial, sino de «obligación», pues dice al orden público o paz social, lo que compete a cualquier situación hipotética que pueda darse. Pero hay que señalar que cuantas más concesiones «prudenciales» haya que hacer a los grupos heterodoxos, son concesiones que la verdad hace al error, es decir, un rebajamiento del marco de libertad *objetivo* social, lo cual indica el grado de degradación de tal sociedad o pueblo. Y esto ocurre sea cual fuere el *corpus* religioso que se tome como «tesis» social: no hay más que recordar la degeneración histórica que se ha dado en el área *protestante* —Kant *dixit*— desde el rígido puritanismo inicial al actual permisivismo. Y, sin caracteres tan graves, lo cierto es que el mismo fenómeno se da ahora en el área *católica* —Kant *dixit*—.

Según la recta doctrina social, al poder civil le compete no sólo la paz social, el orden público, sino también la promoción activa, desde su esfera propia de actuación, del mayor marco de libertad posible, o sea, de Verdad, pues, como dice Tomás de Aquino, «también es oficio del gobernante no sólo conservar sus dominios, sino ponerlos al servicio del fin para el que fueron constituidos» *(De regno,* XIV, 71), es decir, al servicio de la naturaleza social del hombre, pues «el juicio que se hace sobre el fin del hombre hay que hacerlo sobre el fin de la sociedad» *(ibid.,* XV, 78), sabiendo que «el fin de los hombres congregados en sociedad es vivir virtuosamente... La vida virtuosa es el fin de la sociedad... Sin embargo, como el hombre viviendo virtuosamente se ordena a un fin ulterior, que consiste en la fruición de Dios..., es necesario que la sociedad tenga el mismo fin

Fundación Speiro

que el hombre individual: por consiguiente, el último fin de la sociedad no es vivir virtuosamente, sino llegar a la fruición de Dios tras vivir virtuosamente» (*ibid.*, XV, 79). Aunque «el hombre no consigue este fin último... por las fuerzas humanas, sino por la gracia de Dios... Por consiguiente, tal gobierno que tiene a aquel Rey que no solamente es hombre, sino que también es Dios, es decir, Nuestro Señor Jesucristo» (*ibid.*, XV, 80). Se trata, en suma, del Reinado Social de Cristo, objeto, en su formulación actual, de la encíclica *Quas primas* (ASS, XVII, 593 y sigs.) de Pío XI, que hay que tener siempre presente cuando se habla desde la fe católica de estos temas, pues es como el paradigma cristiano del marco de la verdadera libertad. El Aquinate señala, precisivamente, que «la administración de este reino, a fin de no confundir las cosas terrenas y las espirituales, ha sido encomendada, no a los reyes terrenos, sino a los sacerdotes, particularmente al Sumo Pontífice, sucesor de San Pedro, Vicario de Cristo» (*ibid.*, XV, 81), que así es el depositario supremo de la Verdad —también la «verdad social»— y suprema instancia humana de apelación en la ortodoxia católica, componente determinante de la ortodoxia pública en las sociedades católicas en las que «una vez instruido por la ley divina, el gobernante debe dedicarse principalmente a ver el modo de que el pueblo viva bien. Esto debe dirimirse a tres cosas: 1.ª) que el pueblo alcance un buen nivel de vida; 2.ª) que conserve lo alcanzado, y 3.ª) que lo promueva a superiores metas» (*ibid.*, XV, 86), tanto en lo material cuanto en lo espiritual.

La doctrina social y política católica y el pluralismo religioso.

Veremos ahora como en la doctrina «oficial» de la ortodoxia católica, la «tesis» o paradigma social no es, ni puede ser, una desvinculación de los valores de las verdades católicas y las verdades profesadas por el Estado civil. En efecto, los problemas de una sociedad histórica pluralista son descritos —y valorados— con precisión por León XIII en su carta a los obispos de los

Fundación Speiro

Estados Unidos reunidos con motivo del III Congreso de Baltimore, en 1883 (58). La citaremos *in extenso,* pues veremos como expone la cuestión en términos muy actuales; y no sólo actuales, sino como son aceptados y propuestos —sin duda de buena fe, pero ignorante— como si fuera la actual doctrina de la Iglesia, justamente lo que León XIII rechaza. Este, hablando de los factores favorables al desarrollo de la Iglesia católica en los Estados Unidos, dice: ««Pero han contribuido, además, eficazmente, hay que confesarlo como es, la equidad de las leyes en que América vive y las costumbres de una sociedad bien constituida. Pues, sin oposición por parte de la Constitución del Estado, sin impedimento alguno por parte de la ley, defendida contra la violencia por el derecho común y por la justicia de los tribunales, le ha sido dada a vuestra Iglesia una facultad de vivir segura y desenvolverse sin obstáculos. Pero, *aun siendo esto verdad, se evitará creer, erróneamente, como alguno podría hacerlo partiendo de ello, que el modelo ideal de la situación de la Iglesia hubiera de buscarse en Norteamérica* o que, universalmente, *es lícito o conveniente que lo político y lo religioso estén disociados y separados al estilo norteamericano.* Pues, que el catolicismo se halla incólume entre vosotros, que incluso se desarrolle prósperamente, todo esto debe atribuirse exclusivamente a la fecundidad de que la Iglesia fue dotada por Dios y a que, si nada se le opone, si no encuentra impedimentos, ella sola, espontáneamente, brota y se desarrolla aunque, *indudablemente, dará más y mejores frutos si, además de la libertad, goza del favor de las leyes* y de la protección del poder público» (*L. O.,* I, 6) (los subrayados son nuestros).

Como prueba de ello, a continuación se refiere el Pontífice a las preocupaciones de la Iglesia americana: la enseñanza, el matrimonio, la prensa, las relaciones con los no católicos o no creyentes, es decir, los puntos en los que socialmente surgen las fricciones por la diferencia entre la doctrina «positiva» de la Iglesia y la «neutralidad» de la legislación civil. Y decía esto

(58) LEÓN XIII: *Longinqua occeani,* ASS, XXVII, págs. 387 y sigs.

Fundación Speiro

cuando todavía el sustrato fundante del «bien común» de Norteamérica era, si no católico, al menos cristiano y religioso. Pero la dinámica lógica de toda situación reductiva —y de eso se trataba— y neutra ha llevado desde el fundacional «in God we thrust» a la enmienda constituciones que veta la oración en las escuelas norteamericanas, a la aceptación del aborto, etc. Y a la evidente degeneración de la moral social e, incluso, a la aparición de sectas satánicas.

Esta visión minimalista que ahora algunos pretenden constituir como «tesis» católica postconciliar, además ignora que «*en toda forma de gobierno* los jefes del Estado deben poner totalmente la mirada en Dios, supremo gobernador del universo y tomarlo como modelo y norma en el gobierno del Estado» *(I. D.,* I, 1) (59), que tal es la exigencia de la tesis tradicional según la cual se ha de «determinar el carácter y la forma que tendrá la sociedad política cuando la *filosofía cristiana* gobierne el Estado» *(ibid.)*. Vemos aquí como para León XIII existe una filosofía cristiana social y política en la que no todo es opinable en este terreno especulativo para los católicos. Cosa, por lo demás, natural y que ya Tomás de Aquino había advertido diciendo que «no es simplemente lo mismo ser un varón bueno y ser un ciudadano según una política cualquiera. Pues hay algunas políticas no rectas, según las cuales alguien puede ser un buen ciudadano y no ser un hombre bueno; pero según la política óptima, no hay buen ciudadano que no sea inseparablemente hombre bueno» *(In I Eth.,* núm. 174). Esto lo comenta Cardona (60) diciendo como «si la política se prefija un fin que no es el suyo, de manera que su fin común no tenga que ver con el *bien propio* de los bienes de la comunidad (como pasa con las ideologías, A. S.), entonces tendríamos un "buen ciudadano" en aquel que cumpliera esa ordenación política y, precisamente, que fuese allí un "buen ciudadano", sería un hombre malo. Y es que el

(59) León XIII: Carta-encíclica *Inmortale Dei,* ASS, XVIII, páginas 161 y sigs. Esta escíclica es explícitamente muy citada por el Concilio Vaticano II, entre otros documentos en la *D H.*

(60) C. Cardona: *Metafísica del bien común,* Rialp, 1966, pág. 82.

Fundación Speiro

poder de disociar que tiene nuestra mente, dado que nuestra mente nos da la regla próxima de nuestros actos, puede convertirse en un poder disolvente de la realidad misma». En otras palabras, que «mi verdad» disuelve «la Verdad», con lo que, como dice Berlinger (61), las ideologías pasan a ocupar el puesto de «metafísicas secularizadas», justamente «por sus pretensiones totalitarias respecto a la filosofía» y así desplazan el orden-del-bien-objetivo a subjetivos órdenes-de-valores. Así, para católicos que estén en el gobierno de un pueblo sustancialmente católico, no hay la necesidad de «justificar» su marco de libertad civil, pues tienen la doble justificación de «la fuerza de la razón» y «la razón de la fuerza» que les presta una realidad social católica, por más que a veces haya alternativas tanto en la práctica de la moral cuanto en la claridad de la doctrina profesada por el pueblo. Ahora bien, la explicación de esto hay que enfocarla más desde la responsabilidad personal y social de los gobernantes que desde la de los individuos gobernados, en los cuales, en último extremo, tal hecho es debido a la condición pecadora del hombre. Pero, para los que tienen responsabilidad de gobierno y dirección, no puede negarse la evidencia de que la falta de fe, personal, de ellos es el origen de las desviaciones de los «a ellos encomendados» —«sibi commisus»—: el no tener el valor de sostener la fe católica como *fundamento* y *justificación,* tanto de la «auctoritas» cuanto de la «potestas» sociales, aduciendo teorías políticas racionales como «ultima ratio», es rebajar la «filosofía social *católica*» a simple «filosofía social». Es evidente que, como antes hemos visto pormenorizadamente, que el paradigma sociopolítico de la «tesis» católica puede sostenerse racionalmente en la dialéctica cultural, al menos por los evidentes males, innegables, que comporta el conculcarla. Pero esto, para el pueblo católico, es admitir una secularización del tema que termina socavando sus creencias, además de, como vimos con Proudhom, jamás explicará el sentido de la vida sociopolítica y la real situa-

(61) R. BERLINGER: *Las ideologías, sigio de nuestro tiempo,* Atlántida, 5, pág. 482.

Fundación Speiro

ción de dependencia de unas personas respecto de otras, todas de igual dignidad. Más grave aún es la responsabilidad de los dirigentes religiosos que pretenden convertir la teología en sociología y, lo que es peor, mala sociología. Aquí, como decía el Aquinate, «un error sobre la Creación produce siempre una idea falsa de Dios» (*C. G.*, II, 3) y esto explica, respecto al conocimiento, el que se extiendan errores sobre la fe. Pero, además, una pretendida «secularización» de la religión, el secularismo que supone rebajar la teología a ética y sociología humanas, aunque sea con el buen fin de hacerse entender por los no católicos, hace olvidar lo fundamental del cristiano: la Vida de fe, los sacramentos, que no son meros rituales lúdicos, y la vida de oración personal que evite caer en un exterior formalismo religioso —común en el mundo pietista protestante— y que mantenga las almas en gracia. Ya pueden ser católicas las leyes y las estructuras sociales que si los que las componen están espiritualmente muertos, vacíos, poco se conseguirá, pues son las *personas* las que tienen que *ser católicas* para salvarse o condenarse, «ser», no simplemente «estar» socialmente instaladas en el catolicismo.

Es por todo esto por lo que el «modelo americano» es una hispótesis «minimalista» del marco de verdad, o sea, de libertad, pues como señala G. Sartori (62), «la libertad que no reconoce la autoridad es libertad arbitraria, *licentia*, no *libertas*», y, por por este camino, o se va a un autoritarismo civil positivista, meramente humano, que pretende igualar el marco social de la libertad al marco de la reglamentación jurídica. O, por el contrario, se cae en el «uso licencioso» de la libertad personal en todo lo no reglamentado civilmente. Que es lo ocurrido en Estados Unidos y hoy está a la vista. Por eso, Pío IX, en la *Quanta cura* (63) rechaza explícitamente a los que «no temen afirmar que "el mejor gobierno es aquel en el que no se reconoce al poder político la obligación de reprimir con sanciones penales a los

(62) G. SARTORI: *Teoría de la democracia*, Alianza, 1988, I, pág. 236.

(63) Pío IX: Encíclica *Cuanta cura*, ASS, IV, págs. 341 y sigs. Para conocer la situación norteamericana hoy, cfr. ALLAN BLOOM: *El cierre de la mente moderna*, antes citada.

Fundación Speiro

violadores de la religión católica, salvo cuando la tranquilidad pública lo exija así» (*Q. C.*, I, 3), idea que califica de «locura» y cita a Gregorio XVI (64) cuanto éste condena esta proposición: «La libertad de conciencia y de cultos es un derecho libre de cada hombre, que debe ser proclamado y garantizado en todo Estado bien constituido y que los ciudadanos tienen derecho a la más absoluta libertad para manifestar y defender públicamente sus opiniones..., sin que la autoridad eclesiástica pueda limitar esa libertad». Es, justamente a esta doctrina a la que se refiere la *D. H.* cuando dice: «Como quiera que la libertad religiosa que exigen los hombres para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad sicil, *deja íntegra la doctrina tradicional de la Iglesia acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y única iglesia de Cristo.* El sagrado Concilio, además, al tratar de esta libertad religiosa pretende desarrollar la doctrina de los últimos Pontífices sobre los derechos inviolables de la persona humana *y sobre el ordenamiento jurídico de la sociedad*» (*D. H.*, 1, final). Tema que está tratado por «los últimos Pontífices» en los documentos que aquí estamos trayendo. Y, más adelante, precisa que «el hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios, y que, por tanto, nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad» (*D. H.*, 10), citando al respecto en nota al *Codex Iuris Canonici* entonces vigente en su canon 1.351 (los subrayados son nuestros).

Nótese que en su duro texto, Pío IX, citando a San Agustín (*Epist.*, 105), define como «libertad de perdición» el concepto liberal de la libertad religiosa que condena y que es hoy inconscientemente presentado por muchos como una «conquista irrenunciable del Concilio Vaticano II». Por el contrario, frente a este concepto irrestricto de lo que debe ser un recto entendimiento de la libertad civil en materia de religión, la *D. H.* afirma que, «dado que la sociedad civil tiene derecho a protegerse

(64) Gregorio XVI: *Mirari vos*, ASS, págs. 336 y sigs.

Fundación Speiro

contra los abusos que puedan darse so pretexto de libertad religiosa, corresponde *principalmente* a la autoridad civil prestar esta protección. Sin embargo, esto no debe hacerse de forma arbitraria, o favoreciendo injustamente a una parte, sino según *normas jurídicas conformes con el orden moral objetivo.* Normas que son requeridas por la tutela efectiva en favor de todos los ciudadanos, de esos derechos, y por la pacífica composición de tales derechos; por la adecuada promoción de esta honesta paz pública, que es la adecuada convivencia en la *verdadera justicia;* y por la debida custodia de la moralidad pública. Todo esto constituye una parte fundamental del bien común y está comprendido en la noción de orden público» *(D. H.,* 7) (los subrayados son nuestros). En este párrafo, citado «in extenso», se ve que la *D. H.* no hace otra cosa que «relegar al brazo secular» los problemas sociales derivados del pluralismo religioso, al modo que, con esta misma fórmula, se hacía en los procesos inquisitoriales.

Lectura actual de la *Dignitatis humanae.*

En el anterior párrafo, a mi entender capital en el aspecto práctico de la doctrina sobre la libertad religiosa en su aspecto civil, hemos subrayado aquellas frases que muestran como todo está dominado por el problema de fondo en este tema: cómo se entienden, y en qué se fundan las apelaciones al «bien común» y a los «derechos humanos», temas en los que cada creencia religiosa tiene sus propias respuestas. Es obvio que en la *D. H.* —y no podía ser de otra forma— se expresa la firme posición católica que recibe, como cita «expressis verbis», de la «doctrina tradicional» de la Iglesia «respecto a las obligaciones de los hombres y de las sociedades», como antes vimos. Así ha de entenderse la apelación que hace al «bien común», a la «ordenada convivencia en la verdadera justicia», todo ello fundado en un «orden objetivo» que determina la *verdadera* moral, pública y privada. Esto es, justamente, lo cuestionado por la moderna cultura antropocéntrica, que no admite ninguna heteronomía sobre

Fundación Speiro

el Hombre: en el mero «individuo» en la versión liberal; en el «colectivo» en los socialismos. Y en el lenguaje de esta cultura moderna es en el que, para hacerse entender del hombre de hoy, se redactó la *D. H.*

Pero, el paso del tiempo ha venido a mostrar como tan esperanzada y optimista visión, «entonces tan viva, aparece en la actualidad muy lejana de la realidad» (*S. R. S.*, III, 12), como dice del desarrollo socioeconómico el Papa en la *Sollicitudo rei socialis*. Por el contrario, como admitieron los obispos en el Sínodo Extraordinario de 1985, hoy, en buena parte del mundo, impera «el "fenómeno del secularismo...", el cual consiste en una visión autonomística del hombre y del mundo que prescinde de la dimensión del misterio... Este inmanentismo es una reducción de la visión integral del hombre, que no lleva a su verdadera liberación, sino a una nueva idolatría, a la esclavitud bajo ideologías, a la vida en estructuras de este mundo, estrechas y frecuentemente opresivas» (65), que son las plasmadas en las legislaciones civiles vigentes hoy, generalmente promulgadas en buena parte del mundo con el consenso democrático; o impuestas a viva fuerza en los totalitarismos que dominan la otra parte.

Puede verse que el enfoque que dan los Padres Sinodales es exactamente el mismo que aquí desarrollamos: la eliminación de la sabiduría trascendente lleva a una reducción del marco de la libertad humana, incluso en el ámbito civil. También puede verse en todo lo anterior que la doctrina supratemporal y supraespacial de la tesis católica tradicional y la actual hipótesis existencial que

(65) *El Vaticano segundo, don de Dios* (documentos del sínodo extraordinario de 1985), PPC, 1986, pág. 72. En el encuentro ecuménico en la Catedral de Nidaros, en Trondheim (Noruega), el 2 de junio de 1989, Juan Pablo II lo expone así: «En la Europa de hoy está naciendo un choque cultural de graves consecuencias: es un choque entre dos visiones de la vida. La primera, revelada en Cristo, en la que Dios es aceptado como fuente última y auténtica de la verdad, bondad y libertad; la segunda, del mundo cerrada a la trascendencia, en la que todo se debe construir sobre los esfuerzos de la humanidad para darse a sí misma un significado y una orientación mediante el consenso social». Es decir, un radical planteamiento de la ideología democrática liberal.

Fundación Speiro

refleja la *D. H.* están en dos planos antológicamente distintos: aquélla, la tesis, en el objetivo; ésta, la hipótesis, en el subjetivo, que es el prevalente en la cultura actual, sobre todo en la consideración de la posición de los individuos frente a los poderes civiles, cuestión muy influyente cuando se convocó el Concilio como consecuencia de la enfermedad totalitaria, nazi y fascista, que acababa de padecer la cultura occidental. Pero hay que entender estos dos planos como plano de la Verdad de Dios, óntica, la «verdad de las cosas», que es el plano objetivo; y, por otro lado, el plano del sujeto humano histórico, como lugar de la verdad ontológica, o sea, la que conoce el hombre, cada hombre, y es el subjetivo, según las variadas circunstancias personales y sociohistóricas. Recordemos, ahora, hablando de la verdad religiosa, la primordial importancia del sujeto personal, cada hombre, cada alma, morada del Espíritu Santo; y que esto es así para todos los hombres con la misma naturaleza humana, en potencia para la vida de la gracia, aunque tengan acceso a diferentes versiones de la religión, pues «todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra» (*Act.*, XVII, 26), y tienen un fin último, que es Dios... Los hombres esperan de las diferentes religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana» (*R. N. C.*, 1), nos dice el Concilio hablando de las religiones no cristianas. Y, aún más, añade: «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y de verdadero..., por más que discrepen en mucho de lo que Ella profesa y enseña, no pocas veces refleja un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (*R. N. C.*, 2). Y, por tanto, señala la obligación de todos y cada uno de los hombres de vivir religiosamente según les dicta el interior de su conciencia, por errada que esté objetivamente. Esto, simplemente, es el «buscar lo que nos une» a los creyentes de todo credo trascendente, como quería Juan XXIII, en medio de un mundo inmanente y, por ende, descreído.

Pero no hay que olvidar que Cristo asumió la «humanidad» para redimirnos a *todos* los hombres y para «completar» la Re-

Fundación Speiro

velación *objetiva,* la Verdad de Dios. Por ello no pueden oponerse frontalmente ambas consideraciones que se refieren en distinto plano a una misma realidad. Y considero inadecuado decir —y se ha dicho— que el Concilio Vatcano II significa el «paso» docrinal de la mera «tolerancia» al «derecho» al error en materia de creencias religiosas: «objetivamente» la Verdad «tolera» el error —«oportet haereses esse» *(Cor.,* XI, 19)— entre otras razones para resaltar que Dios es capaz de escribir derecho con renglones torcidos, lo cual en modo alguno justifica a los herejes. Esto no es más que señal de la «indigencia» humana y sirve para mantenernos humildes. Pero, «subjetivamente», la persona, aun errada, sí que tiene «derecho» a su libertad en lo referente a sus creencias religiosas, con la libertad que Dios le dio al constituirla como tal persona y asumiendo el peligro del error y aun del mal o deficiente uso de esa libertad: Dios, que ve el interior de la conciencia, es el único Juez que sabe «qué» le ha dado a cada uno y «cómo» se ha respondido a los talentos recibidos.

Ahora bien, en este tema en su aspecto *civil,* el hecho de tener que admitir el error en lo que funda el pueblo, que es el «bien común» (San Agustín), es admitir, primero, una degradación de la sociedad, una hipótesis peyorativa; lo que, en segundo lugar, trae como forzosa consecuencia «no una verdadera liberación, sino una nueva idolatría, la esclavitud», como hemos visto dijeron los obispos en el Sínodo de 1985. Esto, siguiendo a Pío IX, en modo alguno se puede pretender que pase por la visión católica como «la forma más perfecta del Estado y el progreso civil», sino como una degeneración que, finalmente, desemboca en la anomía social y que afecta a los mismos católicos que viven en tales condiciones por aquello de que el hombre es «animal imitador» que dijo el Estagirita.

El problema, en sí, pues, no consiste en la aceptación o no aceptación del pluralismo religioso y de la libertad civil de cultos por la doctrina de la Iglesia, sino el germen de disolución que ello implica en toda sociedad humana, pues, como dice el Evangelio, «omnis regnum divisum contra se, desolábitur» *(Mt.,* XII, 25), lo cual no sólo es una llamada a la unidad de vida perso-

Fundación Speiro

nal, sino una condición ontológica social para la pervivencia de un pueblo que compete directamente a los titulares del poder y que han de dar cuenta estrecha de como lo han ejercido.

Visión objetiva y subjetiva de la *Dignitatis humanae.*

El anterior discurso sobre la *D. H.* contempla una perspectiva que, sorprendentemente, suele ser minusvalorada en muchos de los trabajos que se han publicado sobre ella, la perspectiva «objetiva», social, de la libertad *civil,* frente a los habituales y abundantes comentarios de la misma hechos desde la complementaria perspectiva «subjetiva», de los actos libres de la persona y de la dignidad de ésta que funda su posición y reclamaciones frente a los poderes públicos. Antes de seguir hay que señalar que esta insistencia casi generalizada en el aspecto «subjetivo» es lógica: en temas de religión, más aún en la religión católica, el «sujeto», la «persona humana» tienen la primacía, ya que es cada hombre, único e irrepetible, el que es objeto de amor por sí mismo: «El hombre, cuando a imagen y semejanza de Dios, es la única creatura visible que el Creador ha querido "por sí misma"» *(G. et sp.,* 24). En el mundo, sometido a la trascendente sabiduría y poder de Dios, «el hombre, aunque tiene como fin a Dios, es, sin embargo, *un ser que es fin en sí mismo*» nos recuerda Juan Pablo II —Audiencia General, 21-V-86—.

Esto *es verdad,* pero *no toda la verdad,* pues Dios «no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer *(Gen.,* I, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social» *(G. et sp.,* 12) y, por ello, «es, pues, evidente que la comunidad política y la autoridad se fundan en la naturaleza humana y, por lo mismo, pertenecen al orden querido por Dios» *(G. et sp.,* 74). El Papa, comenta esto diciendo cómo «las dimensiones "con los otros", "entre los otros" y "para los otros", propias de la persona humana en cuanto "imagen de Dios", establecen desde el principio *el puesto del*

Fundación Speiro

hombre entre las creaturas. Con esta finalidad es llamado el hombre a la existencia como sujeto (como "yo" concreto) *dotado de conciencia intelectual y de libertad*» (Audiencia General, 23-IV-1986). Vemos como esta doctrina pontificia coincide exactamente con el planteamiento metafísico y ontológico, objetivo, que hicimos al hablar del marco de la libertad como marco del saber verdadero. Sigue el Papa: «El conocimiento intelectual hace al hombre capaz de discernir, de distinguir entre *la verdad* y la no verdad... Conjuntamente con el conocimiento intelectual y su relación con la verdad, se pone *la libertad* de la voluntad humana, que está ligada, por intrínseca relación, al bien» *(ibid.)*. Hepues, llegado, siguiendo la doctrina del magisterio pontificio, a donde, por la reflexión sobre la filosofía social, habíamos llegado antes: y llegar «objetivamente» en lo social —«para todos»—, desde la misma estructura del ser «personal», sujeto, «subjetivo».

Ahora hay que señalar que no sólo son «personas» los que componen la base social de un pueblo, sino también los que «han sido constituidos en autoridad» (cfr. *Rom.*, XIII, 1) y, para éstos, dice el Concilio Vaticano II, «síguese también que el ejercicio de la autoridad política, así en la comunidad en cuanto tal como en el de las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los límites del *orden moral* para procurar el *bien común* —concebido dinámicamente—, según el orden jurídico legítimamente estatuido o por establecer. Es entonces cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer» *(G. et sp.*, 74). Nótese que aquí se está hablando de la libertad civil, de su marco jurídico, del encaje en él de la libertad personal «al casum» y, *todo ello, fundado en el orden moral objetivo y un concepto objetivo también del bien común.*

Y es en este sentido como ha de entenderse la legítima autonomía de las realidades terrenas, entre ellas la constitución de la sociedad: «Si por autonomía de las realidades terrenas se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de sus propias leyes y valores, que el hombre ha de *descubrir*, emplear y ordenar poco a poco, *es absolutamente legítima esta exigencia*

Fundación Speiro

de autonomía... (pues) responde a la voluntad del Creador. 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... La *investigación metódica en todos los campos del saber,* si está realizada en una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, *nunca será contraria a la fe,* porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en el mismo Dios» *(G. et sp.,* 36). Esto es, precisamente, lo que justifica este intento de entender la *D. H.* desde el conocimiento que presta la metafísica y la ontología de la sociedad y de la persona, realidades distintas, pero no contradictorias, como paso previo a la investigación teológica. Pero no queda ahí lo que dice la *Gaudium et spes,* sino que sigue con lo referente a lo que significa el intento de separar la Religión como saber verdadero de los demás saberes humanos: «Pero 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 escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece... por el olvido de Dios, la propia creatura queda oscurecida» *(ibid.).* Este párrafo muestrac omo una similitud «formal», propia del plano ontológico, puede ser una total oposición en el plano metafísico: «el demonio es la mona de Dios», dijo Santa Teresa, pues intenta imitarlo. Así, ante la Verdad de Dios, tienen que ceder todas las «verdades» humanas. Y, lo que para éstas no es lícito, el «absolutizar lo limitado», como vimos con K. Jaspers —cfr. nota (42)—, para «imponer» a los demás una pretendida «verdad» humana y laica, es no sólo lícito, sino obligado cuando se trata de la Verdad de Dios.

Cuando hoy se invoca la autoridad del Concilio para justificar tomas de posición que significan, a la letra o en la práctica, lo contrario de lo reiteradamente expuesto por la Revelación y la doctrina tradicional de la Iglesia de un modo inequívoco y de valor permanente, no circunstancial, no puede menos de exigirse que, por honestidad intelectual al menos, se lea «todo» el Concilio como depósito «único» de contenidos de Verdad no incon-

Fundación Speiro

sistentes entre sí. Y, aún más, que se conozca «toda» la doctrina de la Iglesia al respecto de lo que se trate y que los mismos documentos conciliares citan, como autoridad, abundantemente. Puede asegurarse que quien empieza a leer la *D. H.*, si se para en el número 1 y lee lo antes citado acerca del «deber de los hombres y las sociedades sobre la única Iglesia de Cristo», así como las citas que hace de la doctrina pontificia en la nota 2, y parándose en la lectura para leer lo allí citado, volviendo luego a la *D. H.*, puede asegurarse, repetimos, que el mensaje captado es completamente distinto del que ignora aquel bagage cultural y doctrinal que, por cierto, es abundantísimo, sobre todo en los Pontífices posteriores a la Revolución francesa, ya que ellos han tenido que encararse con el nacimiento y desarrollo de las modernas sociedades secularizadas —recordar nota (7)—.

Dada la extensión de este trabajo no vamos a entrar en el desarrollo teológico de este tema, desde el acto personal en relación con la libertad religiosa. Además, desde exactamente el punto de arranque y desarrollo que aquí podríamos hacer, la revista *Cristiandad*, números 691-693, diciembre de 1988, lo ha desarrollado magníficamente y a ella remitimos al lector interesado en este tema.

Iglesia y democracia pluralista: una valoración del Concilio Vaticano II.

No queremos terminar esta exposición de la doctrina social y política de la Iglesia, sugerida por la lectura de la *D. H.*, sin traer el autorizado testimonio que el cardenal Joseph Ratzinger hace de los problemas de las sociedades pluralistas en las ideas, principalmente en las creencias religiosas; va a ver el problema relacionando este hecho con la filosofía política, especialmente bajo la formulación democrática.

Ratzinger (66), en su estudio final «Iglesia y política» —que

(66) Cardenal JOSEPH RATZINGER: *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, 1987, páginas entre paréntesis.

Fundación Speiro

ocupa casi la mitad de la obra— en la sección II, empieza con esta pregunta: «¿Orientación cristiana en la democracia pluralista?» [223], que subtitula significativamente: «El cristianismo, fundamento imprescindible del mundo moderno», señalando que «las tres raíces de las amenazas a la democracia» [225] son:

1.ª «Es inmoral el aparente moralismo que sólo se satisface con lo perfecto» [228], pues, ya antes ha señalado como «un Estado surgido de un *ethos*... nunca está terminado, nunca es totalmente justo, nunca está garantizado. Es imperfecto, igual que el hombre» [226]. Por ello hoy se pretende que «la "sociedad liberada" debe ser independiente del *ethos*. Su libertad y su justicia hay que conseguirla mediante las estructuras, con lo que el *ethos* pasa del hombre a las estructuras. Las estructuras actuales son pecaminosas, mientras que las futuras serán justas y hay que que cambiarlas como si fueran máquinas o instrumentos; después, todo estará a punto» [227]. En otras palabras, en la intepretación inmanente, en vez de la «reforma moral» lo necesario es la «reforma de estructuras», como antes vimos que son las que determinan los actos humanos y así conseguir si no la paz social, al menos un equilibrio «mediante una garantía, que podríamos llamar mecánica» [228] y que vendría a «dejar superflua la dimensión moral, por su insuficiencia y peligrosidad» (*ibid.*), pues está fundada en *irreductibles* convicciones religiosas contradictorias.

2.ª La otra amenaza que señala Ratzinger nace del a «unilateralidad del concepto moderno de razón« (*ibidem*) que la reduce a «solo la razón cuantitativa, la razón del cálculo y la experimentación que tienen derecho a llamarse razón; todo lo demás es arracional y debe ser progresivamente superado» *(ibid.):* esto es, justamente, lo que señaló Heidegger en la «Epoca de la imagen del mundo» —«Sendas perdidas»—, la universal aspiración a «to mathematha», a lo calculable. No es otra cosa que aceptar excluyentemente el positivismo inmanente como directriz social, jurídica y política en su forma más extrema, «lo que significa que no se protege ya a los bienes jurídicos a consecuencia de unos principios, sino que sólo se trata de evitar el

Fundación Speiro

choque entre intereses opuestos» [230], no la paz social, sino un mero equilibirio, que haga posible la supervivencia, entre fuerza sociales opuestas.

3.ª Como última amenaza, consecuencia de este planteamiento reductivo, «se siente una necesidad difusa de fuga, de 'desembacar en otro sitio', porque también aquí las alternativas y sensaciones (que no las *razones,* A. S.), aunque presuman ser la plenitud de la vida, al final resultan igualmente vacías. La pérdida de la trascendencia provoca la fuga hacia la utopía» [231] al desvincular realidad e imaginación. Y esto es una amenaza porque en la repetidamente citada obra de Talcott Parsons, este señala como «el componente utópico, cuando es aceptado o institucionalizado, impone tensiones en el sistema social» (loc. cit. 54), tensiones que pueden llegar a destruirlo o dañarlo gravemente. Por el contrario, «el valor de la racionalidad, que es el valor de aceptar lo imperfecto, tiene necesidad de la promesa cristiana para poder ejercer su propio puesto de gobierno. Esta promesa protege del mito, del entusiasmo y de sus promesas aparentemente racionales» [237] nos dice Ratzinger como un eco lejano de lo que reclamó, incluso, Proudhom como antes vimos. Es decir, el verdadero «saber racional» —no el «aparente»— tiene que admitir un límite que es, precisamente, el «marco límite» de la libertad: «Si la eunomía es el fundamento que da vida a la democracia, en cuanto antídoto de la tiranía, y a la demagogia, el fundamento a su vez de la eunomía es el respeto común y vinculante, por el derecho público, respecto a los valores morales y a Dios» [256]. Esto significa que la «democracia» que propone Ratzinger no es la usual «democracia liberal» en la que cualquier idea o ideología es aceptable y aceptada en el «mercado electoral», sin límite ni exclusión alguna, donde sólo la sanción del voto mayoritario decidirá la ganadora que, automáticamente, se erige en fuente del orden jurídico y justificación última del mismo (67), cuya «última ratio» es numé-

(67) Pío XII señaló como «por todas partes la vida de las naciones está disgregada por el culto ciego del valor numérico..., desde el punto de vista de los partidos, el elector no cuenta sino por su poder electoral,

Fundación Speiro

rica, ya que como señala Revel (68) «el sólo hecho de proponer un valor, significa censurar a los demás». Por el contrario, para Ratzinger es preciso un «marco de fundamentos» previo al voto, más allá de él y no dependiente de la opinión pública: el *ethos* natural, u «orden moral objetivo» en el lenguaje doctrinal católico, que es el que asegura la verdadera paz —imperfecta como el hombre en esta vida— y la participación social.

Vemos cómo Ratzinger aquí cumple con aquello que vimos al principio que reclamaba Ruiz Giménez, *et al.*, en «Un Concilio para el Siglo XXI»: la continuidad temática inexcusable que se da entre la *D. H.* y el problema de la forma política del pueblo. Pero ocurre que el Cardenal, en su profundo análisis del tema, llega a un concepto preciso, no ambiguo ni abstracto, de la democracia como sistema de participación del pueblo en la constitución del poder político que es el responsable de la viabilidad de la sociedad, del «orden público». No puede ocultarse que *su concepto de democracia es inaceptable por los que hoy se tiene por demócratas,* en la acepción comúnmente admitida en el lenguaje político, que no acepta otro valor que la libertad como indeterminación y el número como sanción social de los valores políticos, separando de la consideración social todo lo que sea referente a valores superiores, dejándola reducida a la mera utilidad y pretendiendo así una neutralidad imposible en temas tan importantes como los antes señalados como educación, moral pública, bioética, regulación de la familia, así como la absoluta libertad de expresión de los «mass media». En estas circuntancias es evidente que más que el valor de los «sustantivos» tiene importancia el de los «adjetivos» calificativos: así no es igual «democracia» que democracia «popular» u «orgánica». Y respecto a la «democracia *cristiana*» habrá que ver cual término es el prevalente, si el sustantivo o el adjetivo: si prima aquél, la ideología será lo que hoy se entiende por democracia,

---

por el concurso del voto que da» (A los dirigentes del Movimiento Pro Confederación Mundial, 6, IV, 1951, AAS, 43, págs. 278 y sigs., núm. 6).

(68) J. F. REVEL: *La tentación totalitaria,* Plaza & Janés, 1976, página 178

Fundación Speiro

pero es inaceptable para un cristiano, ya que lo que vale es el número, no la cualidad, el valor cristiano del discurso político y, por cristiano irrenunciable. En el caso contrario, la prioridad dada al discurso cristiano hace que para los hoy autocalificados demócratas, en todo el mundo occidental, tal tipo de democracia —que es, justamente, el propuesto por Ratzinger— será acusada de totalitarismo religioso o fascismo, etc. Ahora bien, esta forma de entender la democracia es un marco cristiano responde a lo que propone el Concilio Vaticano II: «Hay que instaurar el orden temporal de tal forma que, salvando íntegramente todas sus leyes, *se ajuste a los principios superiores de la vida cristiana* y se mantenga adaptado a las varias circunstancias de lugar, tiempo y nación» (Apostolicam Actuosistatem, 7).

La *Dignitatis humanae* y la doctrina tradicional: los "matices" del lenguaje.

Ahora vamos a señalar otro aspecto de la importancia de los calificativos respecto de los sustantivos básicos implicados en todo este tema. En efecto, acabamos de leer como Ratzinger habla de «sus promesas *aparentemente* racionales» en el pensamiento liberal. Es decir, no toda «razón» es «la razón» sino que hay una razón «aparente». Y lo mismo se ha visto en todo el discurso doctrinal en los más diversos documentos: así vemos que se habla en ellos de «libertad *verdadera*», «orden jurídico *legítimo*», «política *recta*», «*verdadera* justicia», etc. Y veremos que este es el modo de expresarse la *D. H.*, con lo que remite el problema a planos especulativos más profundos que una lectura superficial que da por buena la «libertad religiosa», sea cual fuere el contenido que tengan estas palabras.

Resumiendo todo lo anterior, hemos podido ver cómo el intento de diálogo con el mundo moderno que anima al Concilio, al utilizar las categorías inmanentes inscritas en el lenguaje actual, bien que sea con el noble intento de trasmitir al mundo de hoy el mensaje eterno y trascendente de la Iglesia católica, ha producido en muchos una confusión, pues han tomado la «liber-

Fundación Speiro

tad» como «indeterminación» de la voluntad y, al ser la voluntad una facultad del individuo corre el peligro de degenerar en anarquía. Queriendo evitar esta tentación solipsista, la cultura moderna, «absolutizando lo limitado» (Jasper), ha construido un mundo dividido en ideologías que agrupan a los individuos, pero que llevan ineluctablemente en su seno la división cuando se tiene que pasar de los grandes temas «abstractos» a los planteamientos «concretos». Al no poder la cultura moderna remitirse como fundamento a un orden-del-ser-venido-de-fuera, y al ser cada ideología una cadena lógica pendiente de un principio que la diferencia de las otras, la competencia entre ellas no puede establecerse en términos de razón, sino de voluntad, la «voluntad de poder» (Nietzsche), y ello dio origen al auge del discurso totalitario y a la realidad histórica subyacente. Frente a ella estaba el pensamiento liberal, democrático, que pretende no una conciliación de razón ni una paz, sino un mero equilibrio de fuerzas equipolentes. Su «iter» filosófico es el «pragmatismo», y en este sólo cuenta lo «útil», por lo que quedan eliminados del diálogo social aquellos temas que verdaderamente importan al hombre: el alma, el propio destino, el orden cósmico, Dios. No importa más que la riqueza, individual en el mundo capitalista; social en el colectivista. En la confrontación bélica con la inmanencia totalitaria esta facción fue la vencedora.

Y, tras la guerra mundial, el Concilio Vaticano II, cuyo desarrollo coincide con el auge social y político de las ideas democráticas que, queriendo evitar los males del totalitarismo que somete absolutamente al individuo bajo el Estado, da prevalencia a los derechos individuales, propiciando una constitución social entendida como equilibrio de los individuos que constituyen al pueblo, bajo una legislación positiva meramente formal fundada en un poder «entregado como mandato» (69) y que emerge de la base social, sin admitir otra jerarquía social que la tecnocrática o la que da el poder económico: todo lo que no sea esto,

(69) El concebir el poder «como mandato» del pueblo al gobernante elegido es expresamente rechazado por León XIII en *Diuturnum,* 3 y 7; *Inmortale Dei,* 10; *Libertas,* 12; *Annum ingresi,* 12.

Fundación Speiro

toda apelación a unos valores que estén por encima del consenso electoral es totalitarismo, fascismo.

En otras palabras, «se niega el valor sustantivo único de «la verdadera religión y única Iglesia de Cristo» *(D. H.,* 1) frente a lo que, en el mejor de los casos, sólo son «tradiciones de los hombres» *(Mc.,* VII, 7), por ende cambientes según tiempo y lugar, con lo que así la Revelación de la trascendencia metafísica, la «ley objetiva» de la creación, es igualada con las ideologías y tradiciones inmanentes de los totalitarismos, pues se presentan iguales en su aparecer «formal». Y ello es lógico desde la inmanencia antropocéntrica de la cultura actual, negadora del «ser» más allá de la mera «forma», pero no lo es para un verdadero católico anclado en la seguridad de su fe, a no ser que advertida o inadvertidamente haya caído en el inmanentismo ambiental que niega cualquier «ser» más allá de la mera «forma», como han venido a resaltar finalmente los existencialismos actuales. El problema, pues, reside en lo señalado por el Aquinate sobre la diferencia entre la mera «fe» humana en las ideologías totalitarias que «apenas puede llamarse verdadera fe», y la «Fe» fundada «en la Verdad Primera», en «Deo Revelante», pues «el evangelio por mi predicado no es de hombres, pues no lo recibí o aprendí yo de los hombres, sino por la revelación de Jesucristo» *(Gal.,* I, 11-12), dijo San Pablo a los gálatas. Y así lo cree el auténtico católico.

Era lógico que la preocupación postbélica por las libertades individuales ante el totalitarismo del Estado fuera compartido, en su constante lucha por la verdadera libertad, por la Iglesia católica, aunque esta estuviera igualmente preocupada por la minoración de la libertad que comporta el reducir el marco de la verdad a sólo lo positivo y, por ende, la reducción del «estado de moral» al mero «estado de derecho» (70); o sea, al paso que señala Ratzinger del «ethos» a la «estructura». Por ello es importantísimo en la lectura de la *D. H.* —y de toda la doctrina actual— la matización de los «adjetivos» que acompaña en todo

(70) Cfr. *Verbo,* 273-274, A. SEGURA FERNS: *Del Estado de derecho al Estado de moral,* págs. 329 y sigs.

Fundación Speiro

el tema de la «libertad», especialmente de la libertad civil en materia de religión: debemos recordar las numerosas veces que Pablo VI hizo apremiantes llamamientos para interpretar bien el Concilio (71), así como el daño que hizo una mala traducción de una frase de la *Pacem in terris* que, variando la concordancia original del texto latino, cambiaban el sentido de ella, traduciendo «*rectae norman suae conscientiae*» como la «*recta norma* de *la conciencia*», es decir, que *toda* norma de conciencia es recta, en lugar de la «conciencia recta» (72), con lo que antepone la moral objetiva a la subjetiva. Es hoy evidente que durante el Concilio actuó un ingenuo optimismo, un suponer una común aceptación de la interpretación católica de la ley natural y los derechos humanos por los que no eran católicos, como si ellos no tuvieran «sus» propias ideas al respecto y que estas ideas podrían entrar en conflicto con las católicas. No otra cosa es lo que el cardenal Ratzinger describe así: «En el Concilio penetró algo de la hora de Kennedy, de aquel ingenuo optimismo de la idea de la "Gran Sociedad"», una gran sociedad de todos los hombres regidos sin discriminación alguna por los mismos principios por todos aceptados como expresión de un único concepto del orden social y del orden natural (73).

Los párrafos conflictivos de la *Dignitatis humanae*.

Una vez fijado el marco de referencia —marco con múltiples planos especulativos: antropológico, social, jurídico, político y, en último extremo, metafísico y teológico— en que se encuadra el complejo tema de la libertad civil en materia de religión, vamos a resumir ahora lo que, a nuestro juicio, son los párrafos

(71) Cfr. *Verbo*, 59, textos de PABLO VI: «Para interpretar bien el Concilio», pág. 595.

(72) Cfr. *Verbo*, 37-38, J. M.ª ALONSO: «Diálogo sobre la libertad religiosa», pág. 437. La aclaración dada arriba es la de Luïggi Ciappi, Maestro del Sacro Palacio, teólogo oficial del Papa.

(73) J. RATZINGER: *Teoría de los principios teológicos*, pág. 445.

Fundación Speiro

conflictivos de la *D. H.*, alguno de los cuales ya se ha citado incidentalmente. Párrafos que, como acabamos de ver, no se pueden considerar desde grandes abstracciones, sino que deben ser éstas *matizadas* según la iluminación específica de la doctrina católica, lo que hará resaltar unos perfiles que seguramente desaparecen si se miran bajo otras ópticas.

Vamos a leer, pues, la *D. H.*: «Este Concilio declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de las personas particulares como de los 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 la impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, *dentro de los límites debidos*. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se conoce por la palabra revelada y por la misma razón natural (74). Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que llegue a convertirse en un derecho civil.

«Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y voluntad libre y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, tienen la obligación moral de *buscar la verdad*, sobre todo en lo que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la *verdad conocida* y ordenar su vida según las *exigencias de la verdad*. Pero los hombres no pueden satisfacer esta obligación de forma adecuada a su propia naturaleza si no gozan de la libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de *coacción externa*. Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la *disposición subjetiva* de la persona, sino en su misma na-

(74) Con cita expresa de las encíclicas *Pacem in terris* y *Mit brennender Sorge*, así como la *Libertas praestantissimum* y el radiomensaje de Pío XII del 24 de diciembre de 1982. Nótese que de lo que habla es de la «razón natural» tal como es vista desde la fe católica.

Fundación Speiro

turaleza, por lo cual el derecho a esta inmunidad permanece en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella, y su ejercicio no puede ser impedido con tal que se guarde el *justo* orden público» (*D. H.*, I, 2).

Este párrafo, transcrito íntegramente, es el que pretende oponerse como «Magisterio contra Magisterio» a la anterior doctrina pontificia que hemos aducido; también es el que se pone como fundamento de las actitudes personales de «objeción de conciencia» en el terreno social y civil en una «lectura» que no significa otra cosa que otorgar la prioridad de la conciencia sobre la ley objetiva, incluso en lo moral: es, pues, pura inmanencia. Y, en último extremo, como hemos visto antes, lleva a la anomia y la anarquía.

Esta posición rupturista es, justamente, la que Juan Pablo II invita a superar en una síntesis en la que, aclarando los puntos oscuros en la formulación de los problemas sociales y civiles que comporta, una doctrinalmente, la doctrina del Concilio Vaticano II, con la precedente doctrina tradicional hasta el Concilio de Nicea.

Antes de seguir, veamos las *matizaciones* que en la anterior transcripción se han subrayado, y que, según se interpreten, darán uno u otro sentido al párrafo citado. En primer lugar, al aludir a un límite debido» remite a un objetivo orden-dado-de-fuera que es rechazado por el pensar inmanente, es decir, hace cuestionable para sus seguidores cualquier interpretación o acción restrictiva que denunciarán como una «coacción» que les impele «a obrar contra su conciencia», por más que desde la visión católica, que naturalmente es la del Concilio, este «límite debido» esté claramente señalado. Algo parecido ocurre con lo de «buscar la verdad»: ¿Qué «verdad?», ¿«mi verdad» o «la Verdad»?, pues para los hombres no es igual, en lo religioso, «su» verdad «conocida» que las «exigencias de la Verdad», ya que ésta, para el católico, presupone el «don de la Fe», y este está más allá de las meras inquisiciones puramente humanas, por buena voluntad que se las presuponga.

Lo anterior muestra como el optimismo de los que, en pa-

Fundación Speiro

labras de Ratzinger, creyeron en una kennediana «Gran Sociedad», de unánime sentir y pensar, tenía que presentar forzosamente otro cariz, bastante más feo, en la práctica real. Por ello, leída hoy la *D. H.*, se ve la prudencia de los que la «matizaron» con sus observaciones, sus «modi», que determinaron la relación finalmente aprobada y que permiten una lectura de ella en clave trascendente, que es la exijida por el discurso católico. Vamos a ver dos tipos de lectura trascendente que legítimamente se pueden hacer del párrafo citado. Por un lado puede entenderse, en un sentido restrictivo y minimalista, que no vendría más que a exponer y explicar el Canon 1351 del anterior *Codex Iuris Canonici* que cita en nota (8), en punto 10, de la *D. H.*, como antes se dijo.

Pero, por más que esto sea legítimo en último extremo, es reducir demasiado la *D. H.* para que la explicación sea satisfactoria, por más que tiene la ventaja de la claridad y la concisión. Y, además, tampoco es precisa tal reducción, pues, en el mismo párrafo citado se dan los elementos precisos para llegar a una interpretación contraria de la inmanente que pretende oponerla al anterior Magisterio. Empecemos señalando que en la nota antes citada —la número (74)—, la misma *D. H.* remite a lecturas del Magisterio anterior que, a su vez, amplían la referencia autoritativa a otros documentos magisteriales en una exégesis coherente y ampliatoria sin contradicciones con el depósito de la Fe. También se ve en este párrafo-clave la insistencia de la *D. H.* de tomar como último fundamento de todo su razonamiento «la naturaleza de la persona humana, más que el aspecto subjetivo» que, precisamente por la libertad, es capaz del mal y del error, lo que no anula los derechos objetivos de la naturaleza del hombre, lo cual tanto puede aplicarse a su consideración individual cuanto a la social. Por ello habla del «justo orden público», con lo que remite a un fundamento objetivo de la justicia, no a una mera «convención» subjetiva o, incluso, intersubjetiva. Se da, pues, en este párrafo, una doble remisión: por un lado, lo antes dicho sobre el *relegar* el tema al poder civil como lugar de lo directamente competente en temas de paz social y tal como se

Fundación Speiro

hizo en los antecedentes jurídicos inquisitoriales; por otro lado, en este tema religioso, se remite argumentalmente no a la teología, sino a la filosofía social, es decir, a la «revelación por la Creación», lugar propio de los razonamientos humanos sobre el derecho natural como fundamento del derecho positivo.

Es una apelación a lo que aquí hemos llamado el «ego psicosomático», la exigencia de la necesaria «libertad psicológica», así como también remite al «ego sociohistórico» su petición de «no coacción *externa*». Se subraya «externa», pues la estructura ontológica de todo lo referente a lo social es una «relación» que necesariamente comporta una «co-acción» en los «relata», una simultánea acción recíproca inducida por ambos extremos: esta «influencia mutua» no es sólo una realidad en el «cuerpo místico» (*I Cor.*, XII, 12 y sigs.), sino «mutatis mutandis» en cualquier sociedad de personas. Personas que, no lo olvidemos, «todas» ellas gozan del mismo estatuto ontológico y, por ende, de la misma dignidad, lo cual implica que en la «co-acción» social en sus aspectos positivos y negativos, deban tenerse en consideración igual ambos extremos.

Es obvio que la coacción «externa» —del tipo de la prohibibida en el *Codex Iuris Canonici,* 1351— es una coacción «positiva», contraria a la condición libre de la persona según su naturaleza. Pero no es ésta —a la que evidentemente se refiere la *D. H.*, 6— la única coacción social posible, tanto psicológica cuanto externa, de «los individuos y también de los grupos», dice la Declaración. Precisamente a esto alude cuando dice como «en la divulgación de la fe religiosa y en la introducción de costumbres hay que abstenerse siempre de cualquier clase de actos que puedan tener sabor a coacción o a persuasión inhonesta o menos recta sobre todo cuando se trata de personas rudas o necesitadas» (*D. H.*, 4). En este párrafo se traslucen dos cosas: la llamada al fundamento trascendente por medio de una expresión común en el lenguaje inmanente y, también, las dificultades reales que esto comporta, pues al hacer juicios —«inhonesto», «menos recto»— lo hace desde el concepto de honestidad y rectitud que la religión católica aplica a la «ley natural»; pero con-

Fundación Speiro

ceptos cuyo contenido varía en otras visiones, incluso religiosas, de la «ley natural» que pueden considerar «honesto» o «recto» lo que para un católico no lo es, como Parsons atribuye a los «dokhubors»: en otras palabras, lo que para el católico es deber ineludible, en otros sólo es una «moralina», un bienintencionado consejo moral que a nada obliga.

Esta situación diferencial que un entender simplista de la *D. H.* coloca a los católicos frente a los que no lo son en un mundo pluralista, presenta diversa situación según se considere la «tesis» histórica o «alguna de la hipótesis» posibles, y es el aspecto conflictivo del tema y el que, según la *D. H.* dice «expressis verbis» compete al poder civil «proprie loquendo». Así, pues, todo dependerá de cual sea la situación del pueblo respecto a qué se entiende por «bien común», que es el que el poder civil tiene la obligación de salvaguardar y promover. Desde la misma luz doctrinal de la *D. H.* es obvio que si no debe conculcarse por «coacción externa» la libertad religiosa, aun de «quienes incumplen la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella», menos debe permitirse la «coacción externa..., tanto por parte de las personas particulares como de los grupos sociales» (*D. H.*, I, 2) sobre los que están en la pacífica posesión de la Verdad religiosa, que es la católica: estos deben ser protegidos de la «coacción social» que comporta una diferente moral —privada pero, sobre todo, pública— de otros «grupos sociales», por el contagio degradante que representa otra moral más permisiva en temas tales como lo familiar —divorcio, poligamia, etc.—, moral sexual —homosexualidad, aborto, modos y modas de comportamiento público, etc.—, educación, etc., y que actuarán sobre los católicos, sobre todo en «las personas rudas o necesitadas» por la condición del hombre como «animal imitador» que vimos que Aristóteles atribuyó al «animal político». Y, también, por lo que estos otros grupos entiendan por «honesto» proselitismo al que son impelidos por *sus creencias,* tal como ahora es evidente en las llamadas «sectas».

La matización de la doctrina del párrafo antes citado se ve clara en este otro, en el que acude a evitar simplismos distor-

Fundación Speiro

sionantes: «El derecho a la libertad en materia religiosa se ejerce en la sociedad humana y, por ello, su uso está sometido a ciertas normas... En el uso de todas las libertades ha de observarse el principio de responsabilidad personal y social. Todos los hombres y grupos sociales, en el ejercicio de sus derechos, están obligados por la ley moral (75) a tener en cuenta los derechos de los demás y sus deberes para con los otros y para el bien común de todos (76). Además, dado que la sociedad civil tiene *derecho* a protegerse contra los *abusos* que puedan darse so *pretexto* (77) de libertad religiosa, corresponde principalmente a la autoridad civil prestar esta protección. Sin embargo, esto no debe hacerse de forma *arbitraria* o favoreciendo *injustamente* a una parte, sino según normas jurídicas conformes al *orden moral objetivo*» (*D. H.*, I, 7).

Este párrafo, tan claro, confirma y funda a nuestra línea interpretativa como legítima respecto a la *D. H.* No necesita comentario, pero vamos a señalar dos cosas:

a) Para la autoridad civil, especialmente si son católicos y en un país de ortodoxia pública católica —que sería donde en último extremo su doctrina es vinculante—, no se trata tanto de un «derecho a protegerse» de la sociedad, cuanto de un no eludible «deber» de ellos y del que darán estrecha cuenta a Dios.

b) La apelación final a un «orden moral objetivo» como norma de los calificativos que hemos subrayado, se funda en una metafísica cristiana en el orden-del-ser-creado, frente a un orden-del-ser-pensado («cogito») por el hombre o los hombres que es la metafísica de la inmanencia de la conciencia. En esta perspectiva, el «obrar conforme a la justicia y el respeto debido al hombre», que reclama la *D. H.*, es obrar en consonancia con la única religión verdadera, en tanto que sea posible —y, si no lo es,

---

(75) Nótese lo antes dicho: la *D. H.* se funda en la ley moral «objetiva», universal, no opinable. Que es lo que el pensamiento inmanente discute y niega.

(76) Aplíquese lo anterior al concepto del «bien común».

(77) «Pretexto»: otro calificativo que remite a un juicio de intención que sólo puede hacer Dios.

Fundación Speiro

trabajar para lograrlo—, y por ello, no es «favorecer injustamente» una parte —una religión frente a las otras— en el inevitable «litis» religioso cuando se apoya a «la verdadera religión y única iglesia de Cristo» (*D. H.*, I, 1) que, justamente, es la que ofrece mayor «marco de libertad», individual y civil, como antes vimos, frente a los reduccionismos, por falsedad o por error, que ofrecen los otros «marcos» religiosos. Pensar lo contrario, pretendiendo un neutralismo civil en lo religioso, incluso en la situación de «tesis» católica, es dividir al hombre, relegar la religión al ámbito de la conciencia individual —paradigma éste del pensamiento liberal— y borrar así cualquier proyección social de la religión, *de toda religión,* oponiéndose tanto a la tradición cuanto al Concilio Vaticano II y que ahora el Papa, con su insistente llamada a una «recristianización de la civilización occidental: nos urge a nosotros, los españoles, a restaurar la unidad española que se fraguó a partir del II Concilio de Toledo, hace catorce siglos, imprimiendo un carácter unitario a los diversos pueblos y etnias muy diferentes que han habitado esta «piel de toro». Juan Pablo II, el 19 de agosto de 1989, al llegar a Santiago, lo recordó con estas palabras: «Así fue posible inaugurar una nueva época e ir más allí de las diferencias y divisiones... Frutos preciados de aquel acontecimiento eclesial fueron la armonización profunda de perspectivas entre la Iglesia y la sociedad, entre la fe cristiana y cultura humana, entre inspiración evangélica y servicio al hombre», es decir, el «bien común» propio de la unidad católica que «construyó» a España.

Colofón.

La doctrina pontificia y eclesial está fundada en la Escritura y la Tradición y a ella acudiremos ahora como final de este trabajo. En primer lugar constatamos que ya en la misma predicación de Cristo a sus discípulos, el mensaje evangélico a veces aparece celado por circunstancias que El podía aclarar y no aclaró en atención a lo que aún eran y todavía pensaban sus oyen-

Fundación Speiro

tes. Así, vgr., todo lo referente a la polémica que entre los apóstoles se suscitaba de continuo sobre la proximidad de la restauración del reino de Israel, entendido «in recto», políticamente. Cristo pudo haberlos desengañado; pero prefirió dejarlos en la oscuridad y que llegaran a la luz de la verdad por su peregrinar histórico. Lo mismo ocurrió con los primeros cristianos respecto a la «parusia» a venida gloriosa de Cristo que esperaban como inminente. Por ello no puede extrañarnos que el lenguaje del Concilio resulte enigmático, no sólo por utilizar un lenguaje lastrado de la inmanencia cultural actual, sino también en atención a los hombres que viven este «tiempo indigente» (Löwith) y que difícilmente hubieran aceptado una declaración clara y terminante sobre estos temas. Pero «nadie, después de haber haber encedido una lámpara la tapa como una vasija, sino que la coloca sobre el candelero» *(Lc.,* VIII, 16), para que finalmente brille con toda su intensidad. Aquí sólo intentamos «poner la luz en el candelero», pues el mismo Papa ha señalado que ahora es el tiempo oportuno.

También hay que señalar que Dios, a veces, elige los más extraños caminos para comunicarse con el hombre. Lo que se dijo y aprobó en el Concilio es una verdad sustantiva con independencia de las intenciones subjetivas de los concretos ponentes que las redactaron,pues Quien habla es, en último extremo, el Espíritu Santo, para Quien no hay un «antes» ni un «después» históricos, sino un eterno «nunc stans» incontradictorio consigo mismo. No otra cosa nos dice el Evangelio cuando cuenta como Caifás, «que era sumo sacerdote aquel año les dijo...: conviene que muera un hombre por todo el pueblo», relata San Juan, que añade: «No dijo esto de sí mismo, sino que, como era pontífice aquel año, profetizó que Jesús había de morir por el pueblo» *(Jn.,* XI, 49 y sigs.). Para nosotros, hoy, ¡qué duda cabe aquí sobre que era muy otra la intención *subjetiva* de Caifás!: pero ello no invalida la profecía.

Estrictamente, como antes decimos, en el tema de la libertad civil en materia de religión, la *D. H.* no hace sino «relegar al brazo secular» los efectos sociales de esta libertad. Pero esto hay

Fundación Speiro

que entenderlo solamente desde la perspectiva que abre la Declaración, es decir, que la libertad religiosa como «inmunidad de coacción externa» no anula, sino que «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres *y de las sociedades* para con la verdadera religión y única Iglesia de Cristo» (*D. H.*, I, 1). El tema de la obligación de la sociedad civil de rendir culto a Dios y el debido acatamiento a Su Ley, es decir, el «confesionalismo» del Estado es otro problema, ciertamente conexo, pero distinto del de la libertad civil religiosa. En el caso de una «hipótesis» pluralista y, además, estructurada inorgánicamente la situación deviene aporética según este dilema: *a)* o se va a un legalismo reduccionista que elimina de la moral social el fundamento religioso, reduciéndola a mero «orden público» en un orden jurídico que encierra la religión en las conciencias individuales, con lo que se degrada la moral pública, como ocurre en las sociedades de capitalismo liberal, o *b)* se va a una moral estricta, pero sólo justificada en un orden totalitario, como ocurre en los países de socialismo real. Tanto en uno como en otro caso, la reducción del «marco de libertad» se paga.

Pido perdón por la extensión del trabajo. Pero es *un* tema *complejo*. Quiere decir que la *complejidad* sólo es asequible por la diferenciación en planos analíticos —antropológico, social, político, jurídico, metafísico, teológico— que al referirse a un mismo tema obligan a repetirse constantemente. Por otro lado, este remitir continuo de uno a otro plano es bueno, pues evidencia una interconexión temática que se suele dar por sabida, pero como es de ordinario ignorada distorsiona la comprensión. Por otro lado, es «un solo» tema, lo que quiere decir que la división hecha aquí es *sólo* analítica, ya que en la realidad existencial se opera como *un todo* único. Por ello no sirve hacer un extenso trabajo en un solo plano, aunque sea el más importante, el teológico, y hay que atender a todos.

Fundación Speiro