

LA UNIDAD CATOLICA Y LA ESPAÑA DE MAÑANA

POR

MIGUEL AYUSO

Ha sido, a mi entender, un acierto notable de los organizadores de la XXVIII Reunión de amigos de la Ciudad Católica poner en relación —como objeto de las jornadas que ahora tengo el honor de cerrar— las fechas, relevantes y contradictorias en su significación, de 589 y 1789. Sin duda que a lo largo del año que corre son muchas las conmemoraciones que de una y otra efeméride —XIV Centenario del III Concilio de Toledo y II Centenario de la Revolución francesa— han tenido lugar aisladamente. Sin embargo, vincular ambos acontecimientos —aunque sea para destacar su antagonismo— supone un profundo entendimiento de la filosofía y aun de la teología de la historia, que se concreta en un planteamiento adecuado del principal problema que afecta a la vida de la comunidad política. Ese mismo problema —la concordia o amistad política— que tantas veces se nos presenta cuidadosamente maquillado y que en la convocatoria de esta reunión aparece planteado cabalmente en las antípodas de todo designio cosmético. En efecto, como ha escrito Estanislao Cantero, «el sillar que supuso dicho Concilio —el III de Toledo— para la edificación de la ciudad terrena conforme a las normas divinas, fue volado por la Revolución francesa, arrastrando tras de sí todo el edificio de libertades a que aquél había dado lugar» (1).

La conclusión, por tanto, ha ido surgiendo repetidas veces y con naturalidad a lo largo de estos últimos días. Da igual con qué acento expositivo o en qué nivel de argumentación; la iden-

(1) ESTANISLAO CANTERO: «589-1789», *Verbo* (Madrid), núm. 271-272 (1989), pág. 9.

tividad ha sido perfecta: la religión —religación— y la tradición hacen los pueblos, constituyendo la forma de su solidaridad con lo absoluto pero también en el tiempo y en el espacio; la dialéctica y la revolución —en cambio— los deshacen, disolviéndolos en la enfermedad y la insolidaridad (2).

Esto es lo primero que deseo destacar, como pórtico de mi intervención, pues distingue nítidamente nuestro esfuerzo elucidador del resto de las celebraciones, ya oficiales —casi todas—, ya sociales. Y es que el mero hecho de afrontar la conmemoración de los mil cuatrocientos años de la España católica desde una comprensión que excede del mero significado cultural o humano no es irrelevante, pues en la mayor parte de los pronunciamientos que se han hecho al efecto se omite toda alusión a la verdadera médula del problema (3).

He aquí la razón por la que este centenario es tan distinto de los anteriores. Que no es sólo la pérdida de aquel bien tan ponderado, y en el fondo tan imponderable, de la unidad católica —lo que de por sí ya es bastante y explica que el título de estas palabras mire al futuro en lugar de hacerlo al presente—, sino su admisión como una mera situación «cultural» que tuvo su razón de ser en otras épocas e incompatible con las nuevas formas de convivencia civil y religiosa, *pluralistas, laicas, democráticas*. Es decir, la profundización en el deseo expuesto por Jacques Maritain en toda su crudeza: «El Sacro Imperio ha sido liquidado de hecho, primero por los tratados de Westfalia, finalmente por Napoleón. Pero subsiste todavía en la imaginación como un ideal retrospectivo. Ahora nos toca a nosotros liquidar ese ideal» (4).

(2) Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO: *Reflexiones sobre Cataluña. Religación, interacción y dialéctica en su historia y en su derecho*, Barcelona, 1989, libro en el que ilustra adecuada y ampliamente esta tesis.

(3) Cfr., a título de ejemplo, muy significativo por lo demás, la *Instrucción de la Comisión Permanente del Episcopado Español* de 23 de septiembre de 1988.

(4) JACQUES MARITAIN: *Del régimen temporal y la libertad*, cit. por LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS en *El mito de la nueva Cristiandad*, 3.ª ed., Madrid, 1957, pág. 91.

Aunque el triunfo del proyecto maritainiano no sea completo en España —radicando en tal hecho la especificidad, bien es cierto, cada vez más disminuida, pero aún apreciable, de nuestra patria en el «concierto europeo»—, lo que marca con caracteres de novedad este centenario es el avance por esa senda liquidadora del ideal católico de Cristiandad.

Que España se ha mantenido, hasta hace bien poco, al margen de la onda histórica de la secularización, dominante en Occidente desde al menos la Ilustración, y constituyendo un régimen de Cristiandad —es decir, aquel en el que el orden temporal es impregnado por el espíritu y la doctrina de la Iglesia Católica—, es algo indudable. Ciertamente que el siglo XIX conoció de algunas iniciativas tendentes a arrancar de nuestro suelo la fe de Cristo —quizás más significativamente la presencia socialmente operante de esa fe (5)—, y ciertamente también que dichos trabajos no quedaron sin fruto. Sin embargo, la sociedad española era una sociedad cristiana y hasta —en líneas generales (6)— puede decirse que la estructura política siguió definiéndose en relación con el catolicismo en buena parte de los textos constitucionales que con tanta prisa como con poca huella fueron sucediéndose en el deseo de vertebrar España con los principios del liberalismo, empresa a la que Menéndez Pelayo se refirió con palabras inmortales: «Dos siglos de incesante y sistemática labor para producir *artificialmente* la revolución, aquí donde nunca podía ser orgánica» (7). Incluso en momentos —como la Segunda República— en que pareció tan cercano el sueño de los regeneradores laicos de que España dejara de ser

(5) Cfr., a tal respecto, con carácter general, las observaciones de JEAN MADIRAN: «Notte politique», *Itinéraires* (París), núm. 256 (1981), páginas 3-25.

(6) Cfr. MARÍA ISABEL ALVAREZ VÉLEZ: «La unidad católica en la historia constitucional contemporánea española», en Miguel Ayuso (editor), «XIV Centenario del III Concilio de Toledo. Iglesia-Estado: ¿Dónde estamos hoy?», número extraordinario de *Iglesia-Mundo* (Madrid), número 384 (1989), págs. 36-38.

(7) MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1965, vol. II, pág. 1.038.

católica, la posterior reacción eminentemente religiosa, así como su cristalización en la inmediata postguerra en uno de los períodos de mayor fervor religioso conocidos en la historia contemporánea, desmienten terminantemente que la secularización —ni siquiera en la menos ambiciosa de sus acepciones (8)— hubiera triunfado en España.

La realidad actual, en cambio, es muy otra. Y son muchos los factores que, entrecruzándose, han desembocado en la situación descrita. La Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, en uno de sus primeros números, habla de que «el género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por los cambios profundos y acelerados que progresivamente se extienden al universo entero» (9). En esa difusión por todo el universo han alcanzado también a nuestra patria, hasta el punto de que, desde el decenio de los sesenta, puede decirse de la irrupción de un nuevo *modelo de sociedad* —la *sociedad permisiva* (10)—, muy lejana al contexto ambiental de la sociedad cristiana.

Fenómenos como —en la enumeración del profesor Orlandis (11)— el crecimiento económico, el mayor nivel de bienestar, la prolongación de la vida humana, la reducción del esfuerzo en el trabajo, la irrupción de la mujer en la vida profesional, la creación —y satisfacción— de muchas nuevas necesidades, son, qué duda cabe, algunos de los hitos del gran avance social logrado en muchos países durante estos últimos años. Pero ta-

(8) Cfr. JEAN DANIELOU: «Secularismo, secularización, secularidad», en el volumen *Iglesia y secularización*, Madrid, 1973, págs. 4-14. Este volumen comprende las conferencias pronunciadas por el cardenal Daniélou y por el padre Cándido Pozo, S. J., en la «II Semana de Estudios y Coloquios sobre problemas teológicos actuales», celebrada en Burgos entre los días 25 y 30 de agosto de 1969.

(9) «*Gaudium et spes*», núm. 4, en *Documentos del Concilio Vaticano II*, Madrid, 1979, pág. 199.

(10) Cfr. sobre este tema el texto luminosísimo de JOSÉ GUERRA CAMPOS: *Amor, deber y permisivismo*, Madrid, 1978, 48 págs.

(11) Cfr. JOSÉ ORLANDIS: «Hacia una nueva modernidad cristiana», *Verbo* (Madrid), núm. 273-274 (1989), págs. 310 y sigs.

les factores, al margen de su sentido en general valioso, no han estado exentos de consecuencias grandemente negativas, de las que no es la menor el que han terminado por generar un marco social que hace imposible el apoyo de las tradiciones y comportamientos colectivos impregnados de cristianismo que durante muchos siglos facilitaron la recta conducta moral de las personas corrientes, de esas muchedumbres de hombres medios que siempre fueron mayoría en la sociedad.

Estas profundas mutaciones sociales, inducidas o potenciadas por una hábil intoxicación ideológica, coincidentes con el desarme moral, tanto del Estado —a través de la tentación tecnocrática— como de la Iglesia —en plena denigración de lo que la literatura progresista ha calificado de «Iglesia de la contraposición y la antinomia del espíritu del mundo», e inaugurando la etapa de la «Iglesia abierta a la solidaridad y al diálogo»—, producen una sociedad no-cristiana, religiosamente neutra, reflejo de un ambiente y una sensibilidad distintos, y en la que se genera una tensión dialéctica entre la legalidad civil y la moral católica en la regulación de materias de no escasa trascendencia. Problema en gran medida perenne de la ciencia política y la teología pastoral pero que, merced a todo lo dicho, presenta unos perfiles en nuestros días cabalmente nuevos (12).

Al comienzo de esta nueva sociedad, las leyes y el derecho escrito del Estado —confesionalmente católico aún a la sazón (13)— seguían configurando un ordenamiento jurídico que trataba de seguir siendo básicamente católico. Y negar que esa circunstancia fue un poderoso freno de la dinámica del proceso, no puede hacerse sin forzar sobremanera los hechos y sin faltar gravemente a la verdad y a la justicia.

Hoy, en cambio, la situación ha variado sensiblemente y se han extraído con usura las consecuencias implicadas en las premisas sociales permisivas. La Constitución de 1978 y su desarro-

(12) Cfr. JOSÉ ORLANDIS: «Tradiciones cristianas y moral social», *Verbo* (Madrid), núm. 235-236 (1985), págs. 545 y sigs.

(13) Cfr. mi artículo «La unidad católica en el constitucionalismo español del siglo XX», en Miguel Ayuso (editor), *op. cit.*, págs. 39-41.

llo legislativo se han instalado ya inequívocamente en una sociedad cada vez más radicalmente secularizada, lo que ha redundado en una profundización y extensión de los efectos anti-religiosos y a-religiosos.

Y este complejo de factores políticos y sociales entremezclados y operando hacia una misma finalidad se mostrará como especialmente disolvente. En el agudo juicio de Thomas Molnar, estamos asistiendo a la separación —pero consciente y buscada— de la Iglesia y sociedad, tras haberse consumado la separación de la Iglesia y el Estado (14). Descripción exacta y que explica que la exclusión de la Iglesia y del cristianismo de las realidades sociales obre en los países occidentales con idéntica intensidad que en los marxistas, aunque siga vías distintas y se vista con otros ropajes. Es, por tanto, nuestra época una suerte de *contracristiandad* en la que las ideas, costumbres e instituciones trabajan en contra de lo cristiano (15).

Tras lo dicho no es de sorprender que las conmemoraciones de la unidad católica puedan ser acogidas con extrañeza o profunda incompreensión en diversos ambientes. Ya Chesterton, en su *Autobiografía*, y a propósito de los orígenes de su famosa obra *Ortodoxia*, cuenta un hecho que se asocia indefectiblemente con lo que acabo de expresar. Escribe que el título mencionado no le gustaba, pero que produjo una consecuencia curiosa e interesante en Rusia. En efecto, el censor, bajo el antiguo régimen ruso, destruyó el libro sin leerlo. Por llamarse *Ortodoxia*, supuso que debía ser un libro sobre la Iglesia griega; y de ahí dedujo que naturalmente debía ser un ataque. La observación de Chesterton —y es lo que quiero destacar— no tiene desperdicio: «Pero conservó una actitud bastante vaga aquel título; era provocativo. Y es un fiel exacto de esa extraordinaria socie-

(14) Cfr. THOMAS MOLNAR: «Ideología y religión en la Hungría de hoy», *Verbo* (Madrid), núm. 231-232 (1985), pág. 117.

(15) La expresión es de MARCEL CLÉMENT, en su libro *D'où jaillira l'aurore*, París, 1976, 286 págs.; cfr., asimismo, las reflexiones de JOSÉ ORLANDIS en *Historia y Espíritu*, Pamplona, 1975, especialmente, páginas 23-40 y 172-190.

dad moderna, el que fuera realmente provocativo. Había empezado a descubrir que, en todo aquel sumidero de herejías inconsistentes e incompatibles, la única herejía imperdonable era la ortodoxia. Una defensa seria de la ortodoxia era mucho más sorprendente para el crítico inglés que un ataque serio contra la ortodoxia para un censor ruso» (16).

Esta observación nos conduce el gran tema filosófico de las relaciones entre la razón humana y la cultura histórica. Es sabido —y sigo las explicaciones notablemente precisas, pero no por ello menos vívidas, del profesor Rafael Gambra— que, entre las civilizaciones que en el mundo han sido, algunas, como la grecolatina o la judeocristiana, se nos ofrecen con una transparencia intelectual y afectiva que nos permite compartir su anclaje eternal; mientras que otras, por el contrario, nos parecen opacas, misteriosas o ajenas. Así, los árabes de Egipto enseñan hoy las pirámides como algo que es ajeno a su propia cultura y comprensión; mientras que nosotros, en cambio, mostramos una vieja catedral o el Partenón con un fondo emocional de participación. Pues bien, dice Gambra, «el día en que nuestras catedrales —o la Acrópolis de Atenas— resulten para nosotros tan extrañas como las pirámides para los actuales pobladores de Egipto, se habrá extinguido en sus raíces nuestra civilización» (17).

La incomprensión moderna —la «extrañeza»— hacia el fenómeno de la unidad religiosa signa indeleblemente la agonía de nuestro modo de ser y rubrica el fracaso de nuestro proyecto comunitario, en el sentido más restringido del término (18).

(16) G. K. CHESTERTON: *Autobiografía*, en *Obras Completas*, tomo I, Barcelona, 1967, págs. 159-160.

(17) RAFAEL GAMBRA: «Razón humana y cultura histórica», *Verbo* (Madrid), núm. 223-224 (1984), págs. 305-309.

(18) Me refiero a la famosa distinción de Tönnies entre *gemeinschaft* (comunidad) y *gesellschaft* (sociedad) como categorías sociológicas de convivencia y estructuración social y de la que se deduce que la sociedad humana radical o sociedad política es «comunidad» y no mera «sociedad». Ciertamente hay que atribuir a Tönnies el mérito de haber captado la diferencia de categorías y haberlas encerrado en sendas expresiones felices. Pero no por ello debe olvidarse que la distinción está ya perfectamente

Ahora bien, de las ruinas de esa civilización sólo ha surgido una disociación —«disociedad» la ha llamado el filósofo belga Marcel de Corte (19)— que, si sobrevive entre estertores y crisis, es a costa de los restos difusos de aquella cultura originaria, e incluso de las ruinas de esas ruinas —sombra de una sombra— por acudir al conocido apóstrofe de Renan.

* * *

Tras todo lo anterior, ¿qué virtualidad presenta el principio de la unidad católica para la España de mañana? Comencemos por recapitular brevemente en qué consiste, para luego pasar a referir las razones que hacen de la misma algo «moralmente obligatorio y prácticamente necesario» (20) para el bien común de los españoles.

La unidad católica es una situación jurídica en la que la sociedad política —el Estado— rinde culto público y colectivo como tal a Dios e inspira su legislación en un orden moral inmutable cuyo cimiento religioso se halla, en último término, en los Mandamientos de la Ley de Dios, pero que, además, protege la religión católica como única exteriorizable públicamente. Sin esta última condición se podrá hablar de confesionalidad del Estado, pero no de auténtica unidad religiosa. (Repárese en que estamos moviéndonos en un terreno, por así decir, político, pero que existe otro sentido —en absoluto despreciable— espiritual, y de resultas sociológico, consistente en la profesión prácticamente unánime de la religión católica por los nacionales).

Sin que las primeras de las condiciones —que integran pro-

precisada, aunque sin obedecer a una terminología clara, en autores como San Agustín. Debo al padre Luis Vela, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), notables sugerencias en la valoración del aporte agustiniano en esta cuestión.

(19) Cfr. MARCEL DE CORTE: «De la sociedad a la termitera pasando por la disociedad», *Verbo* (Madrid), núm. 131-132 (1975), págs. 93-138.

(20) Cfr. RAFAEL GAMBRA: «La unidad religiosa, encrucijada de la teología y la política», en Miguel Ayuso (editor), *op. cit.*, págs. 16-19.

piamente el concepto de confesionalidad— hayan dejado de ser sometidas a discusión por los autores liberales o por católicos contaminados de liberalismo, ha sido la última de las exigencias —que constituye la diferencia entre la mera confesionalidad y la estricta unidad católica— la que ha suscitado más controversias, sobre todo desde el Concilio Vaticano II, como inmediatamente vamos a ver (21).

Lo cierto es que, con independencia de que la reclamación de la unidad católica no escapa a la consideración de las circunstancias por la prudencia política, en abstracto, la prohibición del culto público y del proselitismo de las religiones no-católicas es un mecanismo de seguridad o muralla almenada que rodea y defiende al Estado confesional. Sin tal mecanismo se produce un equilibrio inestable, pues el Estado confesional difícilmente puede convivir con minorías activas de otras religiones sin que se produzcan tensiones de compleja solución.

Es, sin embargo, el punto —como se acaba de subrayar— en que se han centrado las polémicas a raíz de la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*, hasta el extremo de constituir una verdadera «cruz interpretum». El pensamiento tradicional —por referir a él exclusivamente la cuestión y no ampliar su radio a posiciones como las de la teología nueva o el catolicismo liberal— no podía permanecer ajeno a tales discusiones. Así, el doctor Guerra Campos, en su último pronunciamiento sobre la cuestión —«Lástima que la falta de espacio, ha escrito, impida exponer aquí un análisis detenido del texto» (de *Dignitatis humanae*)—, no ha entrado en el problema y, aunque produce la impresión de rechazar la tesis, sostenida con alegría por los partidarios y con dolor por los detractores, del «cambio» en la doctrina de la Iglesia, no ha tratado la cuestión de la limitación de los cultos falsos (22); del profesor Canals conocemos sobra-

(21) Renuncio a citar aquí ninguna muestra de lo expresado en el texto: Basta con las referencias que en las notas siguientes hago de los autores a quienes sigo.

(22) Cfr. JOSÉ GUERRA CAMPOS: «La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia», en Miguel Ayuso (editor), *op. cit.*, pági-

damente su explicación de que no hay conflicto alguno entre la recta interpretación de la doctrina conciliar y la tesis de la unidad católica (23); lo mismo cabe decir del padre Victorino Rodríguez, O. P. (24); Rafael Gamba, en cambio, afirma lo contrario, y resuelve el conflicto a favor de la doctrina tradicional apoyado en la consideración de que el texto criticado es del ínfimo rango y de un concilio «pastoral» (25); Alvaro D'Ors, finalmente, sostiene, de la mano de la distinción entre «tesis» e «hipótesis» —que parece haberse invertido—, que en las comunidades tradicionalmente católicas debe relativizarse aquel principio de indiferencia propia de los pueblos de tradición pluralista (26).

nas 51-58. En este ensayo, el doctor Guerra Campos, obispo de Cuenca, vuelve sobre una temática a la que había consagrado artículos tan notables como *Confesionalidad religiosa del Estado*, Madrid, 1973, 21 págs.; «Los valores morales y religiosos en la Constitución. Documento de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo», *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, núm. 1, de 1978; y «La invariante moral del orden político», en el libro *Hacia la estabilización política*, Madrid, 1983, vol. III, páginas 101-121.

(23) Cfr. FRANCISCO CANALS: «El deber religioso de la sociedad española», en el volumen *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, 1977, págs. 219-230.

(24) Cfr. VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P.: «Los dos puntos en discusión sobre la libertad religiosa», *Punta Europa* (Madrid), núm. 9 (1964), págs. 3-18; «Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II», *La Ciencia Tomista* (Salamanca), número 93 (1966), págs. 193-339; «Concepción cristiana del Estado», *Verbo* (Madrid), núm. 157 (1977), págs. 865-904.

(25) Cfr. RAFAEL GAMBRA: *Tradición o mimetismo*, Madrid, 1976; y «La declaración de libertad religiosa y la caída del régimen nacional», *Boletín de la Fundación Nacional Francisco Franco* (Madrid), núm. 36 (1985), págs. I-X.

(26) Cfr. ALVARO D'ORS: «Teología política: una revisión del problema», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 205 (1976), páginas 41-79; «El correcto canonista (a propósito de los escritos reunidos de Hans Barion)», *Verbo* (Madrid), núm. 241-242 (1986), págs. 223-233; «Libertad religiosa y libertad política», en Miguel Ayuso (editor), *op. cit.*, páginas 47-50.

Lejos de quien firma estas líneas afirmar que esas diferencias de interpretación y valoración son irrelevantes (27). Encierran en sí consecuencias divergentes y de trascendencia no despreciable. Pero, en cualquier caso, bien porque creamos que no ha habido ruptura en la doctrina de la Iglesia, bien porque salvemos las contradicciones al modo del profesor Gamba o de acuerdo con las agudas sugerencias del profesor D'Ors, lo importante es que todos siguen considerando la unidad católica como la «tesis» predicable para España. Explícitamente lo dice Alvaro D'Ors con referencia genérica al pensamiento tradicional: «Si abandonara sus propios principios y abundara en esa interpretación absolutista de la libertad religiosa, incurriría en la más grave contradicción, pues la primera exigencia de su ideario —*Dios, Patria, Rey*— es precisamente el de la unidad católica de España, de la que depende todo los demás» (28).

I. Desde la *teología*, en primer lugar, y con reflexiones que rozan la teología de la historia, encontramos una tendencia a la unidad que está en las esperanzas de la Iglesia (29). Es el mismo designio de Dios sobre nosotros, el deseo revelado por Nuestro Señor Jesucristo en su oración sacerdotal: «Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que me has enviado» (Jn, XVII, 21).

En segundo lugar, y descendiendo más a lo específico que nos ocupa, se ha destacado cómo las sociedades en cuanto tales tiene deberes religiosos hacia la verdadera fe y hacia la única Iglesia de Jesucristo. Es, por ello, errónea la perspectiva que abre una sima profunda entre la Iglesia y la humanidad, aun cristiana, con sus dimensiones culturales y político-sociales. Por

(27) Cfr. MIGUEL AYUSO: «El orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia», *Verbo* (Madrid), núm. 267-268 (1988), págs. 955-991.

(28) Cfr. ALVARO D'ORS: *op. últ. cit.*, pág. 50.

(29) Cfr. HÉRI RAMIÈRE: *Las esperanzas de la Iglesia*, Barcelona, 1962; JUAN M. IGARTUA: *La esperanza ecuménica de la Iglesia*, Madrid, 1970.

el contrario, la Iglesia es el Pueblo de Dios, que se salva —según ha escrito Francisco Canals—, aun en orden a lo eterno, por la penetración por la gracia de todas las dimensiones de lo humano. Así, el Pueblo de Dios es la comunidad cristiana en su curso histórico (30).

De ahí que, al hablar de la unidad católica, no podamos dejar de aludir a la teología del Reino de Cristo, de ese movimiento que modernamente condujo a la institución por Pío XI, en 1925, de la Fiesta de Jesucristo Rey. Festividad nacida con un significado e intención inequívocos: poner remedio al laicismo, del que el P. Ramón Orlandis, S. I., dijo que venía a ser «el mismísimo liberalismo o bien el liberalismo llegado a su mayoría de edad»; y atajar el proceso de apostasía que había llevado de modo perseverante el empeño de desterrar a Cristo de la vida pública, y, luego, desde la misma, mediante el olvido de la doctrina católica sobre el matrimonio, la familia y la educación.

El primer orden de razones, pues, finca propiamente en un estrato teológico. Los lemas de San Pío X —«instaurar todas las cosas en Cristo»— y Pío XI —«la Paz de Cristo en el Reino de Cristo»— sirven para iluminar y centrar sintéticamente esta teología, que ha tenido siempre por primer cuidado el mantenimiento de los derechos de la Iglesia en la sociedad cristiana y que en su simplicidad nos libra de las aporías en que concluye el catolicismo liberal: el encarnacionismo extremo y humanístico que tiende a concebir como algo divino y evangélico las actuaciones políticas de signo izquierdista, y el escatologismo utilizado para desviar la atención de la vigencia práctica y concreta del orden natural y cristiano (31).

II. Desde la *filosofía* se nos muestra como radicalmente disolvente el ideal moderno, que alienta —por acudir a la evocación de Camus que debemos a Gamba— la situación de *exilio* permanente y que desdeña y difama al *Reino* en su estabilidad,

(30) Cfr. FRANCISCO CANALS: *op. últ. cit.*, pág. 220.

(31) Cfr. FRANCISCO CANALS: «Sobre la actitud del cristiano ante lo temporal», en *Política española: pasado y futuro*, cit., págs. 211 y sigs.

en su carácter entrañable, en sus raíces humanas y divinas: «Tal es el ideal de la *apertura o comprensión universal* que se abre a todo sin bastión alguno que defender; tal la idea del *pluralismo* que niega la objetividad de la verdad y del bien; tal el designio del *ecumenismo*, que postula una especie de «mercado común» de las religiones; tal el *pacifismo* que se niega a defender cosa alguna porque nada trascendente se posee ni se ama; tal la división de la Tierra en *mundos* (primero, segundo y tercer mundos), sólo en razón de la economía y en orden a una igualación final...» (32). La democracia liberal, en fin, viene a ser la consagración oficial del exilio —resúme— como forma permanente de gobierno e ideal humano.

Y, sin embargo, la sociedad no se sostiene sobre la mera coexistencia ni puede ser un ideal la «open society», indiscriminadamente abierta. La ciudad descansa sobre un entramado de virtudes y valores comunitariamente aceptados y cordialmente vividos. En el lenguaje sociológico de Ferdinand Tönnies diremos que es una *gemeinschaft*; el profesor Leo Strauss lo llamará *régime*; T. S. Eliot podrá aplicarle el término de *culture*; generalmente se dirá *way of life*; y si retrocediéramos a los griegos lo descubriríamos en *politeia*. En todos los casos la referencia es unánime. Es lo que Wilhelmsen y Kendall han llamado la *ortodoxia pública*: el conjunto de convicciones sobre el significado último de la existencia, especialmente de la existencia política, lo que unifica a una sociedad, lo que hace factible que sus miembros se hablen entre sí, lo que sanciona y confiere el peso de lo sagrado a juramentos y contratos, a deberes y derechos, lo que reviste a una sociedad de un significado común, venerando ciertas verdades consideradas por la ciudadanía como valores absolutos (33).

(32) RAFAEL GAMBRA: «El exilio y el Reino», *Verbo* (Madrid), número 231-232 (1985), págs. 73-94.

(33) Cfr. FREDERICK WILHELMSSEN: *La ortodoxia pública y los poderes de la irracionalidad*, Madrid, 1965. También puede verse, de FREDERICK WILHELMSSEN y WILMOORE KENDALL: *Cicero and the politics of the public orthodoxy*, Pamplona, 1965.

Desde este punto de vista no estamos formulando, en realidad, juicio moral alguno. Simplemente constatamos que cada pueblo tiene su modo de ser, y ese modo de ser es anterior a cualquier forma de gobierno y a cualquier constitución escrita. Estas sólo articulan o representan, más o menos acertadamente, cuanto se contiene en aquél. Eric Voegelin ha planteado con extraordinaria agudeza cómo el problema central de la teoría política es el de la representación, que desborda el marco de las convencionalmente denominadas «instituciones representativas» y que constituye la forma por la cual una sociedad política cobra existencia para actuar en la historia (34).

También desde el ángulo de la filosofía —y la filosofía política— encontramos una razón para defender la unidad católica: es la expresión de la ortodoxia pública de la sociedad española.

III. Desde la *política* se nos muestra como un medio privilegiado de salvaguardia de la libertad de opción. El profesor Alvaro D'Ors ha contribuido a explicarlo, desarrollando una idea que le es querida desde antiguo y en la que ha alcanzado una notable precisión: sólo la confesionalidad de la comunidad política hace innecesario el partido confesional, pues éste tiene que aparecer tan pronto los principios esenciales de la Iglesia no son políticamente intangibles y requieren para su defensa una acción congruente y supletiva de los mismos fieles (35).

Libertad religiosa y libertad política se excluyen, cosa que no parece hay sido entendida por los obispos españoles que, después de haber renunciado a la doctrina de la confesionalidad del Estado sin contrapartida, tampoco propugnan la fórmula del partido católico. De ahí esa impresión que producen tantas declaraciones episcopales de no saber qué hacer para impulsar la eficaz acción de los católicos en el terreno político. Se han quedado sin un terreno firme y estable, y se dedican a vagar por los aires de la indefinición. Para el pensamiento tradicional —en

(34) Cfr. ERIC VOEGLIN: *Nueva ciencia de la política*, Madrid, 1968, págs. 47 y sigs.

(35) Cfr. ALVARO D'ORS: *op. cit.*, págs. 48-49.

cambio— la solución del problema no ofrece dudas: si se quiere salvaguardar la libertad de opción política sin perjudicar los intereses de la Iglesia hay que entrar en la dinámica de la confesionalidad del Estado.

El profesor Canals, por su parte, tiene dichas cosas muy sustanciosas sobre la pretensión histórica del «parti catholique» y su fiasco. Así como se ha distinguido en la denuncia del entimema que, ayer igual que hoy, preside su conducta: después de afirmar que la religión no se confunde con la política —con la finalidad expresa de desolidarizar la Iglesia de la contrarrevolución—, con la consiguiente exclusión del Estado confesional, concluye que los cristianos *de hoy* tienen la obligación de pertenecer políticamente a la democracia cristiana (36).

IV. Desde la *pastoral* encontramos un fundamento no menos importante para la tesis de la unidad católica. La libertad no es algo abstracto e independiente de las condiciones en que se ejercita, sino que para la mayoría de los hombres el ejercicio de la libertad está, no determinado, pero sí condicionado por el ambiente en que se mueven. Por eso —como afirmó el cardenal Daniélou en el curso de una famosa polémica de que me he ocupado en otro lugar (37)—, para la mayoría de los hombres no es posible «responder a ciertas exigencias que hay en ellos sino en la medida en que lo hace posible el ambiente dentro del cual viven». Si queremos un pueblo cristiano es esencial crear las condiciones que lo hagan posible. Pretender desvincular la fe de un marco determinado —considerarlo incluso como «el desafío mismo de la fe»— es precisamente hacer imposible ese pueblo cristiano. Por donde se accede directamente a la necesidad de instituciones cristianas y a la idea de Cristiandad. El doctor Guerra Campos lo ha desarrollado muy lúcidamente, observando que la *politización* radical de que se ha acusado por tantos al

(36) Cfr. FRANCISCO CANALS: «Donoso Cortés en Francia», en *Política española: pasado y futuro*, págs. 119 y sigs.

(37) Cfr. MIGUEL AYOSO: «¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?», *Roca Viva* (Madrid), núm. 217 (1986), págs. 7-16.

confesionalismo se da en mayor medida en la supuesta «no intervención», si se cae en la tentación —y a menudo ocurre— de reducir la acción de la Iglesia a «facilitar» la convivencia pluralista, tarea central de la política, debilitando para ello el ejercicio de su misión propia: «El peligro que acecha ahora es que cuando se habla de renunciar a la Iglesia-cristiandad para ser Iglesia-misión, sea la misión la que, paradójicamente, se oscurezca» (38).

* * *

Tras lo anterior podemos entrar en el final de esta intervención. Hay unas razones que abonan la situación de unidad religiosa y justifican la doctrina de la confesionalidad. Hoy, en cambio, se desconocen y no se les presta atención alguna. Bien porque se rechacen íntimamente —en algunos sectores se da un auténtico repudio de esa tradición social y doctrinal—, bien porque se reconozcan como imposibles en el tiempo presente. Y qué duda cabe de que las transformaciones ocurridas deben ser objeto de consideración por el intérprete: la sociedad se ha des-cristianizado —lo que ha producido la fractura de la unidad religiosa en sentido sociológico— y el maremagnum ideológico ha alcanzado, arrastrándolo como una de sus primeras víctimas, al acervo doctrinal de la confesionalidad del Estado y de las diversas organizaciones. Esto nos debe llevar, en una actitud realista, a valorar —llegado el caso— la prudencia de una vuelta inmediata a la situación de unidad católica política con limitación de otros cultos. No es, en el fondo, nada nuevo. La ciencia política, como ciencia prudencial, nunca escapa a la ponderación de las situaciones que debe regular. Leopoldo Eulogio Palacios, recogiendo la mejor tradición intelectual en este punto, expuso cómo el prudencialismo está en un plano distinto de los simplistas doctrinarismo y oportunismo (39). No me parece, igualmente en

(38) JOSÉ GUERRA CAMPOS: «La Iglesia y la comunidad política...», en Miguel Ayuso (editor): *op. cit.*

(39) Cfr. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *La prudencia política*, Madrid, 1978, *passim*.

honor a la verdad, que la respuesta anterior deba extenderse al problema de la confesionalidad. En efecto, existe una invariable moral del orden político (40) que debe llevar a reconocer como constitutivo interno de la sociedad civil su subordinación a la ley moral y su dimensión religiosa. Y esto no es algo meramente facultativo para los católicos: «En una sociedad de católicos, en virtud de la unidad de conciencia del ciudadano, eso importa ya una referencia a la Doctrina de la Iglesia. Los ciudadanos están obligados en conciencia a trabajar para que la sociedad asuma su deber. Si lo que es su deber la sociedad lo inscribe en su ley fundamental (según corresponde a un estado de derecho) ya tenemos el núcleo de lo que se llama *confesionalidad*» (41).

Ahora bien, esto no lo quieren reconocer, por lo que se ve, ni el Estado, ni la sociedad, ni —lo que es peor— la propia Iglesia. Y, sin embargo, ya lo he dicho, es imprescindible. La recuperación del sentido común en la vida colectiva debería llevar a un triple cambio social, político y eclesial. Para los pequeños grupos que lo defienden son, evidentemente, demasiados frentes. El político, hoy más que nunca, está desguarnecido, y no sólo por el Estado laicista que induce y potencia los factores de descristianización sino también por la ausencia de grupos de relevancia que lo sostengan y aún por el ambiente en absoluto propicio para que puedan brotar. El social es el campo más diversificado y el más asequible en pequeña escala. Todos estamos convocados a una nueva evangelización que repare los daños que la fe de Cristo sufre en España, restaurando tiempos mejores. Desde la oración y la vida espiritual a las costumbres, y sin olvidar la formación doctrinal —también en doctrina política—, la faena no ha de faltarnos. Pero es obvio que lo último difícilmente puede ocurrir desligado —y entramos en el tercer y último nivel al que me he referido— de lo eclesial. Hace falta una

(40) Cfr. JOSÉ GUERRA CAMPOS: «La invariante moral del orden político», cit.

(41) JOSÉ GUERRA CAMPOS: «La Iglesia y la comunidad política...», citado.

nueva predicación. Don José Guerra Campos lo ha dicho en un texto de portentosa trascendencia, llamado a haber abierto un debate hondo y que apenas ha tenido comentario fuera de círculos muy reducidos. Quien les habla tiene el pequeño orgullo de haber sido causa próxima del mismo, pues tiene su origen en una petición que le formulé con destino a un trabajo colectivo. Su título lo dice todo: «La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia» (42). En efecto, se trata de reedificar. Aunque desde los sillares de la tradición. No quiero ni puedo insistir ya en ello, pero el texto del doctor Guerra Campos no es simplemente afirmativo ni elementalmente repetidor de viejas doctrinas. Al contrario, interroga, inquieta, busca. Es un ejemplo magnífico de la obligación que tenemos de profundizar en estas vidriosas cuestiones, de buscar soluciones a los conflictos que nos acucian.

Puede parecer imposible. Puede que no volvamos a ver una sociedad y un Estado cristianos. Puede que el ciclo haya pasado. Puede... Lo que está claro es que el complejo de razones que está debajo de la doctrina de la unidad religiosa y la confesionalidad es, en muchos sentidos, insobrepasable. Lo que es cierto es que el orden de la historia se nos escapa: lo que sucede hoy puede cambiar mañana; lo malo puede mejorar o empeorar; lo bueno puede mejorar o empeorar (43). Lo que se nos impone como evidente es que —como escribió Charles Maurras— la desesperación, en política, es una «sottise absolue», «une erreur et une faute», «une concession gratuite et sans retour aux puissances de l'Ennemi»: la desesperación debería ser un fenómeno personal para los hombres mortales que sólo tienen una vida; la política, en cambio, es un orden inmortal en el que no se puede decir para determinado momento que las energías estén agotadas.

(42) *Ibid.*

(43) Cft. RAFAEL GÓMEZ PÉREZ: *La minoría cristiana*, Madrid, 1976, pág. 12. He sometido a crítica algunas de las tesis de Gómez Pérez, sin embargo, en mi artículo, antes citado, «¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?».

Por eso el error profundo de la desesperación en política, pues la infinita complejidad de todo compuesto social es la mejor garantía de las posibilidades sin límite de revivir de los pueblos que alguna vez se han creído muertos (44). Lo dijo el viejo poeta:

«Señor, tú fieres e sanas,
tu adoleces e curas,
tu das las claras mañanas
después de noches oscuras».

En la noche oscura de España, además, siempre podemos y debemos dar razón de nuestra esperanza a quien nos lo pida (1 Pet., 3, 15), de acuerdo con la exhortación apostólica.

(44) Cfr. CHARLES MAURRAS: *Romanticisme et Révolution*, París, 1922, pág. 35; *Étang de Berre*, París, 1915, pág. 308.