

cejales formarían el cuerpo electoral para la diputación regional, y los diputados regionales elegirían el Parlamento, que, a su vez, elegiría el Gobierno.

Ante la objeción en contra de las elecciones de segundo grado, replica Madariaga que «las elecciones llamadas por sufragio directo, salvo excepciones sin importancia, son siempre elecciones de segundo grado; el primer grado lo constituye la elección secreta de los partidos», de modo que «los electores no eligen a quien quieren, sino a quien pueden, y su elección queda al reducido margen de selección que da la lista de candidatos» (y esto tan sólo cuando la lista es abierta, no si es cerrada como en nuestro sistema electoral vigente).

En cuanto a la tercera vía propuesta por Rodríguez-Arias, la de la *Cámara de Trabajo*, al lado de la *Cámara Política* —de la que no precisa su coordinación, ni las funciones de aquélla—, nos hace pensar en la otra propuesta de Madariaga, la de un *Consejo Económico Nacional*, que debería recoger las propuestas de un *Congreso Corporativo*, que limitaría la competencia de las Cortes en materia económica; pues, en ella, a éstas no les correspondería la iniciativa, sino sólo la aprobación de las propuestas de ley, que aquel organismo le presentase. No podría entrar a discutir su articulado, sino, únicamente, aceptarlas, rechazarlas o devolverlas para su enmienda.

Estas observaciones no las hago en demérito del excelente libro que comento, sino todo lo contrario, por el interés que en mí ha suscitado y por cuanto me ha hecho reflexionar.

El tema está sobre el tapete y merece que se siga estudiando con serenidad y con realismo, como el profesor Lino Rodríguez-Arias ha efectuado, y estoy seguro seguirá haciéndolo. También nosotros continuaremos en nuestra vieja tarea de profundizarlo.

JUAN VALLET DE GOYTISOLO

Alvaro d'Ors: LA LLAMADA "DIGNIDAD HUMANA" (*)

Este nuevo trabajo de Alvaro d'Ors —breve como casi todos sus últimos escritos— pudiera inscribirse en un línea de desmitificación del llamado «Humanismo», concepto menos preciso que, a veces, envuelve fines bien poco humanos.

En doce ceñidos puntos —¿«Doce Tablas»?— el autor nos des-

(*) Publicado en *La Ley*, Buenos Aires. Año XLV, núm. 148, julio de 1980.

vela su pensamiento sobre el tema. Tema —repito— objeto de mucha publicidad, pero de bien escaso entendimiento.

Como recordarán los lectores de VERBO, en esta misma sección (núm. 183-184, págs. 509-517) se publicó una amplia recensión de otro trabajo de d'Ors —«La guerra unilateral»—, y es de este de donde el autor inicia la aclaración del trabajo actual.

La conclusión de «La guerra unilateral», no era otra que una aclaración de la falacia de los derechos humanos en orden a la ruina del derecho de guerra. Tal conclusión fue: el terrorismo (favorecido por el pacifismo, cuyo único objetivo parece haber sido el des- crédito de la guerra) ya no puede ser tratado hoy como crimen sometido a la ley penal, que, con la colaboración de la policía, aplican los tribunales de justicia, sino que debe ser objeto de una ley marcial, con los medios propios de la guerra que el propio terrorismo tiene declarada. Es decir, con palabras bien concretas del autor, «el terrorista no debe ser detenido y juzgado, sino directamente capturado y, caso de resistencia, muerto». Nunca será esto aceptado por los pacifistas, pero si la paz es —como es— un bien óptimo, «y los pacíficos son dignos de bienaventuranza, en cambio, la ralea de los profesionales del pacifismo es de una especie pé- sima».

Partiendo de tal conclusión, d'Ors —en este nuevo ensayo— desea aclarar una de las raíces ideológicas de esa constelación iluminista —ya apuntada también, por el argentino Mario Amadeo en «Buenos Aires Herald», noviembre 1979— de que se está abusando del concepto de «dignidad» como atributo natural del ser humano. Abuso que se ha infiltrado dentro del lenguaje de la misma Iglesia, en contra de su tradición más respetable. Pues la idea de que todo hombre, independientemente del posible Bautismo, tiene una «dignidad», no es idea cristiana, sino kantiana.

La aclaración pretendida por d'Ors —lo dice él mismo— aunque de relevancia para el derecho, ha de remontarse, incluso, a una plataforma especulativa en la historia del concepto de la dignidad personal. Sólo así se podrá aclarar convenientemente el tema, «de manera que los mismos juristas entiendan de qué se trata cuando se invoca "la dignidad humana"».

El segundo punto —lexicográfico— estudia a través de las palabras, los propios conceptos encerrados en ellas. *Dignitas* quiere decir «cualidad de digno». Deriva de la raíz *dec*. («conviene, merece») y del sustantivo *decor* (lo que es merecido). «Decoro», viene a ser la «apariciencia excelente y merecida». Al decir «digno» necesitamos saber qué es lo que realmente merece, aunque sea un respeto general, un «honor».

La palabra griega —*axia*— significa, en cambio, con matiz distinto, «precio» o «valor»: *axioma*, lo que es merecido; *axios*, merecedor de estima. Pero no ya de merecer un honor —como en las palabras latinas— sino algo así como un «valor», análogo a un «dinero». De ahí, en este sentido, que la moderna filosofía de los valores entronca mejor con el pensamiento griego *axiológico* que con el romano *decoro*, pues éste, a diferencia de aquél, presupone necesariamente las «virtudes». Al sustituirse hoy «virtudes» por «valores», ha sucedido algo análogo que al sustituirse la «república» por la «política».

El matiz «valorativo» de la palabra griega, tiende, además, a referirse a una única medida de valoración. De ahí que la «dignidad» tienda, a su vez, a hacerse comparativa: se sustituye la relatividad concerniente al distinto objeto merecido, por la relatividad del mayor o menor mérito. (*Axiotatoi*, los más dignos de una ciudad).

Aclarados los matices de los términos latino y griego, d'Ors aduce, en síntesis, muchos textos en los que se rastrean los testimonios de la *dignitas*, de los «honores» romanos, y de su evolución posterior. *Pro dignitate opsoni* (se busca un cocinero como merece —«digno»— la comida) aparece ya en Plauto, Terencio, etc. Fue Cicerón quien usó ampliamente en sus obras del concepto *dignitas*, en especial como mayor respetabilidad pública que conlleva una mayor responsabilidad en los asuntos de la república. El tránsito de lo personal a lo funcional vinculó a la *dignitas* con los «honores» o las «magistraturas». Así, ya en textos jurídicos, «dignidad consular», «senatoria», «censoria», etc. El Código justinianeo bajo la rúbrica *de dignitatibus* (CJ, 12, 1) distingue, por su «dignidad», a «respetables», «clarísimos», e «ilustres». Con este último rango se incorporan los obispos a la jerarquía oficial —estatal— de «dignidades»; y, luego, todos los presbíteros.

Tal concepto de «dignitas» es usual en los primeros autores cristianos, aunque dada la actitud moral de humildad superadora de la vanagloria y «honores», la palabra *dignitas* adquiere ya cierto matiz despectivo. (San Ambrosio —*in Lucam*, 4,28— señala con ira que «toda dignidad secular se somete a la potestad del Diablo»). Así, *dignitas* y *gloria* parecen hacer crisis en un primer momento de la exaltación de la humildad cristiana.

Poco después aparece otro concepto cristiano de *dignitas*. No irá ya unido al de las antiguas «jerarquías» —incluso eclesíásticas: obispos y presbíteros—, sino al de todos los fieles bautizados. La dignidad se funda, pues, en el bautismo, por el que la persona «se hace hijo de Dios», y las gentes —el pueblo cristiano— «pueblo de

Dios, sacerdocio real, nación santa» (San Pedro, II, 2, 5, y Apocalipsis, 1, 5 y sigs.). Y éste es realmente el concepto cristiano de la dignidad: no del hombre, sino de la persona miembro de la Iglesia. En tal sentido son famosas las invocaciones de San León Magno: «Reconoce, ¡oh cristiano!, tu dignidad como hecho consorte de la divina naturaleza» (sermón, 21); o, también, «reconoce, ¡oh hombre! —no ya «¡oh cristiano!»— la dignidad de tu naturaleza, recordando que has sido creado a imagen de Dios (sermón, 27). Por tanto, la dignidad del hombre natural depende de su fin. Esto es lo esencial para la concepción cristiana de la dignidad natural: la vocación —llamada— a la verdadera dignidad sobrenatural. La cual sólo se alcanza por la voluntad del mismo hombre para incorporarse a la Iglesia, cumpliendo así lo que es voluntad de Dios.

Sin embargo, esta dignidad natural, en razón del fin del hombre —concepto cristiano—, será transmitida con la secularización en una dignidad actual en razón de ser el hombre un fin en sí mismo —concepción, revolucionaria, de Kant.

Los puntos V y VI del ensayo siguen el uso de la palabra y del concepto de «dignitas» en los juristas del Medievo y en los filósofos. Perdura en los primeros el uso romano, en relación con los cargos públicos (*dignitas* y *officium* en términos de los juristas civiles; «la dignidad es aditamento del cargo», para Bártolo; para los «superilustres», «ilustres», «respetables» y «clarísimos», en las categorías indicadas por Baldo). Pero los canonistas, desde el siglo XIII, identifican ya «dignidad» y «oficio», llegando a la institucionalización de la *dignitas*. La Corona fue designada como *dignitas regalis*, así como los beneficios eclesiásticos, los privilegios de iglesias o monasterios e, incluso, las imágenes de los santos. Tal uso, trascendiendo al habla popular, dio origen al refrán: «en el indigno la dignidad resulta ignominia».

Paralelamente, en los filósofos de la Edad Media, se da otro uso de la *dignitas*. Uso unívoco y falaz. «El hombre es la más digna de las criaturas», dijeron (Adam de Balsham, *Falacias Parvipontanas*, siglo XII). Consistiendo la falacia en que sobre tal proposición es falso construir el silogismo, «...Pedro es la más digna de las criaturas, porque Pedro es un hombre». En tal uso de los lógicos no se da una reflexión consciente del significado de «dignidad», sino que —como en los griegos— se usa superlativamente, sin referencia a objeto alguno de merecimiento.

En el siglo XIV, Ockham parece inducir a una reflexión sobre aquel superlativo, al objetar que «los ángeles son más dignos que los hombres», pero la *dignitas* no es una simple superioridad, sino que depende de la vocación al Bautismo que permite participar en

el sacerdocio real; y, en este sentido, los ángeles no son «más dignos» que el hombre. Se olvida el concepto cristiano, y, en el Renacimiento, se viene a identificar la dignidad del hombre por su diferencia específica con los animales; esto es, por su racionalidad y libertad. Se insinúa así un sentido ontológico de la *dignitas*, la cual no suponía grados de perfección, sino que era igual para todos los hombres; y, se pierde también el sentido sobrenatural al que la *dignitas* se encaminaba.

En Santo Tomás, este tema parece estar condicionado al propósito de probar que Dios es «persona», porque según la célebre definición de Boecio, la «persona» es la «sustancia de la naturaleza individual racional». Siendo de «gran dignidad subsistir en la naturaleza racional», y «llamándose persona a los que tienen dignidad», nada más consecuente que reconocer la personalidad de Dios que tiene el más alto grado de la dignidad —en tal sentido ontológico—, pues Dios es el que es. Sin embargo, Santo Tomás, ya en sentido propio, cifra la *dignitas* del hombre precisamente en el último fin que el hombre, por ser racional, alcanza directamente. Dignidad potencial, que es propiamente el concepto cristiano.

El antiguo sentido jurídico de *dignitas* se mantuvo en la tradición de la Iglesia junto al de «filiación divina adoptiva», sea la dignidad actual de los bautizados, sea la dignidad potencial de los llamados al Bautismo. La acepción jurídica —«dignidad» como cargo, como beneficio— era específica según los distintos cargos. La otra, la dignidad genérica como bautizados o vocados al Bautismo, hace a todos iguales. Esta tradición se mantiene hasta los inicios de la época actual. León XIII (Encíclica *Quod apostolici muneris*, 15) habla de la «altísima dignidad de los hijos de Dios» a la que son llamados todos los hombres; y, en el mismo documento, habla de las diferencias de «dignidad, derecho y potestad», que hay, por naturaleza, dentro de la sociedad civil. El Códex nos da no el sentido filosófico sino el jurídico —romano— de la *dignitas* (canon 1233, 4, por ejemplo).

A juicio del autor, la primera ruptura de la tradición —ruptura no profunda— se da en Pío XII (Discurso de Navidad, 1944). Recuerda el Papa que la «dignidad del hombre es la dignidad de la imagen de Dios», pero señala también la «dignidad del Estado», la «dignidad del poder político», que es «la dignidad de la comunidad moral querida por Dios». Como se ve, en este discurso parece haberse olvidado la primera dignidad, la actual, que es la de los bautizados (aunque se recuerde la dignidad potencial, esto es «la vocación a la filiación divina»). ¿Qué pudo originar tal olvido que, en cierto modo, supuso una quiebra de la tradición católica y, pre-

cisamente, en un Papa cuya firmeza en la tradición fue siempre inequívoca?

Para d'Ors, la presencia del totalitarismo, en plena segunda guerra mundial, influyó, por reacción, en realzar el «humanismo integral» de Maritain. La jerarquía de la Iglesia comenzó a emplear las palabras —tan caras al filósofo francés— de «dignidad humana», fluctuantes entre «dignidad del hombre» y «dignidad de la persona». Tal vez por eso, y por el prestigio (en el mundo vaticano de la época) de Maritain, las ideas de éste entraron en el pensamiento pontificio. Como es sabido, Maritain fue uno de los principales «re-priminadores» (perdón por este galicismo, que d'Ors no emplea) del pensamiento de Santo Tomás. Sin embargo, en este punto del concepto de *dignitas*, Maritain transforma la dignidad del fin, pensada por el santo (la vocación sobrenatural), en dignidad del hombre como fin en sí mismo, aunque este «mérito» y esa «dignidad de fin» provienen del soberano amor de Dios. En las obras de Maritain «Humanismo integral», «Los derechos del hombre y la ley natural», se produce este importante cambio del pensamiento tomista. Dios deja de ser el fin del hombre, al que el hombre debe su dignidad (potencial), para ser sólo la causa eficiente de la dignidad puramente natural del hombre. Afín a ello es el erróneo concepto de «persona», empleado en este «humanismo integral» maritainiano. Puesto que se desvincula la persona de la sociedad, y es a ésta sólo a la que pertenece el individuo natural (de ahí que el propio Maritain sostenga que la dignidad es anterior a la sociedad, contraponiendo y confundiendo los conceptos).

Este «color» (pero no «sabor») tomista en Maritain, en presencia de un antitotalitarismo exasperado, pesó en Roma. Nadie pareció darse cuenta que, en este tema, lo que había hecho Maritain, era cambiar el concepto tomista de la «dignidad» por el kantiano; dando así «un Kant para uso de los cristianos».

En efecto —y esto es objeto del punto VIII del ensayo del profesor d'Ors—, en la «Metafísica de las costumbres», en relación con el primer principio de la Ética (el «imperativo categórico»), Kant, indica que el hombre «no obedece a ley alguna que no sea instituida por el mismo hombre»; éste, fin en sí mismo, se da a sí mismo su primera ley: «obra de manera que tu conducta pueda servir de norma universal». Regla de oro kantiana sustitutiva de la antigua «no quieras para otro lo que no quieras para ti». Regla egocéntrica también, y atea por ello, contraria al principio cristiano fundamental: «ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo», que fundamenta en el amor (en Dios) la plenitud de la ley.

Así, la dignidad del hombre depende, según Kant, de su absoluta autonomía y no de su vocación hacia Dios: el hombre es un fin en sí mismo, y no tiene a Dios como fin.

En el final de este punto, y en el IX siguiente, d'Ors analiza la fuga del concepto de *dignitas* (todavía en el campo de la moralidad para el mismo Kant), hacia otros campos. Tal deslizamiento se ve favorecido por aquel concepto egocéntrico kantiano. Los otros campos son: el de la Estética (la Gracia divina, de la que dependía el antiguo concepto de dignidad del hombre, se ve suplantada por las gracias paganas, alegoría de la Belleza sensible); la Poesía (Schiller, autor del «Himno a la alegría» de la novena sinfonía —himno oficial, dice d'Ors, del iluminismo racionalista—, reconduce hacia la «gracia estética», expresión del alma bella, el concepto de dignidad, expresión de la conciencia libre; es decir, se transforma la dignidad sacerdotal teológica en una dignidad ético-moral, iluminística) y hasta en la Gramática. Así, la voz alemana «Würde», con la que se traduce la *dignitas* se contrapone a «Wert», o valor o precio; palabra esta bien concreta y material, siendo «Würde» dependiente de la propia estimación. Este matiz abstracto permitió al pensamiento alemán acuñar, por vez primera, la expresión «dignidad humana», designando con ella la «consideración general que el hombre como tal hombre merece», es decir su «valor» ontológico.

La irrupción del concepto kantiano en el lenguaje de la Iglesia ya no cesa. Juan XXIII habló sobre «la dignidad de la persona humana, sublimada por la Revelación, en razón de que los hombres han sido redimidos por Cristo, hechos hijos y amigos de Dios y herederos del Reino de los cielos» (*Pacem in terris*, cap. 10). Formulación ambigua, por cuanto no se refería a la dignidad actual de los ya bautizados, sino a una dignidad natural del hombre como tal, independiente del bautismo, siendo así que la filiación divina presupone éste, pues el que no renace por el Bautismo y por la Gracia no puede entrar en el Reino de Dios (Juan, 3, 5). El Concilio Vaticano II parece aceptar la idea kantiana, aunque con la reserva de algún aditamento secundario que recuerda el concepto cristiano de dignidad. La *Gaudium et spes* (cap. 17), señala que «la dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección», pero recuerda que «esa dignidad tiene a Dios como su fundamento y perfección». Se dice que «la dignidad consiste en la obediencia a la ley que Dios ha escrito en el corazón humano» y, por tanto, del acatamiento a la ley natural (cap. 21), pero no se dice que depende realmente del Bautismo. De ahí (cap. 29) que la dignidad sea igual para todas las personas. Pasajes estos (hay otros más favorables al concepto tradicional cristiano de la digni-

dad, por ejemplo en *Lumen Gestium*, 32) que parecen intentar cristianizar el pensamiento de Kant.

A partir del Vaticano II, muchos autores católicos intentan coonestar ambiguamente la dignidad de la mera racionalidad con el último fundamento divino. Así, afirman que todos los hombres, sin necesidad del Bautismo, son ya «hijos de Dios», confundiendo lo que es un efecto del Bautismo con la relación natural del Creador con la criatura.

¿Qué consecuencias ha traído esta especie de renuncia a la tradición de la Iglesia? El punto XI del trabajo recensionado —en grandísima parte con las mismas palabras de su texto, dada la conocida síntesis de mente y pluma en Alvaro d'Ors— apunta, como consecuencia «mayor» o más destacada, la de considerar como un «derecho» de la «dignidad humana» el poder rechazar la dignidad de ser bautizado», es decir, la «libertad religiosa».

Si en la *Gaudium et spes* (aparte de tratar —cap. 41— de la «dignidad de la conciencia y su libre decisión», y de que «la Iglesia proclama los derechos del hombre y estima mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos») se atisba el pensamiento kantiano, la recepción de éste queda más clara en la «Declaración sobre la libertad religiosa», cuyas primeras palabras —por las que suele citarse— son, precisamente, *Dignitatis humanae*. Se reconoce en ella la recepción de algo extraño a la Iglesia, pero que ésta desea incorporar: «De la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor, y aumenta el número de quienes exigen que el hombre, en su actuación, goce y use de su propio criterio y de libertad responsable, no movido por coacción, sino guiado por la conciencia del deber». Kant, dice d'Ors pudo escribir estas palabras.

Juan Pablo II, fiel a la trayectoria del Vaticano II, aunque no cesa de recordar que la verdadera dignidad consiste en la adopción divina que nos incorpora a la función real de Cristo (*Redemptor Hominis*), en su discurso a las Naciones Unidas, en 1979, sigue girando en torno al concepto de dignidad natural del hombre, a la que corresponderían «los derechos humanos» de la Declaración de la ONU de 1948. El Papa, refiriéndose a la libertad religiosa, recuerda que la razón de esta dignidad general de todos los hombres es la de que éstos «son personas, es decir, dotadas de razón y voluntad libre». Claro es que la ocasión del discurso pudo relativizar su significado, pues la presencia del Papa en la ONU no es en función de ser Vicario de Cristo, sino de Jefe del Estado Vaticano.

No faltan voces disconformes con este planteamiento de la «libertad religiosa» (así el benedictino Atanasio Kröger), y parece

razonable pensar que la libertad religiosa ha de fundarse más en la libertad que en la dignidad, pues resulta incongruente pensar que depende de la «dignidad» el poder renunciar a ella. Pero de hecho, puede observarse que la insistencia de hoy en predicar la libertad religiosa no sólo no ha servido para favorecer la libertad de la Iglesia en naciones donde está esclavizada y amordazada, sino que, más bien, ha contribuido para arruinar la consideración de la Iglesia en naciones donde se desenvolvía en libertad y aun en protección; y, además, tal prédica abruma la conciencia de los fieles con un complejo a veces de inferioridad, a veces de culpabilidad.

La conclusión del trabajo de d'Ors —punto XII y último— sobre la pretendida fundamentación de los llamados «derechos humanos» en la llamada «dignidad humana», es que tal fundamentación es falsa. Leopoldo Palacios, filósofo español contemporáneo, criticó, con palabras que debieran meditar, el «humanismo integral» de Maritain. Los pretendidos «derechos humanos» se quieren fundar en la dignidad natural del hombre, necesariamente igual para todos, pero la dignidad supone la conducta de la persona y sólo a ésta pueden atribuirse derechos. Los llamados «derechos humanos» son, en realidad, un trasunto de derecho natural, pero por ello mismo, por ser meramente naturales, no pueden fundarse en la dignidad, que es propia de las personas, sujetos de conducta responsable.

De otro modo —finaliza d'Ors—: «Sólo la persona puede ser sujeto de derechos y deberes, no la naturaleza. Por tanto, no puede hablarse de "derechos humanos" universales, sino de los derechos concretos de cada persona. El derecho natural lo que hace es crear un orden relativo a la naturaleza humana que se impone como un conjunto de deberes a las personas; por eso los Mandamientos de la Ley de Dios se formulan como deberes y no como derechos: deberes de la persona respecto a la naturaleza. Lo que la Declaración de Derechos Humanos pretende hacer es atribuir derechos a la naturaleza como reflejo de aquellos deberes, confundiendo la naturaleza individual con la persona, y fundando aquellos pretendidos derechos en una inexistente dignidad natural».

Excelente muestra, este ensayo de Alvaro d'Ors, de la «justa libertad de investigación, de pensamiento y de palabra que, dentro de la debida aceptación de la doctrina enseñada por el Magisterio de la Iglesia, corresponde también a todos los fieles». Estas palabras de don Alvaro del Portillo («Fieles y laicos en la Iglesia», EUNSA, 1969, pág. 110), nos parecen el broche apropiado para terminar esta reseña. La propia *Gaudium et spes*, después de manifestar su deseo de que muchos fieles se dediquen al estudio de

ciencias morales y eclesiásticas y profundicen en ellas, les reconoce, precisamente en orden a un mejor desempeño de su tarea, la libertad de investigar, de pensar y de hablar, *con fortaleza* y humildad, de aquellas materias en las cuales son peritos (núm. 62 y sigs.). Es obvio que cuando se habla de libertad de palabra no se refiere sólo a la expresión oral del pensamiento, y de la investigación, sino también a su manifestación escrita, pues la locución *mentem suam apeririendi* parece englobar ambos significados, según precisa Alvaro del Portillo (*op. cit.*, pág. 111).

Por otra parte, los fieles tienen en la Iglesia, y así debe reconocerlo el ordenamiento canónico, el derecho, y aun en ocasiones el deber, de formar y expresar su propia opinión en aquellas cuestiones que no hayan sido ya definitivamente zanjadas por la autoridad eclesiástica. El fundamento de este derecho es, en primer lugar y como base remota, el mismo derecho natural de toda persona a formar rectamente y a expresar su opinión (Juan XXIII, *Pacem in terris*, A. A., 55-1963, pág. 260); de modo próximo, este derecho se funda tanto en el *sensus fidei* como en los carismas que sean verdaderos (*Lumen gentium*, núm. 12), de los cuales surge un legítimo derecho a ejercerlos en la Iglesia y en el mundo (*Apostolicam actuositatem*, núm. 3, d.).

Aunque también es interesante observar que el ejercicio de tal derecho no pertenece indiscriminadamente a todos los fieles sin más: no es un derecho —precisa del Portillo (*ob. cit.*, pág. 162)— «que pueda ejercerse por el simple hecho de ser fiel, sino que este ejercicio requiere que el sujeto reúna unos presupuestos: *scientia, competentia et praesantia*.

Alvaro d'Ors los reúne. No sólo en el campo parroquial, diocesano, sino —más ampliamente— en el internacional.

No se trata aquí de una alabanza, sino de un hecho. Como también debemos pensar —al repasar tanto la crítica de d'Ors como su admisión por los propios textos que, a veces, critica— que la Iglesia, como diría Chesterton es tan liberal que permite que sus fieles —en el buen sentido de la palabra liberal— también lo sean.

JAVIER NAGORE YÁRNOZ

**Gabriel Alférez: "LA PARTICIPACION POLITICA
AL ALCANCE DE TODOS"**

«Cuando algo interesa a alguien, lo natural es que sea él quien se ocupe de aquello. Cuando es a varios a quienes afecta, lo pro-