

IGLESIA Y ESTADO (*)

En la conmemoración del XXV aniversario del Movimiento Nacional, si se quiere poner de relieve su esencial significado, no puede prescindirse de tratar el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, siquiera sea con obligada sobriedad. El Movimiento Nacional, por las circunstancias históricas en que hubo de erigirse, representa en este aspecto, para España, un replanteamiento entero y nuevo del problema, con la aportada solución, también entera y radi-

(*) Este artículo prescinde intencionadamente de todo exceso de notas, ya que, en un tema acerca del cual se ha escrito sin tasa durante los pasados años, importa, ante todo, tocar sólo algunos puntos menos desarrollados y más esenciales. Sin embargo, creo que no será ocioso —y tal vez sea debido— dar alguna orientación bibliográfica. Una lista de autores, casi exhaustiva, se podrá hallar en los tres trabajos siguientes:

- a) CLESTINO MELZI: «Laicità e Confessionalità dello Stato», en *La Scuola Cattolica* (Revista de ciencias religiosas editada por la Facultad del Seminario Arzobispal de Milán), LXXX (1952), 194-222.
- b) EXCMO Y RVDMO. P. ARTURO TABERA, C. M. F., Obispo de Albacete: «Tolerancia e intolerancia», en *XIV Semana Española de Teología*. Madrid, 1955, págs. 139-203.
- c) TEODORO IGNACIO JIMÉNEZ URRESTI: «Estado e Iglesia», en *Laicidad y Confesionalidad del Estado y del Derecho*. Vitoria, Editorial del Seminario, 1958. (Es la tesis doctoral del autor en el Pont. Ateneo Lateranense de Roma.)

Por lo que atañe al presente artículo, los autores a quienes más se ha tenido en cuenta, para dialogar con ellos, por sostener opiniones distintas de la que se ha sustentado aquí, son los siguientes:

- JEAN ROLIN, S. I.: «École libre et liberté d'école», en *Études*, 79 (1946, III), 45-64.
- MAX FRIBILLA, S. I.: «Dogmatische Intoleranz und Bürgerliche Toleranz», en *Stimmen der Zeit*, 144 (1949), 27-40. Trad. española en *Documentos*, 4, págs. 63-82.
- IVES CONGAR, O. P.: «Orden temporal y verdad religiosa», en *Documentos*, 10, págs. 39-50. «Lettre sur la liberté religieuse», en *Documentos*, 2, págs. 144-147.
- R. ROUQUETTE, S. I.: «Chronique de la vie religieuse», en *Études*, 8 (1949, III), 241-258.
- J. COURTNEY MURRAY, S. I.: «Contemporary Orientations of Catholic Thought on Church and State in the Light of History», en *Theological Studies*, 10 (1949), 177-234.
- J. HAMER, O. P.: «Le catholique réclame-t-il la liberté religieuse?», en *Revue Nouvelle*, 6 (1950), 322-329.
- VIALATOUX-LATREILLE: «Cristianismo y Laicidad», en *Documentos*, 4, págs. 38-62.
- MORATI: «La libertad religiosa», en *Studium*, 46 (1950), 639-647.

cal, en la línea más rigurosa de la tradición católica y española. Acaso pueda decirse que yendo más allá incluso de lo que nos podía pedir o señalar cualquier precedente histórico, en razón de la espontaneidad y del generoso desinterés con que esta empresa de proclamar una España católica, oficial y concordadamente, se llevó a cabo. Quizá hoy todavía no pueda decirse qué extensión ni qué cimas alcanzó la sorpresa y la incomodidad suscitada por esta arriesgada postura española.

Reconozcamos que en un mundo y en una coyuntura histórica tan adversos, de muchas maneras, a una actitud de esta índole, la decisión española fué, yo no quiero llamarla un desafío, pero sí un testimonio. Quizá no todos los católicos españoles lo comprendieron, ganados algunos por un estilo de pensar católico algo afectado de laxitud, y otros movidos por unas razones que, siendo en el fondo respetables y fundadas, acaso aplicadas a España eran valoradas con exceso. Pero, dejando a un lado ahora lo que en el ámbito español significan las instauradas —mejor, tal vez, que restauradas— relaciones del Estado con la Iglesia, una cosa creo que es menester resaltar especialmente: su carácter, como acabamos de indicar, de testimonio.

El empeño español de construir un Estado católico, manifestado como aspiración y decidido propósito durante la guerra de 1936-39, proclamado públicamente en 1945 en el *Fuero de los Españoles* y llevado a culminación oficial en el Concordato de 1953, fué, ante todo, la práctica y animosa confesión de una doctrina católica. Esta doctrina, si no olvidada, estaba, evidentemente, harto preterida. Si no del todo negada, al menos como inasequible ideal, sí, por lo menos, juzgada irrealizable en estos tiempos. No faltaban quienes la negaban de plano o la vertían a unos términos de concepción y de expresión que la invalidaban en su mejor y más segura esencia. Hasta qué altos niveles llegaba, o la opuesta convicción, o el aire de esta difusa atmósfera en que una exacta verdad católica se disolvía, no es fácil pensarlo ni decirlo. El famoso discurso del cardenal Ottaviani, pronunciado en el Aula Magna del Pontificio Ateneo Lateranense de Roma, el Día del Papa de 1953, en que toma partido tan abierta y batalladoramente, no sólo por la verdad como tal, sino por su proclamada confesión en el *Fuero de los Españoles*, puede, por las solemnes circunstancias en que fué pronunciado, ser una buena medida para ello. También los documentos pontificios han sido, por estas caídas, significativos y abundantes. El Papa Pío XII, con velada expresión, tocó algunas veces, con claridad, no obstante, para quien sepa leer, delicados matices del problema. ¿Sería muy azaroso manifestar la esperanza de que en el futuro Concilio se tratase esta cuestión en orden a fijar en sus líneas esenciales la estricta verdad católica? Algunos buenos indicios habría para ello.

Importaría que el católico supiera a qué atenerse respecto a la verdad teórica en su significación absoluta, aunque luego en la práctica hubiera de estar sujeta a un relativismo en su cumplimiento.

Una cosa quedó clara con la firma del Concordato español: que la afirmación, tan repetida, de que la Iglesia no firmaría ya ningún concordato en que se hiciera constar la confesionalidad del Estado —como si esta doctrina católica estuviera ya periclitada— no tenía ningún fundamento. Maritain (dígamoslo con la mayor objetividad y con el máximo respeto a la rectitud de intención de este venerable y hoy dolorido anciano) había elogiado insistentemente y con especial cordialidad —y hasta con alegre esperanza— el concordato portugués, en el cual, por las circunstancias político-históricas de la nación hermana, esta confesionalidad no se había consignado.

Pero, volviendo a la testimonialidad de la actitud española, tenemos que recordar el eco verdaderamente extraordinario que suscitó. Ello demostró que la verdad estaba todavía viva y que las conciencias no habían descansado en argumentos muy seguros. A pocos, en la coyuntura, tuvo España de su parte, aunque algunos hicieran honor a la buena lógica española (los «grilletes españoles» de que habló Göthe). El P. Rouquette, en 1949, escribió: «La situación española pone a la conciencia católica, a menos que se esconda la cabeza en la arena, un problema imposible de eludir, problema que tiene consecuencias prácticas inmediatas gravísimas para el catolicismo universal... Es menester reconocer efectivamente que los españoles no hacen sino llevar hasta su propio límite principios generalmente admitidos por el catolicismo en la primera mitad del siglo XIX y que no han sido explícitamente superados (subrayamos nosotros)» (1). En la contienda, larga, extensa y enconada que tuvo lugar durante todos estos años, los pareceres fueron muy diversos, en una gama que iba desde la afirmación más neta de la doctrina tradicional, hasta la defensa más decidida, y por principio, o como tesis, de la «laicidad» del Estado. Celestino Melzi, en un artículo titulado: «*Laicità e confessionarietà dello Stato*» ha hecho una valiosa y bastante precisa clasificación de las opiniones (2).

Piensa, en primer lugar, que el problema en sus términos más generales, tal como ha sido planteado, pueda proponerse de esta manera: «¿Estado laico vitalmente cristiano o Estado confesional católico?» Entre los defensores del Estado laico vitalmente cristiano, ha señalado tres grupos. Los dos primeros, pretenderían, salvados los principios clásicos de la teología, que la Iglesia, por propia ventaja y por ventaja igualmente del bien común temporal, con-

(1) «Chronique de la vie religieuse», en *Études*, 8 (1949, III), 255.

(2) *La Scuola Cattolica*, LXXX (1952), 194-222.

sintiese en no hacer uso del derecho superior que le compete, y aceptar para los suyos, en el terreno religioso, una condición jurídica de acuerdo con la igualdad de derechos, entre los ciudadanos, que el Estado reconoce en su propia esfera temporal. La diferencia entre ambos grupos estaría en que el primero juzga que las actuales circunstancias no sufren un Estado confesional, y el segundo piensa que los principios mismos hayan de tener una interpretación nueva en función de la mentalidad de los hombres de hoy. El tercer grupo intentaría demostrar que, aun en la línea de los principios, el Estado ideal es el Estado laico. Como escribe Melzi: «Se trata del mayor esfuerzo dialéctico realizado por católicos para legitimar la laicidad del Estado como régimen no sólo el más adecuado a los tiempos presentes, sino el único que pueda garantizar la libertad religiosa» (3). En realidad, si vamos a mirarlo bien, yo veo escasa diferencia entre todos estos grupos. Se trata únicamente de matices diversos —y también de diversa intensidad— en la consideración de unos mismos supuestos doctrinales. Pienso que los del tercero sean los que hayan sacado la última consecuencia y hayan llevado hasta el cabo —con notable libertad de espíritu— la originaria concepción de todos.

Nosotros vamos a tener, por ello, presente de un modo especial al tercer grupo, es decir, a los que defienden la «laicidad» como tesis; que expresaría de la manera más perfecta —en este y en todos los tiempos— las relaciones que deben regir entre la Iglesia y el Estado.

Hablan de «laicidad», no de «laicismo». La «laicidad», según Rolin (4), sería «la expresión del principio de la libertad de conciencia»; «en cuanto asegura que el Estado no profesa ninguna religión ni filosofía». Por eso, sería siempre para todo ciudadano la garantía de que, políticamente, no había de sufrir ninguna coacción en orden a adoptar una u otra. El «laicismo», en cambio, tal como se entendió y se ejerció en el siglo XIX, supone, por parte del Estado, una positiva actitud, nacida de una propia filosofía —ateísmo, indiferentismo religioso, etc.— respecto de la religión. De aquí el intento del Estado de reducirla a la vida privada, en una actitud agresiva y excluyente. O el de conceder a todas las religiones idéntico derecho, puesto que tienen idéntico valor. Este «laicismo» sería el condenado por Pío IX y León XIII. La «laicidad», en cambio, no se hallaría incurso en sus condenaciones. Lo que pasa es que está desautorizada, *avant la lettre*, por sus enseñanzas.

El Papa Pío XII quiso usar alguna vez estos términos: «laicidad», «vital» —adjetivando con éste lo cristiano, en tanto que aplicado al Estado— para restituirles su verdadero valor. En su discurso a los naturales de las Marcas re-

(3) Art. cit., pág. 206.

(4) «École libre et liberté d'école», en *Études*, 79 (1946, IV), 53.

sidentes en Roma, pronunciado el 23 de marzo de 1958, les decía: «Hay en Italia quien se agita, porque teme que el cristianismo quite al César lo que es del César. Como si dar al César aquello que le pertenece no fuera un mandamiento de Jesús; como si la legítima sana laicidad del Estado no fuese uno de los principios de la doctrina católica; como si no fuese tradición de la Iglesia *el continuo esfuerzo por mantener distintos, pero también, siempre según los rectos principios, unidos los dos poderes...*» (5). Hemos subrayado nosotros, porque estas palabras dichas después del embarullamiento producido por tantas disputas, no pueden menos de tener una innegable intención de esclarecimiento.

Parejamente, los que defendían el Estado vitalmente cristiano, pero «laico», entendían que «neutralismo» y «cristianismo» se oponen entre sí. Que «el cristianismo auténtico informa la vida entera, en todo momento y en todos los actos. Exige que nada del hombre se le escape, que nada en él sea «neutro». Pero, al mismo tiempo, «que el Estado sea independiente de la religión, que sea soberano en sus dominios (naturalmente, esto no habrá cristiano que lo niegue, pensamos nosotros), que no reconozca ninguna empresa clerical, que no favorezca ningún culto y asegure la libertad de todos» (6). El Papa Pío XII ha hablado también de este «vitalismo», pero ha entendido que sea la Iglesia la que influya vitalmente en el Estado, desde su realidad interior sin que ello obste, sino al contrario, para que dé sentido y eficacia a las relaciones exteriores. «La Iglesia, ha dicho, no es una sociedad política, sino religiosa; esto, sin embargo, no la impide estar con los Estados en relaciones no sólo externas, sino también internas y vitales..., las cuales tienen su principio y su origen en la persona de Jesucristo, en cuanto Cabeza de la Iglesia. Puesto que el Hijo de Dios, haciéndose hombre y verdadero hombre, entró, por esto mismo, en una nueva relación verdaderamente vital con el cuerpo social de la humanidad, con el género humano en su unidad, que implica la igual dignidad personal de todos los hombres; y en las múltiples sociedades particulares... A estas sociedades pertenecen, en primer lugar, la familia, el Estado y aun la Sociedad de los Estados, porque el bien común, fin esencial de cada uno de ellos, no puede ni existir ni ser concebido sin su relación intrínseca con la unidad del género humano... Con estas (sociedades)... Jesucristo, Príncipe de la Paz —y con El, la Iglesia en la cual continúa viviendo—, ha entrado en una relación nueva de elevación y de confirmamiento» (7).

Nosotros vamos a hacer nuestra exposición al hilo de estos pensamientos

(5) *Discorsi e Radiomessaggi di sua Santità Pío XII*, XX, pág. 33.

(6) ROLIN: Art. cit., pág. 51.

(7) «Radiomensaje de la Navidad de 1951», en AAS., v. XIX, págs. 10-11.

de Pío XII; de los cuales —procurando, no obstante, llegar a una cierta ultimidad teológica— apenas va a ser más que un comentario. Vialatoux-Latreille, refiriéndose a la concepción tradicional de la confesionalidad del Estado, han dicho: «Si esta es la doctrina, hay que reconocer una oposición radical entre el católico y la mentalidad moderna» (8). La frase, dejando a un lado la sorpresa que ella revela en los autores, puede, matizándola bien, expresar una verdad no sólo en lo atañiente a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sino en un ámbito mucho más general. Buscando sus raíces filosófico-históricas, no sería difícil demostrarlo.

ORDEN NATURAL Y SOBRENATURAL

De todas maneras, cuando hablamos de mentalidad moderna es bien posible que pequemos a las veces de falta de precisión. Hacer filosofía de la historia no es fácil, porque se implican demasiado unas en otras las actitudes humanas que van sucediéndose en el tiempo. Y puede acaecer que parezca plenamente vigente todavía una actitud que se halla ya en decadencia, y acaso superada —en principio, por lo menos—, por otra que ha hecho ya su ingreso en el horizonte histórico. Por lo demás, la historia no es simplemente exclusión de unas actitudes por otras, sino integración de unas en otras, a través de un juego típico de desactualización y actualización que constituyen la esencia de lo histórico. En este supuesto resulta que el pasado alcanza una presencia en el presente. Por eso resulta muchas veces una azarosa tarea distinguir el uno del otro.

Pero en la intención de estos autores, más o menos deliberada, mentalidad moderna suena, me parece a mí, a claro subjetivismo. Por lo menos, los supuestos de que parten —más tarde habrá de quedar subrayado— pertenecen sencillamente a una concepción demasiado subjetivista del hombre. Yo no digo que esta concepción haya perdido su vigencia —en algunas filosofías actuales se halla, por ventura, exacerbada—, pero entiendo que no representa ya la actualidad más viva y más urgente, sino que empiece a ser superada por otra concepción del hombre más ricamente ontológica, más afincada en el ser, más enraizada; es decir, menos desvinculada y más comprometida. Entonces, la lamentada oposición radical entre catolicismo y mentalidad moderna pudiera tener alguna rebaja.

Si nos levantamos al plano teológico, las cosas pudieran ser todavía más significativas. La antropología teológica actual, al sesgo de la corriente fi-

(8) «Cristianismo y Laicidad», en Documentos, núm. 4, pág. 30.

filosófica que hemos apuntado, quiere, por lo menos en determinadas tendencias, darnos del hombre una idea totalmente impregnada de sobrenaturalidad. No es que yo comparta en concreto ciertas opiniones que estos años pasados se pusieron más o menos de moda. Comparto, no obstante, la preocupación en ellas latente. La preocupación es esta: dar de la unión entre naturaleza y gracia, en el hombre, una afirmación más profunda, a través de una afirmada afinidad entre ambas, mucho más íntima y estrecha, mucho más ontológica. Ni la explicación del P. De Lubac, ni la del P. K. Rahner, ni la de Urs von Balthasar, ni la del P. Malevez, que intenta perfilar un poco la del P. Rahner acerca de cómo lo sobrenatural se inserte en lo natural, pueden satisfacerme; sencillamente, porque pienso que haya otro modo de explicación más profundo, más claro y menos peligroso. Pero me interesa, para lo que estamos tratando aquí, hacer resaltar que la tendencia de estos teólogos en alertada vanguardia es a entender la inserción de la gracia en el ser del hombre desde la más absoluta radicalidad de éste.

Parecerá obvio que en la posición aludida no pueda quedar ni un resquicio para cualquier «laicidad» que se pretenda, ya que, en la presente economía, el entero ser del hombre se halla de tal manera afectado por su ordenación a lo sobrenatural, que, en concreto, existencialmente, no se le pueda entender sino desde esta dimensión que le orienta todo él, positivamente, hacia la gracia.

En realidad, la auténtica teología siempre había sostenido esta entera sobrenaturalización del hombre. Pero, tal vez ciertas explicaciones que se habían dado de ella, la podían poner en riesgo. El hecho de que las corrientes actuales se preocupen de un modo especial de asegurar científicamente esta entera sobrenaturalización, tratando de colocar a una nueva luz el problema, es lo que intento poner de relieve como particularmente significativo. Se intenta, pues, superar un cierto *extrinsecismo*, posiblemente existente en anteriores concepciones, nacido de una concepción de relaciones entre naturaleza y gracia demasiado paralela, determinada ésta, a su vez, por un concepto de naturaleza excesivamente cerrado —digamos, empleando la palabra que estuvo tan en boga, *esencialista*—. Ahora bien —sería inútil insistir en ello—, todo subjetivismo no es, en última instancia, sino refinado esencialismo. De este esencialismo refinado que ha sido y es, el subjetivismo moderno, es decir, de este solitario encerramiento en sí que ha llegado a ser la conciencia subjetivista, ha nacido el desesperado intento de «defenderse» el hombre dentro de sus fronteras contra toda «invasión» o «alienación», ya venga de parte de los demás hombres, o ya venga incluso de parte de Dios mismo. Nace de aquí también el intento de «salvar» el propio *ser natural*, «salvando» la propia libertad. La «laicidad», en último término, objetivamente al menos, no viene

a ser sino el esfuerzo por liberar al hombre de la excesiva alienación que le vendría impuesta desde esta esfera de un Estado cristiano. Por aquí tenemos que empezar, pues, por afirmar, según las exigencias de la verdad cristiana, la entera sobrenaturalización del hombre en todos sus aspectos, y aun de toda la creación.

No deja de ser curioso y sintomático que la misma mentalidad protestante, que dejó a la naturaleza humana tan desamparada de gracia, y tan ajena a toda impregnación sobrenatural, haya cambiado no poco en los últimos años. El mismo Barthe, en otro tiempo —y acaso todavía en éste—, tan acérrimo negador de cualquiera valoración humana y aun de la creación en general, en relación con la gracia, ha sufrido una flexión intelectual de la cual ha quedado constancia en una conferencia bastante reciente que ha adquirido notoria celebridad. Pero no lo olvidemos, el primero que separó al Estado de cualquier vinculación evangélica, fué el Protestantismo con Lutero. Pero el Protestantismo estaba, entre otras cosas, fundado en un nominalismo.

ENCARNACIÓN Y SOBRENATURALIZACIÓN DEL HOMBRE

El comienzo de la epístola a los Colosenses es, para lo que empezamos a decir, especialmente iluminador. El Padre ha pensado desde siempre al hombre —y al cosmos— en Cristo. Los ha pensado y los ha realizado en El. Cristo es el verdadero plan del Padre. Pero es porque el Padre ha pensado de una manera muy concreta a Cristo. Todas las cosas tienen realidad —y tienen, por ello, comienzo— en Cristo, es decir, en el Verbo que se hizo hombre. No en el Verbo sólo, sino en el Hombre. Todas tienen en El su consistencia y armónica ordenación. Todas le tienen a El como meta. Desde el pecado del hombre, que penetró en la metafísica realidad de todas las cosas (Rom., 8, 20 ss.), todas tienen en El su salvación. En Cristo, el Padre ha reconciliado consigo todas las cosas, las del cielo y las de la tierra. Todos han hallado redención en su sangre y principio de transformación en su Resurrección gloriosa. Cristo, Primogénito de todas las criaturas, es también el Primogénito de entre los muertos. El es la Cabeza de la Iglesia en la cual está comprendido todo. Ahora bien, este pasaje (Col., 1, 15-20), entre otros que pudiéramos citar, no sólo de San Pablo, sino de San Juan, de San Pedro y de otros escritores del Nuevo Testamento, nos dan la medida exacta del sentido de la Encarnación. Nada hay que no esté transido e impregnado de este sentido y de esta realidad sobrenaturales. Todo, pasando por la carne de Cristo, está lavado desde su Humanidad en su Verbo.

Pensar que pueda haber quedado algo, ni la partícula más pequeña de la

creación, abandonado a su sentido natural, es absurdo. Y pensar que a nosotros, hombres, nos sea lícito sustraer algo en nuestro humano quehacer, en nuestro histórico devenir, al sentido sobrenatural de la Encarnación, no es menor absurdo. De hecho —así nos lo enseña la revelación, San Pablo principalmente—, todo este sentido y exigencia de la Encarnación, llevado a cumplimiento en la Vida, Pasión y Muerte del Señor —culminando en su Resurrección gloriosa—, ha sido ordenado en Cuerpo Místico, en Iglesia. Este es testimonio de la fe, pero resulta a la razón humana bastante congruente. Si todo, según la concepción paulina, ha sido asumido, en cierta manera, y levantado en el Verbo que se ha hecho carne, lo ha sido de un modo bien particular y bien profundo el hombre.

El cuerpo humano de Cristo por el cual éste adquiere biológica solidaridad —fundamento de otra más alta solidaridad— y fraternidad con los hombres, es como el vehículo, a través del cuerpo de éstos, de esa asunción y elevación. Esto es cierto, pero lo propiamente asumido son las personas. Naturalmente, del modo como las personas pueden y exigen normalmente ser asumidas. Las personas sólo pueden serlo formando comunidad o sociedad. Sobre todo, cuando se trata, como es el caso ahora, de las personas humanas. No siempre se tiene de esto, acaso, una idea clara y suficiente. No siempre se subraya, como fuera justo, que la dimensión comunitaria de la persona no le es a ésta accesorio o secundario, sino algo que está inscrito en su propia constitutiva realidad. No es que ella, una vez constituida, se proyecte hacia las demás personas. Es que, constitutiva y ontológicamente, está vertida hacia ellas.

Por eso, Dios, el Padre, desde siempre pensó a los hombre en Cristo, formando comunión intimísima con El. Pero esta comunión de los hombres con Cristo, no puede ser entendida sólo desde la erguida individualidad de las personas vocadas a comunión, sino comprendiendo todo el ser comunitario de las personas, es decir, teniendo en cuenta la recíproca comunión entre ellas. No se mutila al ser humano cuando sobrenaturalmente se le eleva. No se le desvincula de los demás hombres cuando, precisamente para llevar a cabo, del modo más unívoco posible esta elevación, el Verbo mismo ha querido hacerse, con todas las consecuencias, hombre. También, por eso, el Verbo, en tanto que hecho hombre, en tanto que cumpliendo función personal en ámbito humano, es decir, en naturaleza humana, está abierto a los demás hombres y pide comunidad con ellos. Sino que El, por ser Persona divina —aunque cumpliendo función de persona en esfera humana —al abrirse de hecho a todas las personas humanas, las levanta a Sí a todas, para comunicarles su gracia y convertirse así, sobrenaturalmente en Cabeza de todas.

Sería, por ello, inadecuado creer que la dimensión comunitaria de la

persona humana, aun en el orden sobrenatural, estaría suficientemente cumplida en su incorporación a la Iglesia, dejando a un lado la sobrenaturalización de todo otro cumplimiento comunitario de la persona humana en el orden natural. Ello equivaldría a pensar que la persona humana —podada en sus raíces natural-comunitarias— era, sin más, elevada al orden sobrenatural y a formar, en tanto que tal, como miembro de la Iglesia. Es decir, la persona-individuo, que es una pura abstracción, no la persona-persona, es decir, la única que existe. Vialatoux-Latreille han escrito: «Es verdad que el laicismo ha pretendido que la religión es una cuestión de convicciones individuales y que se ha negado a situarla en el plano social, o a tenerla en cuenta desde este punto de vista. Semejante proposición es absurda. La «laicidad» bien entendida no considera, en manera alguna, a la religión como una cuestión privada; sabe que la religión es también un asunto comunitario y social, porque reconoce la existencia de comunidades religiosas y asegura la libertad de su culto. Afirma solamente que esta comunidad religiosa *no es la nación* sino la Iglesia. La Iglesia es la sociedad que corresponde exteriormente a la fe religiosa, o si se quiere de otra manera, la Iglesia es la comunidad de los creyentes. Los ademanes sociales de los creyentes son ademanes de la Iglesia y no de la nación. La religión se expresa por los gestos de la Iglesia y no por los del Estado» (9).

Ahora bien, a ningún mediano teólogo se le ocurriría pensar que la comunidad religiosa sea la nación y no la Iglesia. Pero con esto no se ha dicho nada. Con esto no se funda lo que se intentaba fundar, a saber: la laicidad del Estado como tesis. Falta sencillamente hacer ver que a la Iglesia no es la persona en tanto que persona, y, por lo mismo, con su constitutiva abertura natural hacia los otros, sino la persona-individuo, es decir, la persona insularizada y desligada, la que se incorpora al Cuerpo Místico. De esto se trata y no de otra cosa. Pero si es la persona, como tal, la que queda incorporada a la Iglesia, entonces habrá que afirmar —ya lo veremos a su tiempo— que ha de ser incorporado a la Iglesia todo aquello que es el natural cumplimiento de la persona humana. Y, por supuesto, la sociedad humana como obligada consecuencia. En este sentido, es bien posible que no carezca de recto y aun de profundo significado la frase de San Isidoro: «*Populi fideles membra sunt Christi*». Los pueblos fieles son miembros de Cristo (10).

(9) Art. cit., pág. 24.

(10) Sin duda es verdad que la Iglesia es «la comunidad de los creyentes». Pero no es ésta la verdad que nos hacía ahora al caso. O, por lo menos, no es toda la verdad. Necesitábamos saber si la comunidad de los hombres, como tal comunidad, podía y tenía que ser incorporada a la Iglesia. Es decir, no sólo el hombre individuo, sino el hombre en comunidad. También es verdad que «la religión se expresa por los gestos de

PERSONA HUMANA, COMUNIDAD Y SOCIEDAD

Pero no podemos entender bien lo que sea la Iglesia si no partimos de una distinción. Hay que considerar en ella dos aspectos, ambos esenciales, que integran su unidad. Fernando Tönnies, desde un punto de vista de la filosofía sociológica, había distinguido entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*). Es esta una distinción que ha llegado a ser casi banal hoy día. Pero es menester darle mayor hondura metafísica de la que acaso le dió Fernando Tönnies.

Efectivamente, el hombre es esa encrucijada ontológica que se caracteriza por ser un confín del espíritu y de la materia, como ha dicho Santo Tomás. El hombre, por eso, es también una encrucijada de interioridad y de exterioridad. Aunque el concepto, si lo entendemos bien, puede tener una expresión rigurosamente tomista, tal vez alcance mayor comprensibilidad y, posiblemente también, más rica matización, referido a lo que Heidegger ha llamado «transcendencia». El hombre, que es un ser-en-el-mundo, es, por ello, un ser «transcendente». El hombre, por de pronto, es un ser ex-tático, un ser vocado hacia afuera. Pero lo propio del hombre es que su éx-tasis su presencia en sí mismo, sino que la supone. Si se quiere, el hombre es una presencia ex-tática. Se es presente a sí mismo en su éxtasis. Tampoco su estar-fuera niega su estar-dentro, sino que el uno está plenamente transido por el otro. En el hombre no hay un dentro y un fuera separados y hostiles, ni siquiera forasteros o extraños.

La unidad ontológica del uno y el otro pertenece a la constitutividad de su ser. Interioridad y exterioridad en el hombre están de tal manera penetradas, que la una está signando a la otra en su misma ontologídad, como derivando de la más originaria realidad humana. No se puede caer en la tentación de disociarlas. Sucede, pues, que el hombre, por su dimensión espiritual, de donde le viene la interioridad, es persona. Y la persona es algo constitutivamente abierto. La persona se constituye formalmente en el ser; y son las vías del ser las que se le abren del todo a la persona. Por ello está abierta de un modo formal a todas las demás personas humanas desde su entero ser personal (así en la vertiente de su interioridad como en la vertiente de su

la Iglesia y no por los del Estado». Pero tampoco esto responde en realidad a nada. Necesitábamos saber si el Estado podía y debía quedar impregnado de esos gestos de la Iglesia en que se expresa la religión. O, también, si los gestos del Estado, en cuanto informados por la Iglesia, podían y tenían que ser religiosos. No, el Estado no suplantaría a la Iglesia. Tampoco la Iglesia al Estado. Pero éste quedaría impregnado de la realidad sobrenatural de la Iglesia. El Estado podría así tener gestos religiosos.

exterioridad, aunque, primeramente, desde aquélla), la recíproca abertura de las personas establece por de pronto la posibilidad de su comunicación. Una comunicación desde las dos vertientes de que están constituidas. Pero el fundamento más originario de esa comunicabilidad y comunicación es, naturalmente, la interioridad. Sólo donde hay interioridad cabe que haya comunicabilidad y comunicación. Hablar, por lo tanto, de comunidad y de sociedad entre los hombres, es hacer referencia a estas dos dimensiones insoslayables del ser humano. La comunidad connotaría, ante todo, a la interioridad, y la sociedad a la exterioridad. Ni la una ni la otra, sin embargo, pueden entenderse sino como implicadas recíprocamente. Sólo por el predominio de una u otra vertiente humana, se puede hablar prevalentemente de comunidad o de sociedad. Aquélla supone que la comunicación se establece desde una intimidad vivencialmente más cercana, según variedad de grados. Esta viene condicionada por el vital extrañamiento, por el distanciamiento objetivo.

Dejando por ahora a un lado cualquiera determinación particular de cómo en un orden humano, comunidad y sociedad logren tener cumplimiento, lo que me interesaba hacer constar, por lo que atañe a nuestro tema, era lo siguiente: a) El hombre es una persona, cuyo es propio, en razón de su constitutiva realidad, ser, al mismo tiempo, interior y exterior. b) La persona —por estar constituida de un modo formal en el ser— está fundamentalmente abierta a las demás personas. c) Esta abertura que no puede constituirse más que en la misma dimensión en que se constituye la interioridad, es decir, la misma en que se constituye formalmente la persona, está insoslayablemente signada de exterioridad. d) La comunicación entre sí de las personas humanas se establece, por lo tanto, originariamente, desde la dimensión de su interioridad. Lo primero, consiguientemente, es la comunión (o comunidad). e) Esta originaria comunión refractada, o extrapolada, por la exterioridad, es decir, ajena y objetivada a través de ella, se convierte en sociedad. f) Sociedad es la unión, desde fuera, de las personas, en tanto que urgida esa unión por aquella anterior o interior comunión en que, por ser personas, se hallan previamente instaladas. Esta unión exterior, sin embargo, tiende a construir o a reconstruir aquella primera unidad o comunidad. g) Desde esta exterioridad en que la sociedad se constituye, se funda un ámbito jurídico en cuanto se funda un ámbito de alteridad, determinado no sólo por la distinción de «los» otros, en tanto que personas, sino por «lo» otro, en tanto que ámbito exterior en que se completan las personas.

COMUNIDAD HUMANA Y CUERPO MÍSTICO

Ahora bien, desde el punto de vista de la constitución de la Iglesia, estas dos dimensiones o estas dos vertientes de la realidad humana, son inesquivables. Primeramente, se constituye la Iglesia como interior comunión en el ser y en la vida sobrenaturales de Cristo. Luego, esta misma interior comunión tiene su expansión connatural hacia afuera —según la exigencia del modo de ser humano— y se constituye en «sociedad», es decir, en cuerpo visible y jurídicamente organizado. Como se comprende, no tratamos de establecer ningún orden de precedencias temporales. Evidentemente, la Iglesia como «sociedad» ha sido fundada expresamente por Cristo. No tenemos por qué entretenernos en demostrar una verdad que está tan clara en la revelación y es enseñada tan manifiestamente por el magisterio de la Iglesia. Lo que yo quiero resaltar ahora es cómo en la constitución de su Cuerpo Místico, el Señor ha tenido en cuenta las exigencias de la realidad humana. Lo sobrenatural no invalida lo natural, ni lo desfigura o contrahace. Lo eleva. Pero, al elevarlo, se somete a sus estructuras. Por eso, afirmo que lo primero en la Iglesia sea la interior comunión por la gracia, luego, la expansión hacia afuera de esa interior comunión, en un sociedad organizada y jurídica.

La teología moderna, no sin grave fundamento, siguiendo la huella de los padres orientales o griegos, está poniendo de relieve varias cosas. En primer lugar, el sentido fuertemente ontológico y personal de la salvación y redención. En segundo lugar, y en este mismo plano, una valorización del misterio de la Encarnación, no sólo como vía o medio para la constitución del Redentor, sino como comienzo de la redención misma, y, sobre todo, como determinante del modo o del sentido de esta redención. La manera como los padres orientales entendieron la Encarnación nos da un sentido más rico y mucho más profundo y congruente con las fuentes reveladas, principalmente paulinas y joanneas. No podemos matizar ahora convenientemente la concepción de los padres orientales, tan variá, por otra parte, según autores y épocas, dentro del común denominador. Habrá que confesar que, en general, más que las personas, acentuaron la común naturaleza, al hablar de la asunción de los hombres en Cristo o de su unión con El, virtualmente realizada en el misterio de la Encarnación. Tal vez San Cirilo de Alejandría sea una excepción iluminadora, o un intento de ella.

Lo que nos interesa en la coyuntura, más que establecer el testimonio histórico de los padres, es hacer una interpretación actual sobre lo que podríamos llamar su intención teológica originaria. A través de la mal llamada concepción «física» de la redención, que alcanzó, por ejemplo, expresión tan

netas en San Atanasio y en San Gregorio de Nysa, siguiendo la tradición de San Ireneo, lo que trasparece es una afirmación de alcance verdaderamente trascendental en teología acerca de la constitución del Cuerpo Místico, expuesta luego tan decidida y tan sugeridoramente por San Agustín, y, en pos de él, por San León Magno; y que, últimamente, el llorado Pontífice Pío XII, después de León XIII y San Pío X, consagró en su estupenda Encíclica sobre el Cuerpo Místico.

En la Encarnación según el designio del Padre, lo que tiene lugar, sobre la base de la asunción hipostática de una determinada naturaleza humana por el Verbo, es la virtual asunción de la naturaleza humana entera, accidentalmente, por el mismo Verbo. El cuerpo, la carne, que toma del seno virginal de María, es el que funda materialmente la base de solidaridad para esta universal «asunción». Pero la naturaleza no es en realidad más que la base o condición de posibilidad, unívoca u homogénea, para la asunción de las personas. Me parece que esto es lo que está latente, aunque suficientemente claro, en la mente de los Padres griegos. Sin duda, carecieron de categorías filosóficas adecuadas, y es lícito que nosotros les prestemos el lenguaje que, por ventura, ellos no lograron alcanzar, para que su pensamiento, al menos en su intención última, tenga la conveniente expresión.

Pienso que los Padres orientales, inspirados en San Pablo, no consiguieron explicitar en conceptos bien precisos, la no poco enrevesada concepción y expresión paulina. Parece hoy claro que la mística unión de los cristianos con Cristo, como concepción teológica, no haya tenido origen en la mente de San Pablo, ni en el famoso mito gnóstico del «Anthropos celeste», ni en el no menos famoso apólogo clásico sobre el cuerpo social. Este pensamiento tuvo, sin duda, en el Apóstol un origen más primario y más estrictamente religioso, aunque bien pudiera valerse de él para dar expresión literaria a la fundamental intuición o revelación.

Tanto en las grandes epístolas (Rom., 12 y I Cor., 12), como en las epístolas de la cautividad (Ef. y Col., especialmente), donde se ocupa, como sabemos, más determinadamente del Cuerpo Místico, la expresión paulina de la concepción de éste —San Pablo, cierto, no usa la palabra «místico»— sustancialmente, aunque con matices diferentes, viene a ser la misma. Tal vez, esta diferenciación de matices dió ocasión a pensar que unas y otras epístolas representasen direcciones, si no opuestas, al menos divergentes. Es claro, por lo demás, que en Rom. y I Cor. quede más subrayado que en las epístolas de la cautividad, el aspecto exterior, la organización, podíamos decir, del Cuerpo Místico; siquiera a las epístolas de la cautividad no les sea ajeno, ni mucho menos este aspecto. San Pablo, por lo tanto, nos habla de las dos vertientes —interior y exterior— del Cuerpo Místico. En los Evangelios sinópticos parece

ponerse casi únicamente de relieve el aspecto exterior de la Iglesia. En San Juan, que no olvida el aspecto exterior, tan fuertemente subrayado en algunos célebres pasajes de su Evangelio, llega a la cima más alta de la concepción y de la expresión teológica, la dimensión de interioridad del Cuerpo Místico relatando palabras del Maestro.

Si hemos parado mientes más particularmente en San Pablo, es porque en ninguno como en él aparece la mutua dependencia, el mutuo común origen. No sólo en la denominación, sino en la concepción del «Cuerpo de Cristo», que es la Iglesia, ha sido para San Pablo punto de partida esencial, la consideración del Cuerpo físico de Jesús. No podemos entretenernos en tema tan importante. Pero decir lo más esencial es necesario. El Cuerpo físico de Cristo, como decíamos anteriormente, ha sido el fundamento o base material para la «incorporación» de todos los hombres a El. Lo ha sido, por tanto, para la constitución del Cuerpo Místico. Primeramente como un «inicio» y posibilidad ya desde la Encarnación misma. Después, como una realización en la Pasión y Muerte, en razón del sacrificio. Finalmente, como una consumación, en la Resurrección, cuando el Cuerpo glorificado del Señor se convierte en vía connatural de acceso del Espíritu Santo hasta nosotros. El Cuerpo físico de Jesús se hace paso obligado de Dios hasta nosotros. Y, viceversa, de nosotros a Dios, es decir, al Padre. El Cuerpo físico de Jesús, vehículo de la vida sobrenatural, es el fundamento del ámbito de exterioridad de la Iglesia, en cuanto reclamado no ya sólo por nuestra estructura humana, sino por el modo como se ha llevado a cabo nuestra redención y santificación en el Señor. En resumidas cuentas, convendrá dejar sentado lo siguiente: a) En la Encarnación, como afirma San Agustín, está ya preformada la Iglesia. b) Esa preformación ha consistido en que, conforme al designio del Padre, todos los hombres quedasen ya desde entonces incorporados a Cristo, con una virtualidad real que habría de alcanzar su plena actualización, cuando cumplida la obra redentora de Jesús, se aplicase a cada uno de los hombres. c) La incorporación de los hombres a Cristo, ya en esa originaria intención, tuvo lugar primeramente, en cuanto Cristo, por tener un cuerpo semejante al cuerpo de pecado, alcanzó una solidaridad de tipo ontológico —fundamento de cualquiera otra solidaridad— con todos los hombres, a través del cuerpo de éstos. d) El fundamento material, pues, han sido los cuerpos y en virtud de ellos, la naturaleza humana. Pero el fundamento formal ha sido la infinita capacidad y virtualidad del Verbo. En la Encarnación quedó, pues, asumida, la entera naturaleza humana. e) Pero quienes propiamente quedaron asumidas, a través de este fundamento natural, fueron las personas. El hombre tiene naturaleza —y si se quiere, es naturaleza— pero es, sobre todo, persona, y, desde ella, «es» naturaleza y todo lo demás que

pueda ser el hombre. Es la Persona del Verbo, hecha carne, la que se abre a todas las personas humanas —abiertas ellas también ontológicamente entre sí— para constituir con ella comunión. f) Esta ontológica abertura de las personas humanas entre sí, afecta a todo el ser de la persona humana. Naturalmente, también a su dimensión de corporeidad. Afecta, igualmente, por lo tanto, al modo de comunidad a la que está orientada esa abertura. g) La Persona de Cristo, no obstante ser divina, realiza un orden personal dentro de la esfera de lo humano. Por eso tiene, en realidad, un ordenamiento ontológico a constituir comunión, dentro del entero ámbito personal humano con todas las demás personas humanas. h) Pero, siendo una persona divina que está hipostasiando a una naturaleza humana, para hacer a todos los hombres partícipes de su divinidad («ut nos divinitatis suae tribueret esse participes», prefacio de la fiesta de la Ascensión), en realidad de verdad, la abertura de la Persona de Cristo a las demás personas humanas y la comunión instaurada con ella, no puede tener por finalidad establecer con ellos un orden de igualdad en la comunión, sino la de erigirse en Primero, sobrenaturalmente, en Cabeza, ya que es de El de quien deriva toda la realidad en que la comunión se instituye. i) Pero si tenemos bien en cuenta la afirmación de San Pablo en el pasaje ya citado de su Epístola los Colosenses, también en el orden natural —por hablar de esta manera— ya que el hombre —y todas las cosas— ha sido creado en este supuesto real de lo sobrenatural. Todo ha sido creado en Cristo y todo tiene en El su consistencia. El suelo, pues, en que se apoya la realidad creada del hombre —y de todas las cosas—, es el Verbo que se ha hecho carne. Pero el Verbo que se ha hecho carne es, ante todo, no ya una intención sino una realidad sobrenatural. j) La abertura, pues, de la Persona de Cristo a las demás personas humanas, tiene por meta ineludible, asumirlas a todas a Sí, para introducir las con El a la comunión con el Padre. Es a saber, con toda la Trinidad («Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (I Jo., 1, 3). k) Pero esta comunión con el Padre se verifica a través del cuerpo sacrificado del Señor. El, por su sacrificio, ha sido hecho paso, camino hacia el Padre. Desde fuera, a través del Cuerpo de Cristo, sacrificado y glorioso, somos levantados a formar recíprocamente con el Padre en Cristo por el Espíritu. Y, viceversa, desde dentro: a través del Cuerpo de Cristo, el Padre a formar comunión con nosotros en Cristo por el Espíritu. El Cuerpo físico de Jesús es así el fundamento de la Iglesia y de su doble polaridad. Pero, sobre todo, lo es de su vertiente exterior, porque es en el Cuerpo de Cristo, de una manera o de otra, donde se apoya, de fuera adentro, toda la acción edificadora de la Iglesia, ya sea en el orden sacramental, ya en el de la palabra, ya en el de la acción directiva pastoral.

LA IGLESIA Y EL ESTADO

No me parece que haya sido ocioso habernos entretenido en recordar estas cosas. Más bien pienso que hayamos puesto una base para entender convenientemente lo que se intenta en este trabajo. El hacer resaltar no sólo dos facetas, interior y exterior, de que consta la Iglesia —y parejamente la sociedad civil—, sino su fundamental unidad y dependencia recíproca —aunque la interior sea la más originaria— era ineludible. Lo más frecuente, cuando se aborda esta cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, suele ser considerar a una y a otro desde su más inmediata realidad jurídica. Tanto la Iglesia como el Estado son entidades perfectas y supremas en su orden. Desde este bien perfilado contorno de la una y del otro, se trata de establecer las relaciones mutuas. No es difícil, en el supuesto, señalar las diferencias. Lo que ya no resulta tan hacedero es apuntar al sustrato íntimo desde el cual sea menester que el Estado tenga que estar impregnado por lo sobrenatural, y, consiguientemente, por la Iglesia, ya que todo el orden sobrenatural comunicado por Dios a los hombres, está contenido en la Iglesia. Si se prescinde, de ese sustrato íntimo y anterior a cualquier constitución jurídica, la tentación de separarlos demasiado o de separarlos del todo, está acechando siempre. Cada uno se constituye dentro de su propia esfera de ser. Su relación no puede establecerse más que desde un ámbito extraño de alteridad objetiva, es a saber, de distancia. De aquí al mutuo desconocimiento sólo hay un paso. A éste se llega cuando se forma de la Iglesia un concepto demasiado trascendente, sin caer en la cuenta de que el Verbo, por su Encarnación, ha querido hacerse immanente de un modo especial en el mundo; y cuando se piensa por otra parte que al Estado debe clausurársele en una aquiescencia sin horizontes sobrenaturales. Se puede entonces llegar a afirmar la famosa «laicidad», y afirmarla incluso como verdad lograda solamente por el cristianismo. «La 'laicidad' del Estado, en su espíritu, representa la realización de un postulado cristiano: el del respeto de las conciencias y de la tolerancia que se sigue de él.» Estas palabras de M. Garail citan Vialatoux-Latreille (11), para concluir rotundamente: «Hay que llevar estas afirmaciones hasta el fin. El principio de esta «laicidad» ha sido establecido por el propio Cristo cuando dijo: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Y citan a Jean Rolin, que en un artículo de *Études*, de octubre de 1946, había escrito: «La 'laicidad' aparece como exactamente conforme al principio evangélico de la distinción entre Dios y el César.»

(11) Art. cit., pág. 32.

Pero distinguir, como ha mandado Cristo, entre la esfera de lo político y la esfera de lo religioso, no quiere decir que deban separarse. El hecho de tener que dar al César lo que es del César brota también, como obligación para el cristiano, de fuente religiosa y sobrenatural. El César no puede formar un mundo aparte de Dios. Inesquívablemente se halla dentro del ámbito divino, y el hombre debe reconocerlo. Tampoco puede ser contrapuesto al Reino de Cristo. Tiene que estar sometido a El, o, si se quiere, incluido en El. Aunque el Reino de Cristo, según lo confesó delante de Pilatos, no fuera de este mundo, estaba, y está, dentro de este mundo. O mejor, este mundo debe estar dentro del Reino de Cristo. Hay un mundo que no puede estar en Cristo, por el que Cristo no rogó, incapaz, además de recibir al Espíritu Santo. Es el mundo «vencido» por Cristo, a saber, el mundo edificado por el hombre y alzado sobre el sedimento histórico de las tres concupiscencias de que nos habla, en su primera epístola, el apóstol San Juan. Pero nosotros no podemos creer que el reino del César, como tal, deba pertenecer a este mundo de condenación.

El Reino de Cristo no puede tener fronteras. El ha venido a este mundo para recapitularlo todo en Sí y conducirlo al Padre. Nos lo dice San Pablo en el comienzo de su epístola a los Efesios. Todo, pues, debe estar penetrado por la presencia sobrenatural dominadora del Señor. Dominadora, no por el poder, sino por la gracia: ya que todo ha de quedar transfigurado en El —todo ha de alcanzar la nueva *morphé*, ser «creación nueva»— en virtud de la energía santificadora y transmutadora que emana de El y se traspassa a nosotros a través de su Cuerpo glorificado.

En realidad de verdad —San Pablo insiste en ello constantemente—, todas las realidades terrenas, así como las inmediatamente creadas por Dios, como las llevadas a cumplimiento por el quehacer humano, todas, sin excepción —también las realidades políticas, naturalmente—, tienen que ser aupadas en Cristo para la gloria del Padre. Y ello no sólo por la intención elevadora del hombre que quiera —es esta también una obligación señalada por San Pablo— enderezarlo todo, sobrenaturalmente, a Dios como a fin supremo; sino porque todo lo que sea una proyección o irradiación del hombre, todo lo que constituya de una manera o de otra, la auténtica tarea humana, tiene que nacer del hombre en tanto que cristiano, es decir, en tanto que implantado en Cristo, y, por lo tanto, tiene que surgir de un hontanar sobrenatural.

Ahora bien, es en la Iglesia donde todo esto alcanza cumplimiento. Cristo, nos ha dicho San Pablo (Ef., 3, 19; Col., 1, 19) es «pleroma» de Dios. Pero la Iglesia es «pleroma» de Cristo (Ef., 1, 22-23; 4, 12-13). Ello quiere decir que en Cristo se halla contenida toda la riqueza de bienes sobrenaturales otorgada por Dios a los hombres y a la creación en general. Puede decirse

que Cristo es el don de Dios. Fuera de El no es posible encontrar ni una mínima partícula del don divino. Parejamente, es menester decir que es en la Iglesia donde se recibe, trasvasado de Cristo, el entero don del Padre. «La Iglesia es el *pleroma* de quien lo llena todo en todo (Ef., 1, 23). Cristo es quien lo llena todo; pero no lo hace directamente: tiene en la Iglesia su «pleroma», en la que El deposita toda la energía salvadora para, desde aquí, irradiarla por todos los ámbitos del cosmos» (12).

Hablando ya del orden político y aplicando esta doctrina teológica al Estado, es necesario afirmar que en él, en tanto que proyección humana, en tanto que creación del hombre cristiano, tiene que estar en Cristo irrevocablemente presente. Pero entonces tiene que estar también presente irrevocablemente la Iglesia. Y no solamente bajo aquel aspecto, o aquella dimensión que hemos llamado anteriormente dimensión interior, sino la Iglesia total, aun bajo el aspecto o dimensión exterior de su condición visible, es decir, de sociedad objetiva y orgánica. La Iglesia es una. No puede disociarse en estos dos aspectos que, aunque distintos, son integradores de una misma indivisible realidad. La Iglesia «exterior» no es más que la Iglesia «interior» refractada hacia afuera a través de la estructura social humana. Cristo, que es la Cabeza, el principio vital sobrenatural de la Iglesia, tiene también hacia afuera su proyección o irradiación en el Romano Pontífice, que se constituye, por eso, en su Vicario. La tiene, según grados diversos, en toda la Jerarquía eclesiástica. Es esta Iglesia exterior la que tiene que ir realizando o edificando la Iglesia interior en toda la amplitud universalísima en que Cristo lo ha querido.

Es a esta Iglesia, en tanto que sociedad organizada, a la que toca exigir y cuidar la «cristianización» del Estado. Y es el Estado quien, *coram facie Ecclesiae*, tiene que confesarse cristiano y católico. Hablamos, naturalmente, desde los principios, desde lo que debe ser. Es el Estado, como acto propio suyo, para llevar hasta el fin la expresión del ser sobrenatural de los hombres que lo componen y a quienes representa, quien tiene que hacer esta confesión y reflejarla en todo el despliegue de su actividad, impregnándola toda de sentido cristiano, y esforzándose por ser en Cristo y en la Iglesia, un instrumento de la gloria de Dios.

El Estado, que es enteramente independiente en todo lo que atañe a su constitución y acción específica, en todo lo que toca a la gestión de la tarea temporal que le compete, depende, en cambio, de la Iglesia en lo que atañe al orden sobrenatural. La Iglesia no puede interferirse en las cosas específicamente temporales. Pero no puede, en modo alguno, inhibirse en nada de lo que atañe al orden de la salvación. Desde las diversas esferas en que cada uno

(12) J. M.^o GONZÁLEZ: *Civitas de la cautividad*, pág. 389.

se constituye, el Estado se halla todo él inmerso en lo sobrenatural, y, por lo mismo, en la Iglesia. Pero debe mantener su autonomía dentro del orden social político, como tal, que es de su incumbencia exclusiva. La Iglesia, que debe impregnar con su sobrenaturalidad toda la realidad social-política del Estado, es, por su naturaleza, transcendente a éste. Transcendente e inmanente, al mismo tiempo. Su inmanencia, sin embargo, está determinada por su transcendencia. Lo cual quiere decir que lo sobrenatural eleva al Estado, análogicamente a como eleva al hombre particular, pero deja intacta —perfeccionada, sin duda— su realidad natural. No es sobre esta realidad natural sobre la que la Iglesia tiene su primacía y puede o debe ejercitar su acción, sino en la elevación sobrenatural, o en el plano de ella, de esa realidad natural. Pero podría urgirse, tal vez, una explicación más precisa, desde el punto de vista teológico, de cómo la sobrenaturalidad pueda afectar verdaderamente al Estado. Pienso que la cosa no resulte tan ardua como, a primera vista, pudiera parecer. El fundamento queda ya señalado con anterioridad. La incorporación a Cristo de toda la realidad creada no puede ser una pura abstracción. Si no fuera verdaderamente real-existencial, San Pablo no insistiría tan vigorosamente en ella. Cuando San Pablo ha dicho que todo tiene consistencia en Cristo, porque todo fué creado por El y con vistas a El, lo ha entendido no sólo del orden natural, sino también, y primordialmente, del orden sobrenatural. Pero esta consistencia está apuntando claramente a un sustrato ontológico —no digo físico— en el cual por Cristo, en Dios, quedan implantadas todas las cosas. Sería insuficiente emplear otra categoría filosófica para tratar de entender esto. Hay en Cristo y por Cristo, en el mundo una nueva presencia de Dios: una presencia sobrenatural. Esta presencia eleva al mundo a una nueva manera de existencia. Lo eleva, envolviéndolo en ella.

Por lo que toca al hombre, éste ha sido incorporado a Cristo en tanto que persona. Por lo mismo, en tanto que realidad formalmente abierta a la comunión con todas las demás personas humanas. Será menester añadir más todavía. Cristo ha incorporado a Sí primeramente la comunidad de las personas, y, dentro de esta comunidad, a cada una de las personas. No podemos detenernos a explicar esto con la profundidad y la extensión debidas. El hecho de que en la Iglesia lo primero sea el todo, invita a la reflexión seriamente. Dios no hace cosas arbitrarias. Dios ha querido dar un sentido de plenitud a la Encarnación. El Verbo se ha hecho carne; pero ha asumido en la suya a toda carne, es decir, a todos los hombres. Se lograba así por modo radical y perfectísimo la redención. Se restauraba por completo la gloria del Padre. Ahora bien, si el fundamento de la incorporación a Cristo ha sido la carne, la dimensión formal en que se ha llevado a cumplimiento ha sido la apertura hacia lo comunal de la persona. El hombre es persona, ante todo. Pero Cristo

es también hombre. Su Persona, como indicábamos más arriba, aunque sea divina, está cumpliendo oficios de persona en un ámbito humano. Por eso, Jesucristo es Dios y hombre. Desde este su ser humano, divinamente personado, Cristo está abierto comunitariamente a todos los hombres. Sencillamente, para incorporarlos a todos. Es desde esta dimensión de recíproca personal abertura, desde donde Cristo une a Sí todas las personas humanas. La Iglesia se compone de personas, es irrevocablemente una comunidad de personas. Pero la comunidad es antes que cada una de ellas.

Si, pues, esta dimensión de lo comunal pertenece a la estructura esencial humana —como más originaria incluso, que su condición individual— queda, a mi juicio, clara por modo suficiente una cosa. El hombre, elevado por su incorporación a Cristo, para constituir una comunidad nueva, sobrenatural y trascendente que es la Iglesia, queda elevado todo él; y todo él, según esta estructura de su realidad personal, incorporado a Cristo en su Iglesia. El Estado, en cuanto expresión y realización última de esta estructura comunal de la persona humana, queda, por lo mismo, ineludiblemente incorporado a ella. El hombre no se ordena en comunidad únicamente para constituir la Iglesia. Se ordena también, y previamente, en comunidad familiar, civil y política... Por lo tanto, debe admitirse que, desde su entera dimensión comunitaria humana, queda incorporado a Cristo y a su Iglesia. Y que queda incorporado para formar Iglesia, en cuanto queda sobrenaturalmente elevada esta su dimensión comunitaria esencial.

Creo que era imprescindible enfocar el problema desde esta originariedad que podríamos llamar ontológica. Sólo desde ella, la doctrina de la confesionalidad del Estado puede alcanzar condigna fundamentación. El aspecto jurídico, reflejado en la consideración —que suele ser la más habitual— de los derechos y de los deberes, es algo que viene después, y como derivado de ese otro aspecto más originario. Sé todo lo difícil que es, para la mentalidad moderna, comprender este lenguaje. No es ya sólo cuestión de teología. Es, sin duda, previamente una grave cuestión de metafísica.

Como es natural ha sido desde este ángulo jurídico desde donde los Tratados de Derecho Público Eclesiástico han considerado el problema. Igualmente, los Tratados de Religión en la Teología fundamental han acentuado este aspecto preferentemente. Lo mismo podíamos decir de los documentos oficiales de los diversos Pontífices, hasta Pío XII. Por lo demás, estos documentos tienen una data bastante reciente, ya que propiamente la cuestión no había sido suscitada hasta el siglo XIX, es decir, con el liberalismo. Seguramente fué León XIII quien de una manera más sistemática y completa, desde el punto de vista de la doctrina, afrontó este problema de la confesionalidad del Estado. Lo había tratado ya Gregorio XVI en la Encíclica *Mi-*

rari vos, de 15 de agosto de 1832. Lo hizo igualmente Pío IX en la *Quanta cura*, de 8 de diciembre de 1864, dejando a un lado el famoso «Syllabus» de carácter más práctico y perentorio, verdadero breviario de errores condenados en otros documentos de Pío IX. Pero fué, sin duda, León XIII quien dió a la exposición de la doctrina una mayor plenitud. Tanto la Encíclica *Immortale Dei*, de 1 de noviembre de 1885, como la *Libertas*, de 20 de junio de 1888; constituyen un verdadero tratado filosófico-teológico de la cuestión. Me parece inútil pretender que estas Encíclicas tuvieran sólo un valor circunstancial u ocasional, porque, prescindiendo de la coyuntura que pudo determinarlas, lo cierto es que intentan, a todas luces, exponer doctrina fundamental y perdurable. Si en realidad es el «laicismo» liberal el que más inmediatamente tiene el Papa ante los ojos; si es sobre él sobre quien recaen con más explícita intención las condenaciones, lo cierto es que la «laicidad» viene excluida por la naturaleza misma de la doctrina. Refiriéndonos más particularmente a la *Immortale Dei* —lo mismo puede afirmarse de la *Libertas*— León XIII expone en ella con extremado vigor: a) La recta doctrina acerca de la constitución de la sociedad política y del Estado-clave, sin duda, para la buena comprensión de por qué el Estado deba ineludiblemente ser religión. b) Que la naturaleza y la razón mandan al Estado, lo mismo que a los hombres singulares, tener una religión y rendir, según ella, culto a Dios. c) Que ni esta religión ni este culto han de ser según cada hombre o la sociedad política, o el Estado lo prefieran, sino según Dios lo tenga mandado. d) Y, en fin, que no es difícil, ni para el individuo, ni para el Estado decidir cuál sea la religión verdadera. Juzgo que este último punto tenga especial importancia, hoy particularmente, puesto que hay quienes afirman, con miras a defender la «laicidad» del Estado, que éste sea incapaz de hacer juicios de valor en orden a determinar cuál sea la religión verdadera.

LA «LAICIDAD» DEL ESTADO

Es, a mi juicio, evidente que la manera de pensar, por lo que atañe a la constitución del Estado, de los autores con quienes estamos dialogando ahora, se halla adolecida de lo que podríamos llamar, un poco vagamente y con intención descalificatoria, mentalidad moderna. No pretendemos adoptar —no es lo nuestro— una actitud que pudiera creerse reaccionaria, sino enjuiciar las cosas con serena objetividad, desde un punto de vista filosófico-histórico. Ahora bien, esta mentalidad moderna de que hablamos está caracterizada, de modo más o menos explícito, por el nominalismo. El nominalismo es la forma de pensamiento que ha estado presente en el origen, en la evolución, y

ahora, en la constitución misma de la cultura actual. Es esta una tremenda raíz que hay que tener en cuenta siempre cuando se quiera enjuiciar cualquier aspecto de la mentalidad humana en que actualmente nos hallamos instalados.

No vamos a hacer historia de la evolución del concepto de Estado desde la Baja Edad Media hasta aquí. Ni siquiera vamos a fijarnos en etapas o jalones especialmente significativos de esta evolución. No tenemos espacio para ello, ni es, en la coyuntura, nuestro propio quehacer. Importa únicamente señalar lo que constituye un fondo común, una característica general. En el nominalismo subyace insoslayablemente un individualismo. Individualismo quiere decir —o queremos decir con ello ahora nosotros— un predominio inflacionario y deformante de lo individuo, de lo particular, enfrente de lo común y universal, que queda, por ello, en su mejor razón ontológica, invalidado. Lo cual sucede lo mismo en la filosofía que en las ciencias o en el arte; en la política lo mismo que en la teología o en la religión.

Cuando en filosofía se niega todo enraizamiento de nuestros conceptos en la realidad —y, por lo mismo, todo contenido común realmente válido—, es decir, cuando se le niega a nuestro conocer lo que podríamos llamar su dimensión ontológica, aceptando únicamente su dimensión lógica —y ésta, naturalmente, mal fundada— es porque se empieza por afirmar la fundamental y originaria insularidad de los individuos; los cuales, por lo tanto, no pueden ofrecernos un fundamento de comunidad. Lo primero, lo más originario, según esto, son *los muchos*. Se disuelve con ello toda razón universal objetiva. Desde el punto de vista que ahora especialmente nos interesa, no podrá establecerse ninguna relación de tipo ontológico, verdaderamente fundante entre individuo y sociedad, entre sociedad y Estado. La constitución de la sociedad, como la constitución del Estado, no podrá venir urgida por razones anteriores y superiores, y tendrá que ser un resultado de decisiones individuales arbitrarias y en sí mismas últimas. En fin, el Estado adoptará inevitablemente una forma de instrumentalidad puramente técnica. Un Estado así, por su misma estructura, no es más que *puro poder*, desarraigado, sin suelo ontológico.

Bajo este aspecto, el problema del Estado es idéntico al problema que nos presenta hoy la técnica en general, basada últimamente, como ha hecho observar muy bien Heidegger, no sobre una concepción del ser, sino sobre una concepción del ente, es decir, basada no sobre un saber del ser o de la realidad, sino sobre un conocimiento del límite y de su posesión por la medida. Apoyada, por lo tanto, no en la dimensión de ser de los entes, sino en la dimensión de su nihilidad. Por ello, la técnica, que representa en su concepción actual, el vaciamiento para el hombre de todas las razones radicales de ser y

de vivir, lleva inexorablemente al nihilismo, según la afirmación heideggeriana, y acaso también al aniquilamiento.

Pero lo esencial ahora es advertir que la técnica, en virtud de la mentalidad filosófico-científica que la determina, hace imposible toda abertura hacia la transcendencia, y no puede ofrecer, sino al contrario, suelo común en que lo natural y lo sobrenatural se inserten. El Estado, concebido, como puro instrumento técnico, es de todo en todo impermeable a la sobrenaturalidad. No puede, creo yo, negarse que esta característica que acabamos de señalar a la concepción moderna del Estado se haya cumplido en mayor o menor medida en todas las teorizaciones o realizaciones del mismo —fuera de la tradicional, y aún ésta ha quedado no pocas veces influenciada—, desde el Renacimiento hasta hoy. Aun las que parecen más opuestas —pongamos por caso estas dos formas tan generales: absolutismo y liberalismo— están determinadas, y han sido posible, por este fondo común nominalista. Por lo demás, aún desde el punto de vista natural, sabemos sobradamente hasta qué punto estos Estados de fondo nominalista, son y tienen que ser, siquiera a veces anden peleados con la lógica, ideológicamente agnósticos. No nos toca hacer aquí una exposición más detallada y precisa de las distintas teorizaciones acerca del Estado, incluso las más modernas. Pienso que la característica general que hemos adelantado sea válida, y que en ella se encuentre desde el punto de vista que nos interesa a nosotros, la más poderosa razón en que se funda para muchos la imposibilidad de comprender esta verdad, por otra parte, tan obvia, de la confesionalidad del Estado.

Es perfectamente explicable ahora que, pensando desde esta categoría política, haya católicos —y aun teólogos— que defiendan un Estado laico —no laicista— en el sentido puramente negativo de que no pueda profesar ninguna filosofía, ninguna religión. «Le mot *Etat* doit y être pris dans son sens strict et fort. L'*Etat* n'est pas la nation. L'*Etat*, c'est l'exercice, dans la Cité par les lois et les armes de la loi —le pouvoir de *contraindre légalement*. C'est l'*imperium politicum* dans la Cité temporelle, c'est-à-dire, le pouvoir de faire de lois politiques et de les sanctionner par la force. C'est de ce pouvoir-là que nous disons qu'il doit être laïque». Así ha escrito en una nota-apéndice, y subrayando las palabras que aquí aparecen subrayadas, uno de los autores más declaradamente defensores del Estado «laico», en el sentido precisado y que aún precisaremos mejor más adelante. Otro ha escrito estas palabras, ya anteriormente citadas: «La laicidad del Estado en tanto asegura que el Estado no profesa ninguna religión ni filosofía, es, al mismo tiempo, para cada ciudadano, la garantía de que ninguna coacción política le obligará a adoptar ninguna.»

Desde esta concepción del Estado hay que concluir necesariamente que éste ni debe ni es capaz de adoptar ninguna religión, pero mucho menos, si es sobrenatural.

«LAICIDAD» Y LIBERTAD DEL ACTO DE FE

Pero es ya ocasión de que expongamos y juzguemos más expresamente lo que sea, según la mente de estos autores, la «laicidad». Escojamos un texto de Vialatoux-Latreille que son, sin duda, los escritores que de una manera más deliberada la han defendido. «Que el Estado sea laico, que las instituciones nacionales sean laicas: todo esto significa estrictamente, que para vivir lealmente, sin restricciones, en plena y completa juridicidad, la vida nacional y ciudadana, no se debe pedir al ciudadano que posea la fe religiosa. Significa que los dominios del Estado y de la Iglesia se distinguen radicalmente por el acto de fe; es decir, por el acto esencialmente libre, y que define más esencialmente la libertad. El Estado (y más aún una Sociedad de Naciones cualquiera) expresa toda la vida humana más acá del acto de fe, o más bien del acto libre que lo decide: todo el orden natural temporal es su bien común. La Iglesia representa la vida del acto de fe. Y, en consecuencia, la «laicidad» expresa jurídicamente la libertad misma del acto de fe. *Es sólo la proyección jurídica de esta conciencia viva de la libertad del acto religioso. Es la garantía de esta libertad*» (13).

Podíamos hacer al texto que acabamos de citar algunas observaciones previas, antes de ocuparnos en el tema cardinal que en él viene propuesto. En primer lugar, nos parece poco feliz y poco justificado, desde el punto de vista en que se hace, es decir, con miras a defender la «laicidad» del Estado, exigir como condición para vivir lealmente, sin restricciones en plena y completa juridicidad, la vida ciudadana, no pedir al ciudadano que posea la religiosa. Como si no fuera elemental —y así lo precave el Código canónico— que en un Estado confesionalmente católico, esta fe religiosa no le sea exigida a ningún ciudadano. Así consta de hecho (pongamos por ejemplo el caso más combatido) en el famoso artículo 6.º del «Fuero de los Españoles», que figura en el Anejo VII del Concordato entre la Santa Sede y España de 27 de agosto de 1953, como un protocolo final aclaratorio del artículo primero del Concordato, en que se declara que «la Religión Católica Apostólica Romana sigue siendo la única de la nación española». Esa condición es, por lo tanto, enteramente ociosa, y la afirmación que en ella se contiene, por lo que deja su-

(13) Art. cit., págs. 31-32.

poner, resulta bastante inexacta. Para cumplirla no es menester la «laicidad» del Estado. Queda cumplida suficientemente en un Estado confesional.

En segundo lugar, sería obligado subrayar la enorme vaguedad e imprecisión que va implicada en la afirmación siguiente: «los dominios del Estado y de la Iglesia se distinguen radicalmente por el acto de fe». Pero como es aquí donde se halla concentrada —y un poco disimulada también— la cuestión principal, será mejor que la afrontemos por modo más directo.

Efectivamente, para los defensores a ultranza de la laicidad del Estado —y en esto precisamente consiste la esencia de la laicidad—, todo el problema se resume en la libertad del acto de fe. «La «laicidad» expresa jurídicamente la libertad del acto de fe.» «La «laicidad» «es sólo la proyección jurídica de esta conciencia viva de la libertad del acto religioso. Es la garantía de esta libertad».

Pero es necesario que precisemos, según sus palabras, lo que entienden por libertad en primer término, y, después, por libertad del acto de fe. Porque creo sinceramente que exista no pequeña confusión e imprecisión en los conceptos. El P. Congar ha escrito: «El acto de fe, que es el acto supremo de un hombre, el acto de elección de su destino, es un acto eminentemente libre... Pero la libertad no es una cosa abstracta. Tiene implicaciones concretas. Existe la libertad y existen las condiciones de la libertad... Es cosa bien conocida que, cuando el Gobierno adopta cierta actitud ideológica, todos los que, por temperamento, le siguen y los que están obligados a seguirle por necesidad, se mueven en el mismo sentido.» El P. Congar apunta como explicación, a una idea que él juzga importante para comprender bien estas afirmaciones, y que yo estimo igualmente luminosa para poder entender el concepto de libertad que está subyaciendo en toda esta doctrina de la laicidad, o de la tolerancia con miras a la laicidad, que es de la que el P. Congar habla más particularmente. El P. Congar advierte: «El mundo antiguo de la Cristiandad era un mundo objetivo. No se tenía más que una idea: los derechos de la tradición, de la autoridad, seguir las reglas admitidas... El mundo moderno se caracteriza por lo que yo llamaría el descubrimiento del sujeto» (14). En un artículo titulado «Mentalité 'de droite' et intégrisme» (15) ha expuesto estas mismas ideas. Como es claro, sobre ellas trata de fundar la llamada libertad del acto de fe. El P. Congar pensará, por ejemplo, que las doctrinas de los Papas del siglo pasado acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, han tenido más en cuenta el valor de lo objetivo que el de lo subjetivo. Con ello que-rría darse a entender que las Encíclicas deben tener en nuestra época otra

(14) «Orden temporal y Verdad», en *Documentos*, núm. 10, págs. 47-48.

(15) *La Vie Intellectuelle*, 22 (1950), 657-658.

interpretación. Pero si las Encíclicas —y esto es lo cierto— han tratado de establecer principios objetivos, es claro que éstos no varían por el descubrimiento de la «subjetividad». Con este descubrimiento se habrán puesto de relieve ciertos valores del sujeto humano que deberán tenerse en cuenta. Lo cual quiere decir que, sin negar los principios objetivos, y sin desvalorizarlos, habrá que atender también ineludiblemente al sujeto. Ello puede determinar, no la «laicidad» por principio, pero sí una especial matización de las coyunturas en orden a establecer de hecho la confesionalidad del Estado.

«La gran reacción del Syllabus —afirma el P. Congar—, de los Pontificados de Pío VIII, de Gregorio XVI, de Pío IX, se ha dirigido justamente a vindicar la primacía del bien por encima de la libertad, y de la verdad por encima de la sinceridad. Hay, sin embargo, un valor real en el punto de vista del sujeto; es necesario considerar también las condiciones concretas de su llegada a la verdad. A este respecto el sujeto, persona espiritual y libre, tiene derechos que implican prácticamente una cierta libertad del error. Para adherirse a la verdad con la cualidad espiritual que pide el acto de fe, son necesarias ciertas condiciones de libertad que entrañan concretamente el derecho del sujeto a equivocarse.» Sobre este punto de vista, aunque advirtiendo de los peligros, insiste el P. Hamer, para fundar las mismas conclusiones: «Una subjetividad sana y equilibrada es, a nuestro juicio, una de las conquistas del mundo moderno, y una conquista definitiva.» Pero entonces «la libertad religiosa en el plano civil no es una cuestión de minoría o de mayoría una libertad que se tolera como un mal menor, o que se rechaza, según que tengamos o no el poder firmemente en nuestras manos. Es un problema humano. ¿Es posible estimar al hombre sin respetar su subjetividad?» (16).

La afirmación del P. Hamer: «la subjetividad es una conquista definitiva del mundo moderno», me parece indiscutible. Pero su advertencia: «Esta tendencia mal guiada puede desembocar en una forma, más o menos neta, de solipsismo»; la juzgo no sólo oportuna, sino de hecho muy justificada. Yo no pienso que estos autores con quienes nos encontramos conversando ahora, sean en realidad solipsistas. Pero estimo que acaso no hayan evitado todos los escollos. Que la conciencia de sí —y la vivencia inseparable— constituya un verdadero y transcendental progreso del hombre, no hay nadie medianamente perspicaz, o con alguna sensibilidad humana que pueda ponerlo en duda. El hombre extáticamente volcado e instalado en el *objeto*, pertenece todavía a estadios o etapas de insuficiente desarrollo espiritual. Es la negación, o, por lo menos, la privación de la propia mismidad. Precisamente en la realización de esa fundamental posibilidad, estriba la exigencia

(16) «Le catholique réclame-t-il la liberté religieuse?», en *Revue Nouvelle*, 6 (1950), 325.

del hombre como ser histórico. Hacia el logro de esta mismidad, que está inscrita, como una posibilidad, pero también como una exigencia en la estructura ontológica humana, debe caminar siempre el hombre. Lo grave, sin embargo, y lo azaroso de este continuo progreso del hombre hacia sí mismo, está en que se realice o intente realizarse desde una dimensión inauténticamente humana. En realidad —ya lo insinuábamos más arriba— esta conciencia de sí mismo, o la revelación de la subjetividad por emplear esta palabra, tuvo, ya desde los principios, una desviación evidente. La vivencia del yo —la subjetividad, si se quiere— tuvo, a través del nominalismo, una expresión «subjetivista». Toda la filosofía moderna, desde Descartes hasta Husserl, es un claro e irrefragable testimonio. Bajo algunos aspectos —el de la libertad, entre ellos— este subjetivismo ha adquirido su última expresión y su descomposición también última en el existencialismo de Sartre a través, sobre todo, de su concepto del «pour-soi». Lo malo de esta conquista moderna de la subjetividad, es su vaciamiento ontológico, que la descarna de todo y la desliga, por ello, de todo. Al hombre así le convierte en un individuo abstracto. Y la libertad parejamente se hace también abstracta. Lo individuo se convierte en primera y postrera instancia en el hombre. Pero la subjetividad, para que sea una auténtica conquista y no una verdadera derrota, debe ser una subjetividad bien anclada en la realidad del sujeto y vinculada, por tanto a todas las demás realidades. Mi yo no puede ser el yo cartesiano o kantiano. Ni siquiera el husserliano. Sólo desde una subjetividad descarnada, o digamos mejor, desde un subjetivismo, puede concebirse una libertad absoluta o que pretenda serlo. Dejando a un lado la consideración abstracta de lo que pueda ser la libertad del hombre, mirada en su propia constitución esencial, la verdad es que en el hombre concreto la libertad no puede darse más que dentro de una situación. Ello quiere decir que su horizonte —en teoría o en abstracto, ilimitado— acorta sus posibilidades. Pero, aparte de ello, hay siempre unas razones objetivas, perdurablemente válidas, a las cuales una libertad no afirmada precisamente en un subjetivismo desarraigado, sino en una subjetividad auténtica que no niegue su suelo ontológico, no puede en modo alguno renunciar.

Sin embargo, la libertad de que hablan los autores que defienden, por principio, la «laicidad» del Estado, me parece que está bien próxima, en su concepto, a esta libertad «absoluta» que sólo en un subjetivismo puede encontrar justificación. Por lo menos, cuando se habla de la libertad del acto de fe, de tal modo se exagera la libertad del sujeto —del que no la tiene o puede no tenerla por querer abandonarla— que parecen olvidarse las razones objetivas que, naturalmente, han de tener una primacía sobre el sujeto, por serle superiores. Se dice, por ejemplo: a) «La libertad del acto de fe sería

doblemente violada, si la nación formada casi exclusivamente por católicos decretase la religión de Estado. Por una parte, la pequeña minoría de no creyentes que se supone, podría con pleno derecho quejarse de que se diera a la expresión social de sus actos un carácter confesional.» b) «Pero, aun suponiendo que todos sin excepción hayan alcanzado la fe, la libertad del acto de fe resulta también violada; porque la fe libremente aceptada puede ser libremente perdida, y esta libertad de perder la fe no debe caer bajo el juicio del Estado. Si uno solo perdiera la fe en este Estado oficialmente católico, inmediatamente su libertad religiosa se encontraría constreñida; y, además, tendría todas las posibilidades de verse tratado como enemigo del cuerpo social, en una nación en la que, por hipótesis, no existe todavía el sentido de la libertad. Decididamente, es necesario comprender que este problema *para ser planteado según la verdad, debe ser planteado bajo el punto de vista de la libertad*. Porque la verdad de que se trata, la verdad de la fe es de tal naturaleza, que implica esencialmente la libertad del acto que la acoge». (Vialatoux-Latreille, art. cit., pág. 41.)

Me parece que estas afirmaciones tienen un claro sentido, lo mismo que las anteriormente citadas del P. Congar, a saber: «...el sujeto, persona espiritual y libre, tiene derechos que implican prácticamente una cierta libertad del error. Para adherirse a la verdad con la cualidad espiritual que pide el acto de fe, son necesarias ciertas condiciones de libertad que entrañan concretamente el derecho del sujeto a equivocarse».

Pienso sinceramente que el punto de partida para tratar este problema no puede ser la libertad. Porque pienso que el hombre no es un sujeto absoluto, sino contingente y relativo. El hombre está implantado en un orden ontológico que le es anterior y superior. Dentro de este orden el hombre es irrenunciablemente libre. No se puede partir de una subjetividad vacía, de una libertad desfondada. Aunque parezca paradójica, el hombre no solamente es porque está implantado en ese orden superior —digamos en Dios claramente—, sino que, además, por esa misma implantación es libre. Esto, Sartre, no lo podría comprender, pero lo comprende fácilmente una filosofía razonable. En el orden sobrenatural acontece lo mismo, y aun con mayor fuerza todavía, porque el orden sobrenatural es un orden esencialmente de libertad.

El punto de partida tiene que ser «objetivo», no «subjetivo». El sujeto no puede ser la medida de las cosas. La conciencia de subjetividad, dentro de una concepción sana de la misma, tiene que valorizar lo que el sujeto es, pero siempre, como es justo, en razón de dependencia no de autonomía, respecto de las razones objetivas en las cuales irrenunciablemente —so pena de autodestrucción— se halla instalada. Importa, por lo tanto, partir de una determinación de lo que, según estas razones o principios objetivos y ontoló-

gicos, debe ser. Esto es lo que hemos procurado cumplir anteriormente. La libertad del hombre individuo no es el supremo valor. Por eso, no puede ser lo que, ante todo y sobre todo, se tenga en cuenta. Lo supremo y primero es el orden ontológico superior, en el cual el hombre es y es libre. Y sólo en el cual cobra verdadero sentido. El hombre, lo quiera o no, es constitutivamente un ser libre, pero un ser libre religado.

Se olvida esto y se olvidan otras muchas cosas importantes cuando se afirma que en un Estado católico, formado casi exclusivamente por católicos, sería violada la libertad del acto de fe, porque la pequeña minoría de no creyentes existente, por el supuesto, podría con pleno derecho quejarse de que se diera a la expresión social de sus actos un carácter confesional. No me parece serio argüir contra una tal afirmación desde lo que en una democracia inorgánica, es el juego de mayorías y de minorías. No me parece serio, porque pudiera parecer un argumento *ad hominem*, al cual, en la coyuntura, no sé si tengo derecho. No me parece serio, sobre todo, porque no creo que racionalmente esté justificada una democracia de esta índole, más que dentro de una concepción individualista-subjetivista del hombre en el sentido ya explicado. Lo que sin duda hay que establecer primeramente, es si el Estado, según principios objetivos superiores, debe o no debe ser católico. Si debe serlo, como lo parece, entonces no se hace injuria a nadie, ni se viola la libertad de nadie, ya que esta libertad debe estar supeditada a aquellos principios. Lo que en cambio sucedería en el caso contrario, es que a la mayoría se le privaría de un auténtico derecho, que nace de un auténtico y profundo deber: el de prolongar hasta la sociedad política y hasta el Estado, lo mismo que su realidad personal humana, la realidad de su ser sobrenatural.

Menos todavía, dentro de una concepción teológica o simplemente cristiana, puede estar fundada la aserción, verdaderamente extrema, de que la libertad del acto de fe quedaría violada aun en el caso de que todos los súbditos de un Estado confesionalmente católico, sin excepción, hubieran alcanzado la fe: *porque la fe libremente aceptada puede ser libremente perdida*, y esta libertad de perder la fe no debe caer bajo el juicio del Estado. Dejemos a un lado la sutileza un poco forzada en la suspicacia de que un Estado confesional pudiera ser juez de la libertad de perder la fe que tienen sus súbditos... Fijémosnos en lo más importante. Supuesto el valor de los principios objetivos desde los cuales se funda la confesionalidad del Estado, y en los cuales el hombre se halla implicado con su libertad, éste debe arrostrar --puesto que es libre-- toda la entera responsabilidad del acto con que se insolidariza no sólo de la religión sino de su encarnación en la sociedad --y, por lo tanto, de la sociedad misma--, a la cual dicho hombre pertenece. Si él cree que debe --o sencillamente, quiere-- apartarse de la religión, es justo

asuma todas las consecuencias que este acto necesariamente comporta, dada la conexión objetiva en que las cosas están. El Estado no le va a pedir cuentas, pero —es natural!— tampoco le va a facilitar indebidamente los caminos. El Estado, en primer lugar, no podría hacerlo, porque facilitaría la infidelidad, pero el ciudadano tampoco debe esperararlo y, mucho menos, exigirlo, porque jugaría —permitaseme la expresión— con demasiada ventaja.

Pero, aparte de esto, nos hemos olvidado —tratándose de teólogos ello no parece muy excusable— de que este hecho a saber: que en un Estado católico muchas gentes encuentren en su confesionalidad ocasión más propia para conservar su fe y menos para perderla, puede ser sin duda una gracia de Dios. Existen, según los teólogos, las llamadas gracias externas, y ésta pudiera ser, creo yo, una y no de las menores. ¿Que puede haber hipocresía? Ya está dicho: no pueden ser achacables al Estado confesional, como tal—dejemos a un lado abusos que pudieran existir —sino a quien no es capaz de arrostrar la entera decisión de sus actos, lo cual puede acaecer en tantos campos y por tantos motivos. Pero desde aquí se puede ver la otra cara del problema. ¡Para cuántos la situación que les ofrece un Estado confesional católico puede ser un estímulo y una ayuda a la débil decisión de su voluntad para abrazar la fe o para conservarla! Creo que la experiencia histórica y cotidiana pudiera proveernos de buenos y poderosos argumentos. Y, en cambio, un Estado «laico» —no digamos «laicista»— por la adopción de una tolerancia injustificada, en una inhibición absoluta, ¡a cuántos escándalos no dará lugar para la fe de los débiles!... Reiteremos ahora, resumiendo, que esta manera de pensar acerca de la «laicidad» del Estado tiene un fundamento filosófico inaceptable: el subjetivismo individualista y desarraigado, no la subjetividad. Sólo cuando se parte de este supuesto, puede reclamarse «el derecho del sujeto a equivocarse». Esta afirmación implica que el sujeto en sí mismo es absoluto y primero, y que no está vinculado ontológicamente a la verdad. El reconocimiento de la subjetividad auténtica lleva evidentemente a un respeto de la persona humana, y a concederle el valor que le es propio aun en relación con la norma objetiva, sin que pueda ser absorbido o anulado por ella, como tal vez acaecía en épocas pasadas, más objetivistas, en que la conciencia del yo todavía no estaba suficientemente desvelada ni valorizada, por lo tanto.

Pero la dependencia del sujeto respecto de los principios objetivos, permanentemente válidos, es algo que no puede estar sometido a ninguna temporalidad. La subjetividad, es cierto, debe ser reconocida y valorada convenientemente; pero siempre en relación con la base ontológica en que se sustenta, y sin la cual pierde arraigo y sentido.

«LAICIDAD» Y LIBERTAD HUMANA

Pero hay otro aspecto del problema que no nos es lícito soslayar. Me refiero no ya al concepto de la libertad en general, sino más concretamente al concepto de la libertad del acto de fe. Parece que también aquí se juega con un equívoco, o que se incurre en una verdadera confusión. Se propone, por ejemplo, la cuestión: «de si un determinado conocimiento de Dios, un determinado culto a Dios no pertenecería al orden natural y en consecuencia no debería dar lugar a una determinada liturgia religiosa nacional: si el Estado —se concluiría— es la expresión de la vida espiritual natural y si esta vida afirma a Dios, el Estado debe oficialmente afirmar a Dios». «La respuesta —se confiesa— no es tan fácil como parece. Supone que se haya podido precisar a qué conocimiento de Dios puede llegar el hombre por su sola razón, o a qué conocimiento conduce Dios a esta razón.»

Ahora bien, por los términos en que se plantea el problema y por la condición exigida —el conocimiento de Dios suficiente— para dar una solución afirmativa, podemos, creo yo, deducir que, según la mente de los autores, el Estado debería profesar públicamente, es decir, oficialmente, una religión natural. «El Estado es la expresión de la vida espiritual natural, y si esta vida afirma a Dios, el Estado debe oficialmente afirmar a Dios.» La argumentación es correcta. ¿Por qué, sin embargo, valiendo para el orden natural, no puede aceptarse para el orden sobrenatural? Porque es innegable que la manera de argumentar podría tener una rigurosa analogía, supuesto que, de hecho, el orden natural, aunque sea posible, no ha existido. El hombre desde siempre ha sido elevado al orden sobrenatural.

La respuesta han intentado darla desde esta distinción: del conocimiento de Dios por la razón y del conocimiento de Dios por la fe. El conocimiento de Dios por la razón es necesario; el conocimiento de Dios por la fe, es libre. Es sobre esta libertad del acto de fe, sobre la que se funda la inconveniencia de la confesionalidad del Estado y la necesidad de la «laicidad», para hacer posible la libertad del acto de fe. ¿Pero es sobre esta libertad, precisamente, sobre la que se plantea la cuestión de la libertad de la conciencia? Pienso sinceramente que no, y que aquí es donde se agazapa el equívoco y donde se yergue el sofisma. Sí, ya sabemos que la estructura del acto de fe está implicado en el asentamiento de la inteligencia, una situación de libertad. Santo Tomás lo ha explicado con la profundidad acostumbrada en el primer artículo de la cuestión segunda de la I-II de la *Summa*. La fe, en la que falta la evidencia intrínseca, ha sido reducida por Santo Tomás al hilo de una expresión agustiniana, a aquel grupo de estados imperfectos intelectuales, ca-

rentes de motivo que baste a la certidumbre. La fe sobrenatural, sin embargo, supone un asentimiento cierto, y aun ciertísimo. Este asentimiento cierto, aun siendo formalmente de la inteligencia, viene impuesto por la voluntad movida por la gracia. Por eso, a la tercera objeción contestará por modo preciso: «...intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem sed per voluntate. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum». Ahora bien, este acto es absolutamente interior —y supone, además, la gracia divina—. Este acto no puede ser forzado por nada ni por nadie. O es, o no es. Ello quiere decir que si alguien creyera más o menos movido por la confesionalidad del Estado, este acto de fe sería necesaria y felizmente libre, y una gracia inestimable de Dios. Entonces habría que bendecir la confesionalidad del Estado. No es, por consiguiente, sobre esta libertad del acto de fe sobre la que el problema viene planteado, sino sobre la expresión externa del acto de fe. Es aquí donde cabe o no la actuación del Estado y la posible violentación de la conciencia. Alguien pudiera ser coaccionado a aceptar externamente una fe que interiormente rechaza. La libertad interna del acto de fe queda no obstante a salvo, puesto que es imposible que nadie, en el interior de su conciencia, pueda ser obligado a realizar un acto libre.

Pero entonces habrá que concluir que la argumentación basada en la libertad del acto de fe como contrapuesta a la necesidad del conocimiento natural de Dios, pierde totalmente su eficacia. Tanto en un caso como en otro nos enfrentamos con la libertad de la conciencia, es decir, nos enfrentamos con el sujeto libre humano. En un Estado que imponga —cumplidas las condiciones que se señalan— una religión natural, puede haber igualmente quienes sustenten convicciones contrarias. Puede haber quien esté convencido de la existencia de Dios y no quiera reconocerle el culto que se le debe. Es decir, proporcionalmente pueden darse los mismos casos que cuando se trata de una religión sobrenatural, a saber, la católica. No se puede, pues, retrotraer el problema a la libertad del acto de fe —en tanto que integrante del acto de la fe misma—. Acabamos de ver que no tiene sentido. Se debe partir sencillamente de la libertad de la conciencia humana. Pero entonces hemos llegado, por el mismo hecho, al planteamiento verdaderamente sustancial ya antes considerado. Hay que partir de los principios ontológicos objetivos y determinar desde ellos si un Estado debe ser confesional o no. Si se concluye, como hemos concluido nosotros, que debe ser confesional, entonces hay que atender de todos modos a salvar la libertad de la conciencia. Es lo que hace siempre un Estado confesional auténtico cuando establece, como establece por ejemplo el español: «La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas

que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico» (art. 1.º del Concordato). «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas, ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica» (art. 6.º del Fuero de los Españoles).

La licitud, y aun la obligatoriedad de esta última providencia en una Estado confesional católico parece caerse de su peso. El Estado tiene que promover y defender el bien común de sus súbditos. Es verdad que el bien común que ha de procurar el Estado pertenece formalmente al orden natural temporal. Pero un Estado cristiano-católico queda elevado por el mismo hecho a un orden superior: a aquél al cual le conduce la fidele cristiano-católica de sus súbditos. Por tanto, no podrán menos de procurar el bien sobrenatural de éstos. Naturalmente, sólo en la medida en que ello puede ser competencia de un Estado, que se constituye esencialmente dentro de la esfera de lo temporal y al cual la sobrenaturalidad sólo puede afectarle, en tanto que proyectada hasta él desde la Iglesia; es decir, desde fuera únicamente: creando un ámbito humano de posibilidades para la vida cristiana de sus súbditos y defendiéndola de los peligros, sobre todo del escándalo y seducción que puede ejercer sobre ellos la propaganda exterior.

Por lo que atañe a la conclusión última a que es permitido llegar por la refutación del argumento, la cosa parece clara. No hay razón para admitir que un Estado —«expresión de la vida espiritual natural afirmadora de Dios»— deba profesar una religión natural y rechazar en cambio que pueda profesar una religión sobrenatural. La cuestión de la libertad humana anda en juego en un caso lo mismo que en el otro.

Podíamos, sin duda, hacernos cargo de otras razones que se alegan en favor de la «laicidad». Pienso, sin embargo, que en las que hemos considerado se encuentra la principal fuerza de toda la argumentación aducida. El P. Congar, en el artículo ya citado, aparte la libertad del acto de fe, tiene en cuenta otros dos aspectos de la cuestión que él juzga que sean de una considerable importancia: a) *La tolerancia vista como forma del respeto de la trascendencia de la Iglesia.* b) *La tolerancia como forma del respeto y del servicio de la verdad.* El primer aspecto ha sido puesto de relieve por el canónigo lovaniese J. Leclercq. Sustancialmente, se reduce sólo a este: al miedo de que la Iglesia, en un Estado confesional católico, pueda sufrir la influencia del Estado. Se teme que si hay acciones recíprocas haya, igualmente reacciones recíprocas. «Si el Estado se halla de alguna manera atraído hacia las reglas de la Iglesia, la Iglesia corre peligro de ser atraída hacia las maneras de hacer del Estado. El Estado sirve como de soporte a la Iglesia pero, ¿no le puede

acontecer que pida compensaciones; o que, sin pedir las, las tome si no se las dan? «Prescindamos de la expresión tan equívoca y que pudiera tener una significación muy escasamente correcta: «el Estado sirve como de soporte a la Iglesia», con la cual se desvirtuaría el sentido que hay que dar a un Estado católico. Preguntémosnos, sin embargo, ¿es posible que, por los peligros que implica el cumplimiento de un deber o la realización de una empresa obligada, neguemos el deber y la empresa? Yo creo que será mejor tener presente que el Señor nos avisó ya de la existencia de la tentación —o mejor de que nuestra vida se iba a desenvolver en un ambiente de tentación—, y nos enseñó a orar para no caer en ella. Me parece una conclusión endeblemente teológica la siguiente: «La Iglesia es un poco como el Dios de Aristóteles: «segregatus ut imperet»: cuando toma altura, en cuanto acentúa su trascendencia su prestigio aumenta. Cuando la Iglesia pierde en peso temporal, lo gana en espiritual.» Uno piensa, sin embargo, que el Verbo se hizo carne y puso la tienda entre nosotros. No se puede negar, sin desnaturalizarle, esta encarnación a la Iglesia, y por lo mismo, su inmanencia. Pero esta, como ya dijimos, es una inmanencia trascendente. La Iglesia, aunque se encarne en lo temporal, como Cristo, para recapitularlo todo en El, no pierde su trascendencia, siempre que se mantenga fiel a su misión sobrenatural.

b) El otro aspecto, a saber: *la tolerancia como forma del respeto y servicio de la verdad* tampoco puede ser elevado a la categoría de argumento en favor de la «laicidad». «La tolerancia, se dice es algo indispensable para el que tiene la pasión de la verdad. Se trata, en efecto, de una conquista plena de la verdad. El mundo moderno me parece caracterizado en una especie de estallido de la verdad..., las astillas de esta verdad han permanecido activas... Ahora bien —y ahí está el punto delicado de mi argumentación— es necesario reunir todos los fragmentos dispersos de estas astillas de la verdad recogiénolas allí donde se encuentren, con lo que hayan podido producir de válido...» (17). Pero se debe pensar si se trata de la verdad revelada, es decir, de la verdad de la Iglesia —y si no la cuestión no existe ahora para nosotros—, que está toda entera en la Iglesia católica. La Iglesia no tiene que recoger astillas de verdades ni recomponer una verdad que se halla sin fragmentación posible en ella. Donde quiera que haya un resto de esta verdad, la Iglesia la reconocerá como suya y la amará. Pero no podrá reconocer más que la verdad, no el error. Mirará y tratará también con respeto y con amor a los que sólo tienen esos fragmentos de verdad, a las personas, seres libres... Pero de aquí no se podrá deducir ninguna razón suficiente para defender, *por principio*, la «laicidad» del Estado. Otra cosa es que aquí pudiera hallarse

(17) «Orden temporal y verdad religiosa», en *Documentos*, núm. 10, págs. 48-49.

algún motivo para que, *de hecho*, la Iglesia reconociese que no convenía que el Estado fuera confesionalmente católico, o que, siéndolo, practicase con una mayor amplitud la tolerancia... según coyunturas especiales.

Con lo que acabamos ahora de decir hemos apuntado a una nueva cara del problema. No nos interesa, en realidad, tanto como la anterior. Importaba, sobre todo, salvar contra impugnaciones hoy tan reiteradas aunque guiadas con argumentos puramente especiosos, una tesis que, si no es propiamente un dogma, pertenece sin duda a la doctrina de la Iglesia. Pero que pueda haber circunstancias según las cuales el Estado no pueda de hecho o no convenga que sea confesionalmente católico; o que, siéndolo, pueda conceder una más larga libertad a las religiones no católicas, es una doctrina tradicional que León XIII dejó patentizada en su Encíclica *Immortale Dei*. Las razones, bien obvias, son también de sobra conocidas: el lograr en concreto un bien mayor o el evitar mayores males. Determinar, no obstante, cuáles deban ser estas circunstancias, no resulta cosa muy hacedera. Y en fin de cuentas, a quien toca decidirlo es a quien lleva sobre sus hombros la responsabilidad del Estado. Naturalmente, que en esta decisión práctica y en instancia verdaderamente última, el único definitivamente competente es el Romano Pontífice. Los años pasados se discutió mucho acerca de este punto. Pienso que podría seguirse discutiendo con la misma largueza mucho tiempo más. En cosas tan contingentes, llegar a una verdad definitiva no es posible. Pero estimo que, como criterio general, no puede tomarse en cuenta primordialmente la omnimoda libertad humana, una libertad que empiece y acabe en sí misma; sino la libertad religada, es decir, los supremos principios. Estos son los que hay que salvar ante todo. Sólo cuando un intento de salvación a ultranza pudiera ponerlos en riesgo (en riesgo, naturalmente, de cumplimiento en los hombres), sería la hora de condescender para evitar mayores males. Adviértase que salvar los principios no quiere decir sino salvar de verdad la libertad del hombre. No se puede poner en contraposición al uno con los otros.

Pero los tiempos, con esta unificación de la vida humana, con esta comunicación de los pueblos cada vez más íntima que comportan, han dado otro cariz al problema. Hoy no se plantea ya sólo dentro de los límites de un Estado, sino en la amplia extensión de todas las naciones civilizadas. El hecho de que un Estado sea oficialmente católico, con las desventajas que ello implica para las minorías religiosas no católicas, ¿no repercutirá con desventaja de las minorías católicas en otros Estados de mayoría religiosa no católica? Esto es lo que se han preguntado algunos con preocupación, creo yo justa, pero tal vez apresurada. Se argumentaba así contra la conveniencia de que en España el Estado fuera confesional. No se puede negar lo serio de la pregunta. Porque si fuera verdad que la confesionalidad de un Estado católico había de traer

consecuencias perniciosas a los católicos de otros Estados, el más elemental sentido de universalidad y, por lo tanto, de solidaridad y caridad cristianas, obligaría a tomarlo en cuenta y a adoptar una decisión proporcionadamente conveniente. Sin embargo, en la situación actual no parece que esto se cumpla todavía. Los hechos no han dado razón a los augures. Y adelantarse en estas cosas, más bien parece una renuncia. Una renuncia, se entiende, de algo que está por encima de nuestros derechos, y a la altura exacta de nuestros deberes.

Pero este planteamiento del problema, si todavía no debe decirse actual, puede estar más o menos próximo y puede presentarse en términos todavía bastante más agudos: Este problema se lo planteó ya Pío XII, de mente tan despierta, en su famoso discurso a los juristas católicos italianos, el 6 de diciembre de 1953. Este discurso se presta a muchas consideraciones que nosotros no podríamos hacer aquí y ahora. Lo que aparece en primer lugar, claro es que en cuanto a la doctrina de la confesionalidad del Estado, tal como la habían formulado Pío IX y León XIII, no sólo no la modifica sino que netamente la mantiene. Hubo quienes se apoyaron en él para afirmar la circunstancialidad de la doctrina del «Syllabus» y de las Encíclicas leoninas. En segundo lugar, el Papa supone, incluso, que en una Sociedad de Estados haya Estados soberanos católicos. El Papa hace una hipótesis. En una Comunidad de Estados «los intereses religiosos y morales exigirán para toda la extensión de la Comunidad un reglamento bien definido que valga para todo el territorio de todos los Estados soberanos miembros de una tal Comunidad de naciones. Según las probabilidades y las circunstancias, es previsible que este reglamento de Derecho positivo vendrá enunciado de esta manera: En el interior de su territorio y para sus ciudadanos, cada Estado regulará los asuntos religiosos y morales con una ley propia; no obstante, en todo el territorio de la Comunidad de los Estados será permitido a los ciudadanos de cada Estado-miembro el ejercicio de las propias creencias y prácticas éticas y religiosas, en cuanto éstas no contravengan a las leyes penales del Estado en el cual permanecen». «Para el jurista, continúa el Papa, para el hombre político y para el Estado católico surge aquí la cuestión: ¿pueden dar ellos el consentimiento a un reglamento semejante, cuando se trata de entrar en la Comunidad de los pueblos y de permanecer en ella?» El Papa se propone ahora diversas cuestiones. La que a nosotros nos hace más particularmente al caso es la siguiente: «si en una Comunidad de Estados podrá, al menos en determinadas circunstancias, ser establecida la norma de que el libre ejercicio de una creencia y de una práctica religiosa y moral, que tienen valor en uno de los Estados-miembros, no sea impedido en el entero territorio de la Comunidad por medio de leyes o procedimientos coercitivos estatales. En otros-

términos, se pregunta si el «no impedir», o sea, el tolerar, esté permitido en aquellas circunstancias y, por lo tanto, la positiva represión no sea siempre un deber.»

El Papa, después de haber propuesto el ejemplo de Dios Nuestro Señor que, pudiendo evitar el mal a veces lo consiente, por buenas razones de su Providencia, establece dos puntos fundamentales: «Primero, lo que no responde a la verdad y a la norma moral, no tiene objetivamente ningún derecho a la existencia, ni a la propaganda, ni a la acción. Segundo, el no impedirlo por medio de leyes estatales y de disposiciones coercitivas puede, no obstante, estar justificado en interés de un bien superior o más vasto.»

Concluye por fin el Papa, que es al propio Estado católico a quien compete juzgar la «quæstio facti», es decir, si se cumplen o no las condiciones señaladas. Es él quien debe contrapesar las ventajas y desventajas que se seguirían para la Comunidad de los Estados y para el Estado mismo en particular, de la tolerancia o no de semejantes libertades. «Por lo que toca al campo religioso y moral, solicitará el parecer de la Iglesia. Por parte de la cual en tales cuestiones decisivas, que tocan a la vida internacional, es competente en última instancia solamente aquel a quien Cristo ha confiado la guía de toda la Iglesia, el Romano Pontífice» (18). Creo que estas palabras del Papa Pío XII, de santa memoria, son especialmente iluminadoras en orden a resolver no pocas cuestiones tan agitadas en los años pasados, incluso por lo que atañe a la confesionalidad o no de un Estado particular. Por lo demás, es claro que lejos de representar un cambio de dirección en la doctrina tradicional para acomodarla a la evolución de los tiempos, lo que ha hecho es reafirmarla una vez más, aunque no se olvide, sino al contrario, de las urgencias de los tiempos. Doctrina inmutable aplicada a tiempos mudables.

AUGUSTO A. ORTEGA, cmf.

Asesor teológico del Instituto
de Estudios Políticos

R É S U M É

Le Mouvement National, étant donné les circonstances historiques pendant lesquelles il a eu lieu, a signifié, sous l'aspect des relations entre l'Eglise et l'Etat, une nouvelle remise en actualité de ce problème, et il est arrivé à une solution complète et radicale dans la ligne la plus rigoureuse de la tradition

(18) Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pío XII, v. XV, págs. 486-489.

catholique espagnole. Nous devons faire remarquer le caractère de témoignage des relations de l'Eglise et de l'Etat. Le Concordat de 1953 signifie la confession d'une doctrine catholique et le fait que l'idée que l'on ne devait pas constater la confessionnalité de l'Etat dans le Concordat n'avait aucun fondement. L'écho que ce témoignage a suscité fut réellement extraordinaire. Les défenseurs de l'Etat laïque et ceux de l'Etat confessionnel provoquèrent de nombreuses polémiques.

Pour bien étudier ce problème et le comprendre convenablement, nous devrions nous rappeler ce que signifient l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, l'Incarnation et la surnaturalisation de l'Homme, les concepts de Personne Humaine, Communauté et Société, Communauté Humaine et Corps Mystique. Le Royaume du Christ ne peut pas avoir de frontières. Tout doit être pénétré de sa Présence Dominatrice, dominatrice non par le pouvoir, sinon par la Grâce. Et c'est dans l'Eglise que ceci arrive à son accomplissement. En parlant du point de vue politique et en appliquant cette doctrine théologique à l'Etat, il faut affirmer que celui-ci en tant que projection humaine doit être irrévocablement présent dans le Christ, donc doit être aussi présent dans l'Eglise. Et non seulement dans son aspect intérieur mais aussi dans son aspect extérieur de société objective et organique. C'est à cette Eglise en tant que société organisée qu'il correspond d'exiger et de s'occuper de la "christianisation" de l'Etat. Et c'est l'Etat qui doit se confesser chrétien et catholique. L'Etat, qui est complètement indépendant pour ce qui est de sa constitution et de son action spécifique, dépend par contre de l'Eglise pour tout ce qui a rapport à l'ordre surnaturel. L'Eglise ne peut se mêler des choses temporelles mais ne peut pas non plus délaissier celles qui ont rapport au salut.

Pour les défenseurs de la laïcité de l'Etat à tout prix tout le problème se résume dans la liberté de l'acte de foi. Mais dans ce concept il y a beaucoup de confusion et d'imprécision. Et lorsqu'ils parlent de la liberté de l'acte de foi il exagèrent la liberté de l'individu au point d'oublier les raisons objectives qui ont la priorité sur le sujet à cause de leur supériorité. L'homme est placé dans un ordre ontologique qui lui est antérieur et supérieur. Et l'homme est libre dans cet ordre.

S U M M A R Y

The National Movement, because of historical circumstances in which it arose, signified, in the aspect of the relationship between the Church and the State, a fresh approach to that problem and a whole and radical solution was reached on the most rigorous lines of Catholic and Spanish tradition. We

should point out the testimonial character of the restored relations between State and Church. The 1953 Concordato signifies the spirited confession of a Catholic doctrine and that the idea that the possibility of Confession of the State should not be revealed in the Concordatos was completely without grounds. The echo that this testimony provoked was really extraordinary. The supporters of the laic State and those of the Confessional State provoked enormous controversies.

In order to be able to study this problem well and really understand it we must remember what the natural and supernatural order the Incarnation and supernaturalization of Man, concepts of Human Person, Community and Society, Human Community and Mystic Body all really mean. The kingdom of Christ cannot have boundaries. Everything must be penetrated by His dominating Presence; not dominating because of His power, but because of His Grace. And all this reaches fulfillment in the Church. Speaking in a political sense and applying this theological doctrine to the State, one must affirm that inasmuch as human projection, the State must irrevocably be present in the Church. And not only in its internal aspect but also in the outside of an objective and organic Society. It is this Church, inasmuch as an organized society which should therefore require and care for the "christianization" of the State. And it is the State which must confess to be Christian and Catholic. The State, entirely independent insofar as its constitution and specific action are concerned, depends on the other hand on the Church in all matters of a supernatural nature. The Church cannot interfere in temporary matters but neither can she neglect those which concern salvation.

The extreme supporters of a laic State summarize the whole problem in liberty of Faith. But there is much confusion and imprecision on this concept. When they speak of liberty of Faith what they exaggerate is the liberty, of the individual until objective reasons which, being superior, have priority over the subject, are forgotten. Man is introduced in an ontological order which is before and above him, and it is within this order that man is free.