



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



048-06

LA IGLESIA Y EL ESTADO

Jacques Maritain

Transcripción parcial del capítulo VI del libro
'El Hombre y el Estado' de 1952.

1. Observaciones preliminares

Antes de abordar los problemas que se refieren a la Iglesia y al Estado, desearía hacer dos observaciones preliminares. En primer lugar, que mi propia fe es la fe católica; el concepto de Iglesia en que me apoyaré en mi discusión es el concepto católico de Iglesia. Por eso, si se considerase la relación de otras Iglesias o instituciones religiosas con el Estado, mi línea de argumentación no sería aplicable más que de una manera indirecta y salvada toda proporción. Mi segunda observación es que intentaré discutir mi asunto en la perspectiva de una filosofía práctica adecuada: es decir, como filósofo, no como teólogo, pero como filósofo cristiano, que toma en cuenta datos teológicos que permiten captar en su pleno valor existencial las realidades concretas de que habla.

Dividiré mi discusión en tres partes principales: primero, los principios generales inmutables; luego, el modo analógico según el cual, en virtud de su misma transcendencia, deben ser aplicados; y, finalmente, algunas conclusiones prácticas que se refieren a nuestro tiempo. La cuestión es altamente controvertida. A principios del siglo XVII las posiciones del cardenal Berlamino fueron fuertemente atacadas, antes de que se convirtiera en una de las mayores autoridades en la materia. Hoy en día existe sobre este tema un conflicto de opiniones entre hombres que pertenecen a la misma fe, cuyas perspectivas históricas pueden hacerse remontar hasta San Luis o hasta Felipe II. Yo expresaré mi opinión personal con la sinceridad y la humildad de un laico firmemente adherido a su fe y en busca de una solución exacta, que, con todo, no debería ser tan difícil de alcanzar si se está atento, a la vez, a las verdades eternas y a la historia humana.

He meditado y escrito sobre estos problemas desde hace cerca de veinticinco años. Abrigo, no obstante, alguna esperanza de no detenerme demasiado en los recodos y los laberintos del asunto y de poder discutirlo en menos de veinticinco *disputations*.

2. Los principios generales inmutables

La persona humana y el cuerpo político

Desde un punto de vista filosófico, creo que lo primero que hemos de acentuar es la relación entre la persona humana y el cuerpo político, quiero decir, el hecho de que la persona humana es a la vez parte del cuerpo político y algo superior a él por lo que de supratemporal o eterno hay en ella, en sus intereses espirituales y en su último destino.

La superioridad misma de lo que es eterno en el hombre respecto de la sociedad política puede ya verse en el orden meramente natural. Sabemos que el hombre entero se halla comprometido en el bien común de la sociedad civil. Pero sabemos también que, en cuanto se refiere a las cosas «que no son del César», la sociedad misma y su bien común están indirectamente subordinadas a la perfecta realización de la persona y de sus aspiraciones supratemporales como a un fin de otro orden y que trasciende al cuerpo político.

Digo que esta subordinación existe ya en el orden natural, en lo que concierne a los bienes naturales supratemporales relativos de por sí al bien común de lo que cabría llamar la civilización en su amplitud total o la comunidad de los espíritus; por ejemplo, el sentido de la justicia debida a todos los hombres y del amor por todos los hombres; la vida interior y todo lo que en nosotros es un comienzo natural de contemplación; la dignidad intangible de la verdad en todos los campos y en todos los grados, por humildes que sean, del saber, y la intangible dignidad de la belleza: ambas – la verdad y la belleza – son más nobles que las cosas de la vida social y, si éstas un día las tienen sometidas, nunca dejan de cobrarse su revancha. En la medida en que la sociedad humana intenta liberarse de esta subordinación y proclamarse el bien supremo, en esa misma medida pervierte su propia naturaleza y la del bien común político. El bien común de la vida civil es un fin último, pero un fin último en un sentido relativo y en un cierto orden dado, no el fin último absoluto. Ese bien común está perdido si se encierra en sí mismo, pues está, por su misma naturaleza, destinado a alentar el movimiento de la persona humana hacia fines más altos. La vocación de la persona humana a bienes que trascienden el bien común político está incorporada a la esencia del bien común político. Ignorar estas verdades es pecar a la vez contra la persona humana y contra el bien común político. Así, incluso en el orden natural, el bien común del cuerpo político implica una ordenación intrínseca, aunque indirecta, a algo que le supera.

Además de esto, el cristiano sabe que existe un orden sobrenatural y que el fin último –el fin último absoluto – de la persona humana es Dios en cuanto que hace participar al hombre en su vida íntima y en su felicidad eterna. La ordenación directa de la persona humana a Dios trasciende todo bien común creado, a la vez el bien común de la sociedad política y el bien común intrínseco del universo. He ahí la roca de la dignidad de la persona humana y también de las inquebrantables exigencias del mensaje cristiano. Así, la subordinación indirecta del cuerpo político – no como medio, sino como fin que tiene su dignidad propia, pero una dignidad menor – a los valores supratemporales de los que está suspendida la vida humana se refiere primero y ante todo, en efecto, al fin sobrenatural al que la persona humana está indirectamente ordenada. Para resumir todo esto en una sola expresión, digamos que la ley ante la cual nos encontramos aquí es la de la *primacía de lo espiritual*.

La libertad de la Iglesia

Demos ahora un paso más y consideremos la Iglesia en su dominio y su orden propios. ¿Qué es la Iglesia? Y, para empezar, ¿qué es la Iglesia para el incrédulo? A los ojos del incrédulo, la Iglesia o las Iglesias son cuerpos organizados o asociaciones dedicadas especialmente a las necesidades y creencias religiosas de un cierto número de sus compañeros de ruta de aquí abajo, es decir, a los valores espirituales en que han comprometido su vida y de los que cuelga su ideal moral. Estos valores espirituales son una parte – de hecho la más importante, como lo muestra la historia – de esos bienes supratemporales por relación con los cuales, incluso en el orden natural, la persona humana trasciende a la sociedad política, como hemos visto, y que constituyen la herencia moral de la humanidad y el bien común espiritual de la civilización o de la comunidad de las inteligencias. Incluso cuando el incrédulo no crea en esos particulares valores espirituales, tiene que respetarlos. A sus ojos, la Iglesia o las Iglesias se encuentran en la comunidad social de los cuerpos particulares que deben gozar de ese derecho a la libertad que lleva consigo, no sólo el derecho de libre asociación que pertenece naturalmente a la persona humana, sino también el de creer libremente en la verdad reconocida en conciencia, es decir, el más fundamental e inalienable de todos los derechos humanos. Así, el incrédulo, desde su propio punto de vista – quiero decir, naturalmente, el incrédulo que por lo menos cree en la razón y que, además, es un incrédulo de espíritu democrático –, reconoce como cosa normal y necesaria la libertad de la Iglesia o de las Iglesias.

Pero ¿qué es la Iglesia para los creyentes? Para el creyente, la Iglesia es una sociedad sobrenatural, a la vez divina y humana – el modelo mismo de la sociedad «perfecta» o acabada en sí misma, que se basta a sí misma, e independiente –, que reúne en ella a los hombres como conciudadanos del Reino de Dios y los conduce a la vida eterna, ya comenzada aquí abajo; que les enseña la verdad revelada recibida en depósito del mismo Verbo encarnado; y que es el mismo cuerpo cuya cabeza es Cristo, cuerpo visible por esencia en tanto que ontológicamente uno, visible en la fe que profesa, en su culto, su disciplina, sus sacramentos y en la refracción de su personalidad sobrenatural a través de su estructura y su actividad humana. Y cuerpo invisible en el misterio de la gracia y de la caridad divinas que vivifica las almas, incluso las que pertenecen a ese

cuerpo sin saberlo y por el solo movimiento interior de sus corazones, porque viven fuera de la esfera de la fe explícita, pero buscan de verdad a Dios. Para el creyente, la Iglesia es el cuerpo de Cristo sobrenaturalmente formado por la raza humana o, como dijo Bossuet, es Cristo extendido y comunicado.

Desde una perspectiva semejante, la libertad de la Iglesia debe reconocerse, no sólo como requerida por la libertad de asociación y de creencia religiosa sin injerencia del Estado, sino que esta libertad de la Iglesia aparece como fundada en los derechos mismos de Dios y como implicada en la libertad de Dios frente a toda institución humana. La libertad de la Iglesia expresa la independencia misma del Verbo encarnado. Como consecuencia, el primer principio general que formular, en lo que toca a los problemas que examinamos, es el de la libertad de la Iglesia de enseñar, predicar y adorar; la libertad del Evangelio; la libertad de la palabra de Dios.

La Iglesia y el cuerpo político

Llegamos a otro punto: el de la relación entre la Iglesia y el cuerpo político. Es claro, de una parte, que la libertad y la independencia de que acabo de hablar, como pertenecen a una auténtica y verdadera sociedad, implican para la Iglesia la libertad de desarrollar sus propias instituciones y de gobernarse a sí misma sin interferencia del cuerpo político. Nos hallamos aquí en presencia de la distinción fundamental, formulada por el mismo Cristo, entre lo que es de Dios y lo que es del César. El advenimiento del cristianismo significó que la religión escapó de las manos del Estado; se rompieron los marcos terrenos y nacionales en que lo espiritual se encontraba encerrado; su universalidad, 'junto con su libertad, se manifestaron en su plenitud. Digamos más aún: ¿cómo hubiera podido manifestarse esta universalidad de la Iglesia sino como un signo de su superioridad?

Desde el punto de vista del bien común político, las actividades de los ciudadanos como miembros de la Iglesia tienen una incidencia en este bien común; ellos y las diversas instituciones que mantienen forman parte de la sociedad política y de la comunidad nacional; bajo ese aspecto y desde este ángulo puede decirse que la Iglesia está en el cuerpo político. Pero este punto

de vista resulta parcial e inadecuado. Pues, aun estando en el cuerpo político – en todo cuerpo político – por un número determinado de sus miembros y sus instituciones, la Iglesia en cuanto tal, la Iglesia en su esencia, no es una parte, sino un todo; es un reino absolutamente universal que se extiende al mundo entero, y que está por encima del cuerpo político, de todo cuerpo político.

No hay distinción sin un orden de valores. Si lo que es de Dios es distinto de lo que es del César, ello quiere decir que es mejor. La distinción entre estos dos órdenes, desarrollando sus virtualidades en el transcurso de la historia humana, ha tenido como resultado el poner en claro la naturaleza intrínsecamente laica o secular del cuerpo político. No digo que el cuerpo político sea por naturaleza irreligioso o indiferente a la religión («laico» y «laicizado», «secular» y «secularizado» son dos cosas completamente diferentes); digo que, por naturaleza, el cuerpo político, que pertenece al orden natural, no tiene que ocuparse más que de la vida temporal de los hombres y de su bien común temporal. En este dominio temporal, el cuerpo político, como dijo insistentemente el papa León XIII, es plenamente autónomo [1]; el Estado moderno no está, en su orden propio, bajo el control de autoridad superior alguna. Pero el orden de la vida eterna es en sí mismo superior al orden de la vida temporal.

El reino de Dios es esencialmente espiritual y, por el hecho mismo de que su orden propio no es de este mundo, en nada amenaza a los reinos y las repúblicas de la tierra. Mas, precisamente porque es espiritual, el Reino de Dios es de una naturaleza mejor y más alta que los reinos y las repúblicas de la tierra. Apartemos de la palabra «superioridad» toda connotación accidental de dominación y hegemonía; entendamos esta palabra en su sentido puro; significa un lugar más elevado en la escala de los valores, una dignidad más alta. El segundo principio general que formular, en lo que toca a los problemas que examinamos, es el de la superioridad de la Iglesia – o, dicho de otra manera, de lo espiritual – respecto del cuerpo político o el Estado.

Es patente, por otro lado, que, por claramente distintos que puedan ser, la Iglesia y el cuerpo político no pueden vivir y desarrollarse en un puro aislamiento e ignorancia recíprocos. Esto sería simplemente contra natura. Por el hecho de que la misma persona humana es a la vez miembro de esa sociedad

1 Cf. las encíclicas *Immortale Dei* y *Sapientiae Christianae*.

que es la Iglesia y de esa otra sociedad que es el cuerpo político, una división absoluta entre estas dos sociedades significaría que la persona humana ha de estar cortada en dos. El tercer principio general que formular, en lo que toca a los problemas que examinamos, es el de la cooperación necesaria entre la Iglesia y el cuerpo político o el Estado.

3. La aplicación de los principios inmutables en la existencia histórica real

Tesis e hipótesis. Climas históricos e ideales históricos concretos

Ahora bien, ¿cuál o cuáles son las formas que el principio de la superioridad espiritual de la Iglesia va a tomar en su aplicación práctica? ¿Cuál o cuáles son las formas que el principio de la cooperación necesaria entre la Iglesia y el Estado va a tomar en su aplicación práctica? Con estas preguntas abordamos nuestro segundo punto: el de la manera en que los inmutables principios generales que imperan sobre toda esta cuestión deben ser aplicados en medio de las aventuras y vicisitudes de los poderes terrenos.

Encontramos aquí una distinción empleada por los teólogos: la distinción entre lo que llaman (en su vocabulario propio, muy diferente de la lengua corriente) *la tesis* y *la hipótesis*; la «tesis» quiere decir la manera en que los principios generales en cuestión deben ser aplicados; la «hipótesis» significa el campo de las posibilidades o impedimentos prácticos presentados por las circunstancias de hecho.

Esta distinción entre la tesis y la hipótesis es totalmente respetable y puede, desde luego, emplearse de manera válida. No creo, sin embargo, que tenga raíces profundas en la tradición. Y, lo que es más importante, se interpreta a menudo de una manera incorrecta, es decir, entendida en un sentido unívoco. La tesis es entonces considerada como el ideal – el ideal absoluto, el ideal en sí mismo – en cuanto a la manera de aplicar los principios; y, sólo porque estamos impedidos por circunstancias más fuertes que nuestra voluntad, renunciamos a trasladar a la existencia – o no la trasladamos más que regularmente – esa única manera ideal de aplicar los principios.

Una concepción así unívoca de la «tesis» no tiene en cuenta la realidad intrínseca del tiempo ni su sentido inteligible. Por una parte, la noción misma de un ideal absoluto, de un ideal en sí, de un ideal supratemporal en cuanto a la manera de aplicar o realizar los principios, implica una contradicción interna, puesto que toda aplicación o realización es existencial y tiene lugar en el tiempo, siendo, pues, relativa a un conjunto dado de condiciones históricas. Por otra parte, la concepción paralela de la «hipótesis» – concepción igualmente unívoca – se refiere a condiciones y circunstancias consideradas de una manera puramente empírica y desde el punto de vista de la simple oportunidad, como si el tiempo no fuera más que una tina en que cae todo revuelto y de la que podríamos coger ocasiones más o menos aprovechables; cuando, en realidad, el tiempo tiene un sentido y dirección y la historia humana está compuesta de fases cada una de las cuales posee una particular estructura inteligible y, por tanto, particulares exigencias básicas, hecho que ninguna cabeza política debería ignorar.

La concepción unívoca de la tesis y la hipótesis entraña además para nosotros el riesgo de tomar, sea por el llamado ideal absoluto en cuanto a la manera de aplicar los principios, sea incluso por los principios inmutables mismos, a la particular manera en que los principios generales en cuestión han sido aplicados en un pasado más o menos idealizado; ignoraremos entonces la relatividad de las formas existenciales del pasado y exigiremos como absoluto un ejemplo contingente que se ofrece a nuestra imaginación. Y, finalmente, siendo incompatible la hipótesis con esa imagen del pasado – en razón, como es lógico, de la maldad de nuestros contemporáneos – significará de hecho un forzoso abandono de los principios y cederemos a semejante abandono con una conciencia tanto menos turbada cuanto con más ardor reivindicemos una tesis que no tenemos medio alguno de realizar, a menos que encontremos ocasión de imponer por la violencia nuestra imagen del pasado, lo cual es otra manera de traicionar los principios inmutables, instalando un fantasma en su lugar.

Estaremos mejor preparados para tratar el problema si comprendemos el valor auténtico de la noción filosófica de analogía, que tan gran papel desempeña en la Metafísica de Tomás de Aquino, y si nos situamos en la perspectiva de la analogía, no en la de la univocidad. No quiero decir, desde luego, que el sentido

de los principios generales que imperan en este asunto sea analógico, de suerte que adquieran con el transcurso del tiempo no sé qué nuevas significaciones que sustituyen a las antiguas; el sentido de aseveraciones tales como «la plena libertad de la Iglesia es a la vez un derecho que ha recibido de Dios y una exigencia del bien común de la sociedad política» o «el orden espiritual es superior al orden temporal» o «la Iglesia y el Estado deben cooperar» es inmutable y siempre seguirá siendo idénticamente el que es. Lo que quiero decir es que la aplicación de los principios es analógica – cuanto más trascendentes son los principios, más analógica es su aplicación – y que esta aplicación toma diversas formas típicas en relación con los climas históricos o cielos históricos por los que pasa el desarrollo de la humanidad; de suerte que los mismos principios inmutables han de aplicarse o realizarse en el transcurso del tiempo según modos típicamente diferentes.

Existen, en efecto, en la historia humana climas o constelaciones típicas de condiciones de existencia que expresan determinadas estructuras inteligibles en lo que concierne, a la vez, a los caracteres sociales, políticos y jurídicos y a los caracteres morales e ideológicos dominantes en la vida temporal de la comunidad humana, y que constituyen marcos de referencia para las maneras de aplicar en la existencia humana los principios inmutables que la tienen bajo su ley. Y es de acuerdo con esos climas históricos reconocidos por una sana filosofía de la historia (que se muestra aquí como indispensable) como hemos de concebir los ideales históricos concretos o imágenes prospectivas de lo que hay que esperar para nuestra época; ideales que no son ni absolutos, ni vinculados a un pasado al que no se puede volver, sino relativos – relativos a un tiempo dado – y que, además, pueden ser afirmados y perseguidos como realizables.

Así pues, los principios son absolutos, inmutables y supratemporales. Y las particulares aplicaciones concretas, que son las vías por las que han de ser analógicamente realizados y que están requeridas por los diversos climas típicos que se suceden en la historia humana, cambian según las formas específicas de civilización, cuyos rasgos inteligibles deben reconocerse como propios de tal o cual edad de la historia.

El clima histórico de la civilización moderna

Diré, pues, resumiendo muy brevemente lo que exigiría un largo análisis histórico, que hubo una edad sacral, la edad de la cristiandad medieval, caracterizada esencialmente, por una parte, por el hecho de que la unidad de fe era una condición previamente requerida para la unidad política y el marco de referencia fundamental era la unidad de un cuerpo social de naturaleza político-religiosa y, por otra, por la idea dinámica dominante de la fuerza al servicio de la justicia.

En esa era sacral, los principios que consideramos se aplicaron, pues, principalmente en función del poder social de la Iglesia; la dignidad superior de la Iglesia (éste es el principio) hallaba sus vías de realización en su poder superior sobre el príncipe (ésta era la aplicación); en consecuencia, el poder político del Sacro Imperio y de los reyes era un instrumento para los fines espirituales de la Iglesia. Es así cómo la Iglesia pudo hacer prevalecer la libertad del espíritu frente a la brutalidad del poder temporal e imponer a éste ciertos frenos, como el derecho de asilo o la tregua de Dios. Por lo demás, no olvidemos que en la Edad Media, no sólo no se había efectuado por completo la diferenciación del cuerpo político como tal, sino que la Iglesia tuvo que compensar, de hecho, muchas deficiencias en el orden civil mismo y, en razón de que formaba la civilización en su seno, cargar con muchas funciones y responsabilidades que de por sí pertenecen a la sociedad política [2]. Después de la Edad Media, en

2 Sobre la distinción entre la edad «sacral» y la edad «profana o secular» de la civilización (ver CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, I,243). El régimen de la «cristiandad sacral» propio de la Edad Media se analiza en este libro de manera muy completa: «Sería inexacto definir la época medieval como una época de confusión de lo espiritual y lo temporal. A partir de la frase decisiva de Cristo sobre las cosas de Dios y las del César, los dos poderes, incluso cuando se encuentren reunidos en un mismo sujeto, serán para los cristianos formalmente distintos. Pero sus relaciones se caracterizarán por el hecho de que, en la ciudad medieval, lo espiritual no se limitaba a obrar sobre lo temporal como un elemento regulador de los valores políticos, sociales y culturales. Tendía además, en virtud de un proceso que se explica históricamente, a asociar una porción de sí mismo a lo temporal y a convertirse, unido a lo temporal, en un elemento componente de la ciudad. La noción de cristiano tendía a entrar en la noción de ciudadano, y la noción de cristianismo en la definición de la ciudad, no sólo como una causa extrínseca y un poder inspirador, sino también como una causa intrínseca y una parte integrante. Era preciso ser, en efecto, cristiano, miembro visible de la Iglesia, para ser ciudadano; la ciudad, en virtud de su principio constitucional, no estaba hecha más que de cristianos. Quienes no pertenecían visiblemente a la Iglesia eran de entrada echados fuera de la ciudad: los gentiles a las fronteras, los judíos a los gettos; en cuanto a los que, siendo primero cristianos, rompían luego con la Iglesia, como los herejes y los cismáticos, constituían un peligro mucho peor: socavaban los cimientos de la nueva ciudad y aparecían como enemigos de la salud pública.»

el período que se ha llamado la edad barroca, la civilización sacral se desintegró, mientras en el orden político se afirmaban la noción y la realidad del Estado; sin embargo, el estado de cosas heredado de la civilización sacral seguía siendo más o menos prevalente, bajo formas que se endurecían porque resultaban más legales que vitales, de suerte que la noción de Religión de Estado [3], por ejemplo, hubo de pasar poco a poco a primer plano.

La Edad Moderna no es una edad sacral, sino una edad profana o secular. El orden de la civilización terrena y de la sociedad temporal ha alcanzado en ella una completa diferenciación y una plena autonomía (en su esfera y dominio propios), lo cual es algo normal en sí mismo y exigido por la misma distinción evangélica entre las cosas de Dios y las cosas del César. Pero este proceso normal se ha visto acompañado – y echado a perder – por el más agresivo y estúpido esfuerzo para aislar y, en último término, expulsar a Dios y al Evangelio de la esfera de la vida social y política. Podemos hoy contemplar los frutos de ese esfuerzo en el ateísmo teocrático del Estado comunista.

Sin embargo, los cristianos que miran al porvenir y que esperan, aunque sea para tiempos lejanos, una cristiandad nueva o una nueva civilización inspirada cristianamente, saben que el mundo ha acabado con la neutralidad. Quieran que no, los Estados se verán obligados a optar por o contra el Evangelio y serán conformados por el espíritu totalitario o por el espíritu cristiano. Saben que una nueva civilización de inspiración cristiana, si es verdad que un día cobra forma en la historia, no significará en modo alguno un retorno a la Edad Media, sino una tentativa típicamente diferente de hacer que la levadura del Evangelio vivifique las profundidades de la existencia temporal. Presienten que esa edad nueva tenderá a rehabilitar al hombre en Dios y por Dios, no separado de El, y que será una edad de santificación de la vida profana. Mas ¿con qué líneas cabría imaginar una edad semejante? Ello quiere decir que los

3 Sin entrar en una discusión del Syllabus y del grado de autoridad de sus diversos artículos en tanto que están tomados de otros documentos pontificios, desearía sólo hacer observar que en el momento (1855) en que fue formulada la proposición 77 (sobre la religión de Estado), los Concordatos anteriormente acordados eran brutalmente violados en nombre del Liberalismo, cuya lucha contra la Iglesia se hallaba en su apogeo; en virtud de ese contexto factual, la manera viciosa en que una falsa ideología echa a menudo a perder un proceso histórico en devenir se hacía entonces particularmente manifiesta. En momentos tales, nadie podría dejar de usar las armas de que de hecho dispone.

cristianos de que hablo tienen que establecer y desarrollar una sana filosofía de la historia moderna y separar asimismo del crecimiento auténtico del tiempo y del progreso auténtico de la conciencia y la civilización humanas los errores mortales parásitos a ellos y la cizaña que, creciendo también mezclada con el trigo, por otra parte incrementa la «maldad» de los tiempos. Para formar nuestra propia imagen histórica concreta de lo que ha de esperarse en esa edad, hemos de determinar y tomar en consideración, como marco existencial de referencia, los rasgos fundamentales que caracterizan la estructura típica de nuestro tiempo, o, en otros términos, el clima histórico o el cielo histórico que condicionan hoy la existencia y la actividad de la comunidad humana.

Como acabo de decir, el clima histórico de la civilización moderna, por oposición a la civilización medieval, se caracteriza por el hecho de que es una civilización «profana» o «secular», no «sacral». Por una parte, la idea dinámica dominante no es la idea de la fuerza al servicio de la justicia, sino más bien la de la conquista de la libertad y la realización de la dignidad humana. Por otra, lo que exige radicalmente una sana cooperación mutua entre la Iglesia y el cuerpo político no es la unidad de un cuerpo político-religioso como era la *respublica christiana* de la Edad Media, sino la propia unidad de la persona humana, miembro a la vez del cuerpo político y de la Iglesia, en su doble condición de ciudadano y de creyente. La unidad de religión no es una condición requerida previamente para la unidad política, y hombres que apelan a creencias religiosas o no religiosas varias tienen que participar y trabajar por el mismo bien común político o temporal. Mientras «el hombre medieval – como dice el P. Courtney Murray – entraba en el Estado (en lo que entonces había de Estado), para convertirse en ciudadano, por la Iglesia y por su calidad de miembro de la Iglesia, el hombre moderno es un ciudadano que goza de la plenitud de sus derechos cívicos, sea o no sea miembro de la Iglesia». [4]

De aquí se siguen numerosas consecuencias. Primeramente, que el poder político no es el brazo secular del poder espiritual; el cuerpo político es autónomo e independiente en su propia esfera. En segundo lugar, la igualdad de todos los miembros del cuerpo político ha sido reconocida como dada fundamentalmente. En tercer lugar, la importancia de las fuerzas internas que actúan en la persona humana, por oposición a las fuerzas exteriores de coerción;

4 MURRAY, *Governmental Repression of Heresy*, 1949.

la libertad de la conciencia individual frente al Estado; el axioma – enseñado siempre por la Iglesia católica, pero ignorado en general por los príncipes y los reyes de otros tiempos – de que la fe no puede ser impuesta por la fuerza: todas estas aserciones han llegado a ser más explícitamente que antes fundamentos de importancia crucial para la civilización, en los que es necesario mantenerse si se quiere escapar a los peores peligros de perversión del cuerpo social y de totalitarismo de Estado. En cuarto lugar, la conciencia común ha adquirido, al menos en aquellas partes del mundo civilizado en que el amor a la libertad ha mantenido todo su valor, una razonada convicción – tanto más aguda cuanto más amenazada está la libertad – de que nada pone más en peligro el bien común de la ciudad terrena y a la vez los intereses supratemporales de la verdad en los espíritus que el debilitamiento y decaimiento de los resortes interiores de la conciencia. La conciencia común se ha hecho al mismo tiempo atenta al hecho de que la libertad de investigación, incluso a riesgo de error, es para los hombres la condición normal del acceso a la verdad, de modo que la libertad de buscar a Dios por su propio camino, para aquellos que han sido educados en la ignorancia o en la semi-ignorancia de Él, es una condición normal para oír el mensaje del Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia cuando la gracia ilumine sus corazones.

Dado un marco de referencia existencial semejante, ¿cuáles pueden ser los modos de aplicación y realización, en nuestra época histórica, de los principios supremos que imperan en las relaciones entre la Iglesia y el Estado? Digamos que en una nueva civilización inspirada cristianamente, en la medida en que podamos hacernos una idea de ella, esos principios se aplicarían en general menos en función del poder social que de la inspiración vivificante de la Iglesia. La modalidad misma de su acción sobre el cuerpo político se ha espiritualizado, habiéndose trasladado el acento del poder y de las coacciones legales (que la Iglesia ejerce, ahora como siempre, en su propia esfera espiritual, sobre sus propios súbditos, pero no sobre el Estado) a la influencia y a la autoridad morales; en otras palabras, a un modo o un «estilo» en las relaciones exteriores de la Iglesia más propio de la Iglesia misma y más despegado de las modalidades inevitablemente introducidas por el Imperio cristiano de Constantino. La superior dignidad de la Iglesia tiende, así, en nuestros días, a hallar sus vías de realización en el pleno ejercicio de su poder de inspiración superior y capaz de penetrarlo todo.

El principio de la superioridad de la Iglesia

El supremo e inmutable principio de la superioridad del Reino de Dios sobre los reinos terrenos puede aplicarse por vías distintas que la de hacer del gobierno civil el brazo secular de la Iglesia, la de pedir a los reyes que expulsen a los herejes, o la de usar de los derechos de la espada espiritual para apoderarse de los asuntos temporales en razón de ciertas necesidades espirituales (por ejemplo, dispensando de su juramento de fidelidad a los súbditos de un príncipe apóstata). Podemos admirar esas cosas en la Edad Media; en nuestra época son letra muerta. El supremo e inmutable principio de la primacía de lo espiritual y de la superioridad de la Iglesia puede aplicarse de otra manera cuando, por el hecho mismo de que el Estado se haya hecho secular, la función superior de iluminar y guiar moralmente a los hombres, incluso en lo que concierne a las reglas y principios relativos al orden social y político, es ejercida por la Iglesia de una manera completamente libre y autónoma, y desde el momento en que la autoridad moral de la Iglesia es plenamente libre de actuar sobre las conciencias en todas las coyunturas particulares temporales en que se halle en cuestión algún interés espiritual importante. Así, la dignidad y la autoridad superior de la Iglesia se afirman, no en virtud de una coacción ejercida sobre el poder civil, sino de las luces espirituales que aporta a las almas de los ciudadanos, que han de juzgar en conciencia sobre todo asunto referente al bien común político. Estas vías y medios de hacer efectiva la primacía de lo espiritual pueden ser contrarrestados o hechos fracasar por la línea de acción opuesta escogida por otros ciudadanos (no ha existido jamás ningún medio infalible). Mas, con todo, parecen más seguros a la larga que los medios concebidos en función del poder y del Estado y manifiestan de una manera más clara la libertad y la pureza de lo espiritual, pues esto no se encuentra en obligación alguna respecto del brazo secular, siempre deseoso de tener vara alta, y no ha de deshacerse más o menos trabajosamente del apretado abrazo del Estado, que nunca sirve sino con el deseo de ser servido.

No olvidemos qué es lo que constituye el signo y atributo esenciales de la superioridad. Un agente superior no se encuentra confinado o encerrado en sí mismo. Irradia. Estimula las fuerzas y energías internas de otros

agentes, aunque sean autónomos en sus esferas particulares, cuyo lugar es menos elevado en la escala del ser. Quien dice superioridad dice influencia penetrante y vivificante. El signo mismo de la superioridad de la Iglesia es el poder moral con el que influye, penetra y vivifica, como una levadura espiritual, la existencia temporal y las energías internas de la naturaleza para llevarlas a un nivel más elevado y más perfecto en su propio orden; en ese orden mismo del mundo y de la vida civilizada, dentro de cuyos límites el cuerpo político es supremamente autónomo y en el que, sin embargo, sigue siendo inferior al orden espiritual y a las cosas que corresponden a la vida eterna. Es exactamente esto lo que los Estados absolutistas o totalitarios (igual que, en el terreno intelectual, la filosofía racionalista) se niegan más obstinadamente a admitir, incluso cuando proclaman respetar la libertad de la religión, encerrándola en su propia esfera estrellada y prohibiéndole toda influencia sobre la vida terrena, como si fuera posible prohibir al cielo que envíe lluvia a la tierra o que brille sobre ella. Pero es esto mismo – la influencia vivificante de la Iglesia y del Evangelio en las cosas de este mundo – lo que, por el contrario, se encuentra real y auténticamente garantizado (supuestos el esfuerzo y las luchas que no faltan nunca a la Iglesia militante) en un tipo de civilización cristiana y un «estilo» de relaciones entre la Iglesia y el Estado como los que señalamos.

* * *

Observaré aquí que la expresión consagrada «problema de la Iglesia y el Estado» es ambigua en cierta medida; ¿qué significa, en efecto, esa palabra Estado? Hubo una época en que la Iglesia hubo de habérselas con los reyes de la Cristiandad y los Emperadores germánicos. Hubo otra época en que hubo de habérselas con reyes absolutos y, luego, con sus sucesores los Estados absolutos, con su pretensión de ser entidades personales o suprapersonales que gobiernan desde arriba al cuerpo político. Hoy ha de habérselas, bien con Estados totalitarios ávidos por naturaleza de perseguirla, bien con Estados democráticos embarazados con los restos de su pasado, con los cuales no saben bien qué hacer, porque no han comprendido todavía que no son ellos, sino el cuerpo político en toda la extensión de su organismo institucional el que es ya ahora la *dramatis persona* con la que la Iglesia tiene que proseguir el diálogo. Si el principio democrático ha de desarrollarse plenamente en el mundo, habrá

una edad en que la Iglesia tratará sus asuntos con los pueblos, quiero decir, con sociedades políticas en las que el Estado habrá dejado de pretender ser una persona y sólo desempeñará su verdadero papel de órgano central del cuerpo político. El problema de la Iglesia y el Estado no tiene la misma significación en estos diversos casos.

Consideremos especialmente las obligaciones que tiene el ser humano, no sólo en su vida individual, sino también en su vida social, para con la verdad. Cada cual está obligado respecto de la verdad en la medida en que la conoce. Los reyes de antes – o los Estados absolutos, herederos de los reyes y concebidos de una manera en cierto modo hegeliana – tenían una obligación respecto de la verdad que ellos mismos, como distintos del pueblo y gobernando desde arriba al cuerpo político, tenían por tal en conciencia. El cuerpo político no conoce otra verdad que la que conoce el pueblo.

En consecuencia, el principio supremo de que la sociedad política tiene obligaciones para con la verdad y de que su bien común implica el reconocimiento, no sólo de palabra, sino de obra, de la existencia de Dios, tenía en el pasado como corolario práctico el deber que incumbía a los reyes – o a los Estados absolutos, herederos de los reyes – de conducir al cuerpo político o al pueblo a la que esos reyes o (suponiendo que tuvieran un alma propia) esos Estados absolutos tenían como verdadera religión. Pero en nuestro clima histórico, una vez reconocidas la noción auténtica del Estado y su función puramente instrumental en una sociedad democrática, el mismo principio supremo tiene como corolario práctico el deber que incumbe al pueblo, y al que se ve empujado por su propia conciencia, de adoptar como regla de su vida moral y política, como luz e inspiración, y manifestar explícitamente la que él tiene como verdadera religión. Así, todo dependerá, en la práctica, de lo que el pueblo o los ciudadanos crean libremente en conciencia; de la plena libertad de enseñar y predicar la palabra de Dios, que es el derecho fundamental de la Iglesia y que responde asimismo a una necesidad primordial de los hombres en su búsqueda de la verdad; y del grado de eficacia con que los miembros de la Iglesia, tanto el laicado como el clero, den testimonio de hecho, en su vida real, de su fe en el Espíritu de Dios.

Si una nueva civilización ha de ser de inspiración cristiana, si el cuerpo político ha de ser vivificado por la levadura del Evangelio en su existencia temporal misma, será porque los cristianos habrán sabido, como hombres libres que hablan a hombres libres, hacer que revivan en el pueblo los sentimientos cristianos que permanecen inconscientes en muchos de ellos y las estructuras morales que actúan en la historia de las naciones nacidas de la antigua Cristiandad, y persuadir al pueblo o a la mayoría de él de la verdad de la fe cristiana, o al menos de la validez de la filosofía social y política iluminada por esta fe.

* * *

Un cuerpo político así inspirado cristianamente, una sociedad política así real y vitalmente cristiana, en virtud del espíritu mismo que la animaría y especificaría su estructura -digamos una sociedad política evangélicamente cristiana- tendría su propia moralidad social y política, su propia concepción de la justicia y de la amistad cívica, del bien común temporal y la tarea común, del progreso humano y de la civilización vitalmente enraizadas en la conciencia cristiana. Considerando ahora un problema nuevo y particularmente difícil, que se refiere a la sociedad temporal misma en su orden y vida propios y a su legislación, podemos preguntarnos a qué clase de nociones puede apelar esa legislación cuando se trata de cosas que interesen a la conciencia personal al mismo tiempo que a la ley civil. Es claro que hemos de mantener aquí, como un axioma inquebrantable, que la legislación de la sociedad cristiana en cuestión no podría ni debería endosar o aprobar ninguna línea de conducta contraria a la ley natural. Pero tenemos que comprender también que esa legislación podría y debería permitir o tolerar ciertos comportamientos que se apartan en una cierta medida de la ley natural, si la prohibición de esos comportamientos por la ley civil hubiera de poner en peligro el bien común, sea porque semejante prohibición contradijera el código ético de comunidades de ciudadanos cuya lealtad a la ilación y fidelidad a sus propias convicciones morales, por imperfecto que su código pueda ser, importan esencialmente al bien común, sea porque condujese a un comportamiento peor, que perturbase o desintegrarse el cuerpo social, de un gran número de

personas cuya fuerza moral no estuviese a la altura de la vigencia de esta prohibición. [5]

Estoy, pues, inclinado a pensar que, en las materias que consideramos, la legislación civil debería adaptarse a la variedad de convicciones morales de las diversas familias espirituales cuyo papel en la nación interesa esencialmente al bien común del cuerpo social, no asumiendo ni aprobando el comportamiento correspondiente, sino tolerándolo. En otros términos: la ley civil fijaría solamente las regulaciones que se refieren a la tolerancia de los actos sancionados por esos diversos códigos morales o les otorgaría solamente los efectos jurídicos requeridos por su naturaleza; y, en consecuencia, el Estado no asumiría la responsabilidad de esos actos ni los convalidaría con su autoridad, y no haría más que registrar (cuando la materia requiriese una decisión de las autoridades civiles) la validez que les reconocen los códigos morales en cuestión.

5 Tomás de Aquino establece los principios que rigen la cuestión en un artículo de importancia capital: «La ley – dice – se establece como una cierta regla o medida de los actos humanos. Ahora bien, toda medida ha de ser homogénea a la cosa que se mide... Es necesario, pues, que incluso las leyes se impongan a los hombres según la condición de éstos, pues, como dice Isidoro (Etym., I. V, c. 21), la ley debe ser *posible a la vez respecto a la naturaleza y respecto a la costumbre del país*.

“Ahora bien, la potencia o capacidad de obrar procede de la disposición interior o el *habitus* del sujeto: pues, no le es posible lo mismo al que no posee la virtud que al hombre virtuoso; ni al niño que al hombre perfecto (al adulto). De ello resulta que no encontremos establecida la misma ley para los niños que para los adultos; y muchas cosas que en los adultos son castigadas por la ley o se juzgan vergonzosas, están permitidas a los niños. De igual manera, a los hombres que no son perfectos en la virtud han de permitírseles muchas cosas que no cabría tolerar en los hombres virtuosos.

“Pero la ley humana está establecida para la multitud, cuya mayor parte está compuesta de hombres que no son perfectos en la virtud. Por lo tanto, todos los vicios de conducta de que se abstienen los hombres virtuosos no son prohibidos por la ley humana, sino sólo los vicios de conducta más graves, de los que le es posible abstenerse a la mayor parte de la multitud, y sobre todo aquéllos – como el homicidio, el robo, etc. – que perjudican a los demás y sin la prohibición de los cuales la sociedad humana no podría subsistir.» (Sum. theol. I-II, 96, 2).

Y, más adelante: “La ley humana intenta conducir a los hombres a la virtud, no de una vez, sino progresivamente. Por lo tanto, no impone inmediatamente a la multitud de los imperfectos las cosas que se exigen a los hombres ya virtuosos, de suerte que estén obligados por la ley a abstenerse de toda clase de mal. Si no fuera así, los que son imperfectos, siendo incapaces de sobrellevar tales obligaciones, caerían en males todavía peores, como se dice en los Proverbios 30, 33: *retorcer la nariz hace brotar la sangre*, y en Mateo 9,17: *si se pone vino nuevo – es decir, los preceptos de la vida perfecta – en odres viejos – es decir, en hombres imperfectos –, el odre estalla y el vino se derrama – es decir, los preceptos son despreciados y, en razón de ese desprecio, los hombres se hunden en males todavía peores.*» (Ibid., ad 2)

Así, en el sentido que acabo de definir, una sana aplicación del principio pluralista [6] y del principio del mal menor exigiría del Estado el reconocimiento jurídico (por modo de tolerancia) de los códigos morales propios de las minorías incluidas en el cuerpo político, cuyas reglas de moralidad, aunque deficientes en ciertos aspectos en relación con una perfecta moralidad cristiana, serían reconocidas como un elemento realmente positivo en la herencia de la nación y en su movimiento común hacia una buena vida humana. Semejante reconocimiento no estaría fundado en un derecho -no sé qué derecho que se considerase que corresponde a cualquier sistema de vida moral- respecto de la ley civil, sino en las exigencias del bien común político, que en una sociedad democrática reclama, por una parte, un particular respeto por el mundo interior y la conciencia del sujeto humano, y, por otra, una particular atención a no imponer por la fuerza de la ley reglas de moralidad demasiado onerosas para la capacidad moral de vastos grupos de la población. Por lo demás, correspondería a la sabiduría política del legislador el determinar qué familias de ciudadanos estarían capacitadas para gozar del estatuto legal pluralista que acabo de describir.

Consecuentemente, puede uno representarse, en una concebible sociedad futura, las leyes del cuerpo político como reconociendo en

6 No entendamos aquí «que, en virtud de un derecho de las opiniones humanas, cualesquiera que sean, a ser enseñadas y propagadas, la ciudad esté obligada a reconocer mediante estatuto jurídico a cada familia espiritual el derecho elaborado por ésta conforme a sus propios principios. No es así como entendernos esta solución. Para nosotros significa que, con el fin de evitar mayores males (que serían lamina de la paz y de la comunidad y el endurecimiento – o el hundimiento – de las conciencias) la ciudad puede y debe tolerar en ella (tolerar no es aprobar) maneras de adorar que se apartan más o menos gravemente de la verdadera: *ritus infidelium sunt tolerandi*, enseñaba Santo Tomás (*Sum. theol.*, I-II, 10, 11); maneras de adorar y, por lo tanto, también maneras de concebir el sentido de la vida y maneras de conducirse; y que la ciudad se decida por consiguiente a dotar a las diversas familias espirituales que viven en su seno de estructuras jurídicas que ella misma en su sabiduría política haga apropiadas, por una parte, a su estado y, por otra, a la orientación general de la legislación a la vida virtuosa y asimismo a las prescripciones de la ley moral, hacia la realización de las cuales dirige cuanto le es posible esta diversidad de formas». (*Humanismo Integral*). En una concepción pluralista de este género, la legislación civil podría, para los católicos, coincidir o ponerse de acuerdo con el Derecho canónico, mientras que, para otras familias espirituales, procedería de manera diferente, pero siempre orientada en la dirección de los verdaderos principios morales. Puede observarse a este respecto que el artículo 24 del concordato portugués no prohíbe el divorcio más que a aquéllos que han contraído un matrimonio católico. «Esta cláusula – comenta el P. John Courtney Murray – ilustra lo que quería expresar al decir que el Estado organiza lo que está “ahí” en la sociedad». (Op. cit., pág. 72, nota).

semejantes materias -no en virtud de un derecho que pertenezca a cualquier sistema de vida moral, sino en virtud de las libres decisiones de la sabiduría política-los códigos morales a que se adhieran las principales familias y ascendencias espirituales que componen la comunidad nacional y contribuyen a su compleja herencia moral; naturalmente, a condición de que el cuerpo político, otorgando a sus partes tales libertades, esté atento a los intereses morales del todo y restrinja cuanto de hecho le sea posible las faltas contra las exigencias más altas de la ley natural, que los legisladores permitirían sólo como un mal menor en interés del bien común. El objeto final de la leyes hacer a los hombres moralmente buenos. La ley civil se adaptaría, en vistas del bien máximo de que la multitud es capaz, a variados comportamientos sancionados por códigos morales diversos, mas debería resistir a los cambios reclamados por una simple relajación de las conciencias y por costumbres decadentes. Y siempre debería mantener una orientación general hacia la vida virtuosa y, a cada nivel, hacer *tender* a la conducta común hacia el pleno cumplimiento de la ley moral.

El principio de cooperación

Mas retornemos ahora a las relaciones entre la Iglesia y el Estado y consideremos nuestro segundo principio inmutable: el principio de cooperación. Las cosas que son del César no sólo son distintas de las que son de Dios; deben también cooperar con ellas. ¿Cuáles serían, pues, en el tipo particular de sociedad política cristiana de que tratamos, los medios apropiados por los que se aplicaría el principio de cooperación necesaria entre la Iglesia y el cuerpo político?

Creo que la cuestión tiene tres implicaciones: la primera, que concierne a la vez al cuerpo político y al Estado, se refiere a la forma más general e indirecta de asistencia mutua entre aquellos y la Iglesia; la segunda, que concierne especialmente al Estado o a la autoridad civil, se refiere al reconocimiento público de la existencia de Dios; y la tercera, que en un caso concierne especialmente al Estado y en otro al cuerpo político, se refiere a las normas específicas de ayuda mutua entre la Iglesia y la sociedad política.

La forma más general e indirecta de cooperación

En lo que concierne al primer punto (la forma más general e indirecta de asistencia mutua) diremos con el P. Courtney Murray, en su informe a la Sociedad Americana de Teología, que «la asistencia, la ayuda y el apoyo principales» que el cuerpo político y el Estado «deben a la Iglesia (o, acaso en términos mejores, a la persona humana en consideración de su destino eterno)» consisten en el pleno cumplimiento de sus propios deberes respecto a sus fines propios, en su respeto a la ley natural y en su fidelidad a su deber político de crear «en la sociedad condiciones tales – políticas, sociales, económicas y culturales – que favorezcan los fines de la personalidad humana, el disfrute posible de todos sus derechos, la realización sin obstáculo de todos sus deberes y el pleno desarrollo de todas sus potencias. Hay en esto una tarea material, que tiende a promover la prosperidad y a garantizar la distribución equitativa de los bienes materiales, que son el sostén de la dignidad humana. Y hay también una tarea moral, que es la garantía efectiva del orden jurídico. Esta organización de la sociedad según las exigencias de la justicia» es «la contribución primera, más apropiada y más necesaria» del cuerpo político y del Estado a los intereses espirituales de la Iglesia, «contribución indirecta, pero sin la cual el fin perseguido por la Iglesia es imposible o muy difícil de alcanzar». [7]

El reconocimiento público de la existencia de Dios

En lo que concierne al segundo punto (el reconocimiento público de la existencia de Dios), he observado ya que una sociedad política real y vitalmente cristiana sería consciente de la doctrina y de la moral que iluminan para ella (es decir, para lo que constituye en el pueblo el elemento más decisivo, por el número o la influencia formativa) los datos fundamentales de la carta democrática y la guían en su esfuerzo para ponerlos en práctica. Esta sería

7 MURRAY, op. cit., pág. 48: «Nada más claro que la insistencia del Papa en señalar que, ejerciendo concienzudamente su poder directo sobre la vida temporal, el Estado ejerce esencialmente su poder indirecto y su deber de colaborar y ayudar a los fines de la Iglesia... El problema espiritual de nuestro tiempo está centrado, de hecho, en el orden temporal. Y el moderno *welfare State* (Estado preocupado por la prosperidad de todos), al servir simplemente al bien de los hombres, serviría a la Iglesia mejor que como lo hicieron Justiniano o Carlomagno.» (Ibid., pág. 49).

consciente de la fe que la inspira y la expresaría públicamente. Claro es que, para un pueblo dado, semejante expresión pública de la fe común cobraría preferentemente las formas de la confesión cristiana a las que la historia y las tradiciones del pueblo están más vitalmente ligadas. Pero las demás confesiones religiosas reconocidas institucionalmente tomarían parte también en esta expresión pública – como hoy se ve en los Estados Unidos – y estarían también representadas en los consejos de la nación, a fin de que puedan defender sus derechos y libertades y ayudar a la tarea común. En cuanto a los ciudadanos que fueran incrédulos, tendrían sólo que comprender que el cuerpo político, en cuanto que forma un todo, es justamente tan libre de expresar públicamente su fe como lo son ellos mismos, en tanto que individuos, de expresar por su cuenta sus convicciones no religiosas.

Las formas específicas de cooperación mutua

Como prólogo a la discusión del tercer punto – las formas específicas de ayuda mutua entre el cuerpo político y la Iglesia – no serán inútiles algunas observaciones preliminares. Para empezar, es evidente que el principio de mutua cooperación se refiere a la misión espiritual de la Iglesia, no al poder político o a las ventajas temporales que algunos de sus miembros pudieran reivindicar en su nombre. En el estadio de desarrollo y de conciencia de sí mismas que han alcanzado las sociedades modernas, una discriminación social o política en favor de la Iglesia o la concesión de privilegios jurídicos a sus ministros o a sus fieles serían precisamente capaces de poner en peligro esa misión espiritual, más que de impulsarla.

He hablado de los ministros de la Iglesia. En lo que respecta a su situación particular, conviene entrar en algunas explicaciones más detalladas, aunque sea al precio de una larga digresión.

La exención de las obligaciones militares en determinados países a los ministros del culto no es un privilegio social. No estar expuesto a derramar la sangre es para un hombre un alto privilegio moral, pero es al mismo tiempo, desde el punto de vista terreno y temporal – implicada así como excepción por una regla y por peligros comunes en el moderno régimen de

la nación armada –, una situación socialmente humillante (por no hablar del resentimiento al que puede exponer a veces) impuesta a quienes están consagrados a Dios en reconocimiento de su misión esencialmente pacífica en la comunidad humana.

Por otra parte, conviene distinguir entre un simple ajuste de la ley o la costumbre a las variadas funciones y estados de vida que interesan al bien común del cuerpo social y un privilegio jurídico, entendido como otorgando ciertas ventajas temporales a una categoría particular en virtud de una infracción del principio de la igualdad de todos ante la ley. Los derechos enumerados en el Código de Derecho Canónico en el capítulo de *privilegijs clericorum*, por los que la Iglesia sanciona desde su punto de vista propio ciertas exigencias particulares del estatuto que conviene al clero, deberían ser reconocidos por una sociedad civil de tipo pluralista como incluidos en el primer caso: ajuste de la ley o la costumbre a funciones y estados de vida varios.

Están incluidas también, evidentemente, en el mismo caso ciertas ventajas a veces concedidas al clero, que a la Iglesia por su parte y en su propio plano de sociedad autónoma no se le ocurre inscribir en su código y que no considera como derechos exigidos por el estado clerical. Así, en ciertos países, como, por ejemplo, en los Estados Unidos, las compañías ferroviarias conceden a los ministros del culto una reducción de tarifas. Es concebible, por otra parte, que se otorguen ventajas de esta índole a personas que ejercen otra función distinta, como la función médica. Pero, en todo caso, el disfrute de tales ventajas supone en quienes se aprovechan de ellas un comportamiento general lo bastante modesto como para impedir que estas desigualdades menores parezcan chocantes a las personas o incluso las escandalicen, como ocurría en el siglo XIII con el boato ecuestre de los abades benedictinos. (Santo Tomás de Aquino viajaba a lomos de un burro, como convenía a un miembro de una orden mendicante.)

Apuntemos, finalmente, para evitar toda falsa interpretación, que nada de lo que decimos en el presente capítulo se opone a que, desde el punto de vista de lo que se acostumbra a llamar la «tesis» y a condición de entenderse sobre el alcance real de las palabras, una situación jurídica privilegiada para la Iglesia sea tenida por la situación exigida e ideal que perseguir, en virtud de

los derechos de ésta como mensajera de la verdad divina. Las condiciones de realización (lo que se llama la «hipótesis») de una situación ideal semejante suponen, en efecto – dado el estado de hecho creado por el advenimiento de las sociedades modernas y los regímenes democráticos – un pueblo en el que la división en materia de religión hubiera desaparecido y en el que la fe católica fuera aceptada por todos. Entonces la Iglesia católica sería evidentemente la única que de hecho disfrutara de los derechos y libertades otorgados en principio a los diversos cuerpos religiosos institucionalmente reconocidos en una sociedad cristiana del tipo que describimos; de suerte que, en tales condiciones, el ideal contemplado en la «tesis» se realizaría de hecho en una situación privilegiada, pero que no implicaría ni ventajas temporales otorgadas a una categoría de creyentes por oposición a los demás, ni la derogación del principio de la igualdad de todos ante la ley, ni, con mayor razón, presión alguna ejercida por el Estado en materia de conciencia, ni papel instrumental de brazo secular de la Iglesia asignado al Estado. Y, a decir verdad, esta situación ideal respondería tanto a los derechos de la Iglesia – el primero de los cuales es el de transmitir la verdad divina –, cuanto a las exigencias del ideal que perseguir y a las más fervientes de ellas en el corazón cristiano, primero y ante todo por lo que presupondría, a saber, la desaparición de la división religiosa en el mundo y la adhesión general a la verdadera fe.

Pero cerremos este paréntesis y volvamos a nuestro asunto. El cuidado que ha de tener el Estado en no inmiscuirse en las cosas de la religión no significa que, en cuanto se entre en el terreno moral o religioso, sea preciso que el Estado se mantenga al margen y sea reducido a la mera inercia. El Estado no tiene autoridad para imponer o prohibir al fuero interno de la conciencia una creencia religiosa cualquiera. Pero, como ya hemos visto en un capítulo precedente, debe, por sus vías propias, promover la moralidad general mediante el ejercicio de la justicia y la vigencia de la ley, velando por el desarrollo en el cuerpo político de las condiciones y los medios propios para procurar una buena vida humana, tanto material como racional. En cuanto a las cosas religiosas, el Estado debe ocuparse de ellas a un cierto nivel, que es el de la paz y la prosperidad civiles, y desde su propio punto de vista, que es el del bien común temporal; por ejemplo, como hemos dicho más arriba, el poder civil, en tanto que representa al pueblo, ha de recurrir, en ocasión

de sus actos más solemnes o en caso de peligro público, a las oraciones de los representantes de la confesión o confesiones religiosas históricamente enraizadas en la vida del pueblo. Y es normal que, en aplicación de las leyes que se refieren al ejercicio del derecho de asociación, otorgue reconocimiento institucional a ésta o aquella confesión religiosa – como, por otra parte, a toda asociación religiosa o profana, educativa, científica o dedicada a la asistencia social, cuya actividad sea de importancia mayor para la prosperidad común –, a diferencia de otros grupos religiosos o asociaciones profanas que gozan de libertad, mas no de reconocimiento institucional. Además, suponiendo que se formase alguna secta religiosa que se proponga la destrucción de las bases de la vida común, pongamos que prescribiendo el suicidio colectivo o la persecución racial, correspondería al Estado disolver esa secta religiosa, así como cualquier otra asociación criminal o destructora de la seguridad nacional. Todo esto compete a la administración de justicia e implica la igualdad de derechos para todos los ciudadanos, cualquiera que sea su raza, posición social o confesión religiosa.

Habría que apuntar, en este mismo orden de ideas, primero, que los sujetos de derechos no son entidades abstractas como «la verdad» o «el error», sino personas humanas, tomadas individual o colectivamente; y, luego, que la igualdad de derechos de todos los ciudadanos es el dato básico de las sociedades democráticas modernas. El hecho mismo (al que tan a menudo me he referido en este capítulo) de que la sociedad temporal que se ha hecho profana o estrictamente temporal, vincula en su tarea y en su bien común a hombres que pertenecen a diferentes familias religiosas, tiene, pues, como consecuencia que el principio de igualdad de derechos se aplique – no a «doctrinas» o «creencias», lo cual carecería de sentido –, sino a ciudadanos y especialmente a aquéllos que pertenecen a las diferentes familias espirituales que el cuerpo político, desde su propio punto de vista, considera como partes integrantes de su herencia moral común. Como ya he hecho notar, ¿no es a través de los ciudadanos que son miembros de la Iglesia como la Iglesia misma, que está por encima del cuerpo político, penetra en la esfera de éste y de su bien común temporal? De ello resulta que es desde el punto de vista de los ciudadanos que componen el cuerpo político como el Estado definirá sus propias posiciones en relación con el estatuto jurídico de la Iglesia en la esfera temporal y en relación con el bien común temporal.

De este modo, la sociedad política cristiana cuya posibilidad conjeturamos aquí – suponiendo que la fe que la inspira y predomina en su pueblo sea la fe católica – sabría perfectamente que la Iglesia está por encima de ella, como una sociedad de otro orden y que trasciende todo cuerpo político. Reconocería la personalidad jurídica de la Iglesia, así como su autoridad espiritual para gobernar a los fieles en el terreno religioso, y se comportaría con ella como con una sociedad perfecta y perfectamente independiente, con la que concluiría acuerdos, y con cuya suprema autoridad mantendría relaciones diplomáticas. Sin embargo, con todo eso, esta sociedad política cristiana mantendría que, en su propia esfera temporal y en lo que concierne a los derechos que poseen, los ciudadanos cristianos (con las actividades colectivas que ellos y las múltiples instituciones mantenidas por ellos desempeñen libremente en la comunidad nacional) no son superiores ante la ley a los demás ciudadanos.

En otras palabras: esta sociedad política cristiana comprendería que no hay más que un solo bien común temporal, que es el del cuerpo político, igual que no hay más que un solo bien común sobrenatural, que es el del Reino de Dios y que es suprapolítico. Una vez que la sociedad política se ha diferenciado plenamente en su forma secular, el hecho de insertar en el cuerpo político un bien común particular o parcial, a saber, el bien común temporal de los fieles de una religión (incluso si se trata de la verdadera religión) y de reclamar por lo tanto para ellos una posición jurídica privilegiada en el cuerpo político, sería introducir en éste un principio de división e interferir en esa medida el bien común temporal.

* * *

Tras estas observaciones preliminares, vengo al punto en discusión, el de las formas específicas de ayuda mutua entre la Iglesia y la sociedad política.

Como hemos señalado en la primera parte de este capítulo, el hombre es al mismo tiempo miembro del cuerpo político y, si cree en la Iglesia, miembro de esa sociedad supratemporal que es la Iglesia. Estaría cortado en dos si, como miembro de la sociedad temporal y como miembro de la sociedad espiritual, perteneciese a dos mundos separados. Ha de existir entre ellas contacto y relación real. Ahora bien, un contacto y una relación real, si no lo son de mutuo antagonismo, lo

son de mutua asistencia. Además, el bien común mismo de la sociedad temporal implica que las personas humanas sean indirectamente ayudadas por ella en su movimiento hacia su realización supratemporal, sin la cual no hay verdadera búsqueda de la felicidad humana. Y, finalmente (incluso sin hablar del hecho, definido por la teología, de que nuestra naturaleza en su condición existencial tiene necesidad de la gracia divina para alcanzar sus más altos fines humanos, tanto sociales cuanto individuales), la sociedad política cristiana de que tratamos sabría que las verdades y las incitaciones del cristianismo, así como la inspiración del Evangelio, despertando la conciencia común y pasando a la esfera de la existencia temporal, son el alma misma, la fuerza interior y la reserva espiritual de la democracia. E igual que la democracia debe, bajo pena de desintegración, promover y defender la carta democrática, asimismo una democracia cristiana, es decir, una democracia plenamente consciente de sus propias fuentes, debe, bajo pena de desintegración, mantener vivo en ella el sentido cristiano de la dignidad y de la igualdad humanas, de la justicia y de la libertad. Para la sociedad política real y vitalmente cristiana que consideramos, la supresión de todo contacto y toda relación real, es decir, de toda asistencia mutua entre la Iglesia y el cuerpo político equivaldría simplemente al suicidio.

Mas ¿cuáles son las formas específicas de asistencia mutua a que hago referencia?

La más fundamental de entre ellas es el reconocimiento y la garantía por el Estado de la plena libertad de la Iglesia. Pues el hecho de garantizar la libertad de alguien es ciertamente una manera real, y de las más reales, aunque sea negativa, de cooperar con él y de ayudarlo. Ha sido una ilusión de los tiempos modernos el creer que la libertad mutua quiere decir mutua ignorancia.

¿Puedo ignorar a aquél cuya libertad garantizo? La teoría de la mutua ignorancia entre la Iglesia y el Estado es una manera de engañarse a sí mismo: o aboca de hecho (como fue el caso de Francia en el siglo XIX) a una situación en que el Estado se inmiscuye en lo espiritual y entra en lucha contra la Iglesia con el pretexto de definir y hacer efectiva a su propia manera una llamada libertad de la Iglesia; o conduce de hecho a una situación en que el Estado tiene en cuenta a la Iglesia (sin quererlo confesar), de modo que, mal que bien, garantiza realmente la libertad de la Iglesia.

La garantía dada a la Iglesia de su propia libertad y del libre ejercicio de su misión espiritual responde, tanto a una exigencia esencial de los derechos que la Iglesia recibe de Dios, cuanto a un requerimiento de los derechos fundamentales de la persona humana. Pero responde también a una exigencia del bien común del cuerpo político. Pues es la condición necesaria para que se difunda por todo el cuerpo social esa levadura del Evangelio de que el bien común temporal tiene necesidad en su propia esfera. Cuando garantiza la plena libertad de la Iglesia en su misión espiritual, el Estado obra simplemente de acuerdo con sus propios fines, que son el proveer al bien común del cuerpo político. Y, como ya hemos visto, puede dar esa garantía – y en las condiciones de nuestra época histórica la da de la manera más útil – sin conceder ningún privilegio jurídico a los ciudadanos que son miembros de la Iglesia.

Hay, por fin, una segunda forma específica de asistencia mutua que es necesaria también. No se trata ya ahora solamente de una asistencia negativa, como es la garantía de la libertad, sino de una asistencia positiva. No hablo ahora del Estado, sino del cuerpo político, con sus libres focos de iniciativa y sus instituciones libres. En la sociedad política cristiana de que tratamos, esta forma positiva de asistencia no derogaría de ninguna manera la regla fundamental de la igualdad de leyes y derechos para todos los ciudadanos. El Estado no asistiría a la Iglesia otorgándole un tratamiento jurídico de favor e intentando ganar su adhesión con ventajas temporales compradas al precio de su libertad. Es más bien pidiendo la asistencia de la Iglesia para que ayude al bien común temporal mismo como el cuerpo político asistiría a ésta en su misión espiritual. Pues la idea de ayuda o asistencia no sigue una vía de sentido único; se realiza en las dos direcciones. Y es que, con todo, ¿no es más normal ver a lo que es superior y en sí de mayor valor ayudar a lo que es de menor dignidad, que ver a lo terreno ayudar a lo espiritual? Por lo demás, para las cosas espirituales, ayudar más equivale a ser mejor asistidas en su propio cometido.

Así, el cuerpo político, sus libres focos de iniciativa y sus instituciones libres, usando de su libertad de movimientos y de decisión en el marco de las leyes, pedirían más cosas a la Iglesia. Le pedirían, sobre la base de la libertad y la igualdad de derechos para todos los ciudadanos, su

cooperación en el campo de todas las actividades que tienden a iluminar la vida y las mentes. Facilitarían de manera positiva la obra religiosa, social y educacional por medio de la cual la Iglesia – igual que, en otro orden, los grupos espirituales o culturales cuyo valor para el bien común reconocen – colabora libremente al progreso de la vida en común. Apartando los obstáculos y abriendo las puertas, el cuerpo político, sus libres focos de iniciativa y sus instituciones libres facilitarían de manera positiva el esfuerzo de los apóstoles del Evangelio por ir a las masas y compartir su vida, ayudar al trabajo social y moral de la nación, proveer al pueblo de diversiones apropiadas a la dignidad humana y desarrollar en él el sentido de la libertad y de la fraternidad.

Esta sería, a nuestro entender, la cooperación positiva entre el cuerpo político y la Iglesia. Y a causa de la fecundidad de la verdad, podemos tener la confianza de que, entre todas las instituciones religiosas o culturales que colaboran libremente con el cuerpo político, la Iglesia que tiene el depósito de la verdadera fe – a diferencia de las confesiones religiosas cuyo mensaje es más o menos impuro y de las filosofías humanas más o menos erróneas – obtendría de hecho las mayores posibilidades ofrecidas a todos por la libertad.

4. Algunas conclusiones prácticas

El presente no es más que un límite, una línea de demarcación entre el pasado y el porvenir. No podemos comprender el presente más que en función del pasado y del futuro. Por eso estoy convencido de que los cristianos harían bien en consagrar, desde su propio punto de vista, algo de meditación al porvenir.

En el esbozo que hemos ensayado de un posible tipo futuro de sociedad política cristiana, se piense lo que se piense de talo cual rasgo particular, lo que nos importa esencialmente es el hecho de que los principios supremos son inmutables; y que las vías y medios para aplicarlos o realizarlos son análogos y cambian según la variedad de los climas históricos. Así, los principios que eran aplicados de cierta manera determinada por la civilización sacral

de la Edad Media siguen manteniéndose y permanecen inmutablemente verdaderos, pero han de ser aplicados de manera diferente en la civilización profana moderna. [8]

Entendidas estas cosas, se echa de ver que muchos problemas que embarazan a la conciencia contemporánea se resuelven con ello.

Por una parte, vemos que la condena del liberalismo teológico por la Iglesia católica jamás se revocará; porque el liberalismo teológico implicaba la falsa filosofía de la absoluta autonomía metafísica de la razón y la voluntad. Hacía a las llamadas «libertades modernas» hasta tal punto absolutas e ilimitadas, que las obligaciones del hombre, tanto respecto de la verdad cuanto del bien común, simplemente desaparecían. Y estimaba que los principios que se habían aplicado en la Edad Media o en la edad barroca de una manera que ya hoy no es realizable eran en sí mismos principios perecederos, que han sido rechazados por la evolución de las ideas y las sociedades. Tales posiciones son intrínsecamente erróneas. Pero esto, sin embargo, no quiere decir que las «libertades modernas» correctamente entendidas deban negarse. Y esto no impide a la Iglesia el invocar hoy libertades tales como la libertad de conciencia, la libertad de enseñanza, etc.

Por otra parte, vemos que declaraciones tales como la famosa réplica del cardenal Manning a Gladstone son indiscutiblemente verdaderas. «Si los católicos estuvieran mañana en el poder en Inglaterra – escribía el cardenal

8 Para expresar la misma idea de otra manera, podríamos hacer uso de la distinción indicada en un capítulo precedente entre la posesión de un derecho y su ejercicio. Puedo, por ejemplo, poseer el derecho a la libertad personal y que se me impida en justicia reivindicar su ejercicio real si mi país se halla involucrado en una guerra justa y yo soy movilizado.

La Iglesia no pierde ninguno de los derechos esenciales que ha reivindicado o ejercido en el pasado. Sin embargo, puede renunciar al ejercicio de algunos de ellos, no porque se encuentre forzada a hacerlo, sino voluntariamente y en virtud de la consideración del bien común, al haber cambiado el contexto histórico. Ejercía en el pasado el derecho de anular una ley civil que pusiera en grave riesgo el bien espiritual del pueblo. Y sigue poseyendo ese derecho en su raíz. Pero si recurriese al ejercicio de éste y lo hiciera valer en el clima histórico de hoy, ese mismo ejercicio sería perjudicial al bien común de la Iglesia y de la sociedad civil. Es, pues, también en razón de la justicia (justicia respecto del bien común de la civilización y del Reino de Dios al mismo tiempo) por lo que en los tiempos modernos ha renunciado la Iglesia al ejercicio de tal derecho.

Manning –, ni se propondría ley penal alguna, ni se infligiría sombra de coacción a la fe de cada cual. Nosotros querríamos que todos los hombres creyeran plenamente en la verdad; pero una fe impuesta por la fuerza es una hipocresía odiosa a Dios y a los hombres ... Si los católicos fueran mañana la “raza imperial” en estos reinos, no emplearían su poder político en hacer violencia al estado de división religiosa en que se encuentran por herencia nuestras gentes. No clausuraríamos ni una de sus iglesias, sus colegios o sus escuelas. Y los no-católicos gozarían de las mismas libertades de que nosotros gozamos como minoría» [9]. Semejante declaración es válida, no sólo para Inglaterra, sino para todo país que tenga amor a la libertad. No se trata de las exigencias de una hipótesis aceptada a regañadientes, sino de las de los principios mismos sanamente aplicados en el marco existencial del clima histórico moderno. Incluso si un solo ciudadano disidiese de la fe religiosa del pueblo entero, su derecho a la disidencia no podría ser impedido en modo alguno por el Estado en una sociedad democrática moderna inspirada cristianamente.

Incluso si, por la gracia de Dios, el bien de la unidad religiosa se diera en el mundo, un retorno al régimen sacral en el que el poder civil fuera el instrumento o brazo secular del poder espiritual sería inconcebible en una sociedad democrática moderna inspirada cristianamente. Los católicos, a los que un siglo de pruebas para sus hermanos y para el mundo ha enseñado el precio de la libertad, no se hallan persuadidos de estas cosas por motivos de oportunidad, sino de obligación moral o de justicia. Lo cual no quiere decir que en manera alguna desconozcan – sino que, por el contrario, respetan, afirman y mantienen más que nunca – el principio de la superioridad del orden espiritual sobre el temporal y el principio de la cooperación necesaria entre la Iglesia y el cuerpo político.

Sabemos que hay hombres que, en nombre de la verdad religiosa, querrían erigir como principio la idea de la *intolerancia civil*. Que propongan, pues, francamente su propia solución y que pidan que el Estado haga de todos los no-cristianos y los no-ortodoxos ciudadanos de segunda clase; y que estén dispuestos a contemplar las consecuencias que semejante exigencia entrañaría, no sólo para sus relaciones con sus conciudadanos, sino para la

9 HENRY EDWARD MANNING, *The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance* (London , 1875), págs. 93-96,

labor misma de la Iglesia en el mundo, así como para la paz y el bien común de la sociedad civil. ^[10]

Y sabemos también, que, en el lado opuesto, hay hombres que querrían, en nombre de la tolerancia civil, hacer vivir a la Iglesia y al cuerpo político en un aislamiento total y absoluto. Su solución es inevitablemente una solución de hostilidad contra la Iglesia, solución de desorden y de quiebra para la sociedad civil y la democracia. Séame permitido invocar contra ella el ejemplo de la democracia americana. Una de las cosas que llaman la atención al europeo que llega a los Estados Unidos es el hecho de que la expresión de «separación de la Iglesia y el Estado» – falaz en sí misma – no tiene en absoluto el mismo sentido allí que en Europa. En Europa significa, o significaba, esa situación de completo aislamiento que proviene de equívocos y conflictos seculares y que ha producido los más desafortunados resultados. En América significa, en realidad, a la vez el rechazo de tener una religión de Estado y de conceder privilegio alguno a una confesión religiosa con preferencia sobre las demás y una distinción entre el Estado y las Iglesias que es compatible con la benevolencia y la cooperación mutuas. Clara distinción y cooperación real: he aquí un tesoro histórico cuyo valor puede apreciar mejor acaso un europeo, en razón de sus amargas experiencias. Esperemos que la concepción americana de la separación no se deforme en el sentido de la concepción francesa y que la concepción francesa se rectifique en el sentido de la concepción americana.

Conviene insistir aquí en la excepcional significación histórica de la Constitución americana. Por una singular paradoja, esa Constitución, cuyas raíces se hunden, más allá de las influencias recibidas de Locke o de la filosofía de las luces, hasta la tradición medieval, aparece como un gran documento cristiano laico o secular, si bien coloreado por el racionalismo de la época. Su espíritu repugna esencialmente a la idea de una sociedad humana que se mantuviese aparte de Dios y de toda fe religiosa. Se trata de hacer vivir a hombres libres *under God*, bajo la providencia de Dios. Bueno es para los teóricos de la democracia meditar en ello.

* * *

10 En el vocabulario teológico la noción de «tolerancia civil» (que impone al Estado el respeto de las conciencias) ha sido introducida por oposición a la, evidentemente errónea, de «tolerancia dogmática», que significa que, en la misma esfera de la conciencia y respeto a la revelación divina, el hombre tiene derecho a la libertad de rechazar la verdad o que la mente humana no tiene obligación alguna respecto de la verdad.

A veces se reprocha a la Iglesia católica el ser una «Iglesia autoritaria», como si la autoridad que ejerce sobre sus fieles velando por la salvaguardia de la fe revelada y de la moralidad cristiana hubiera de tener como resultado el favorecer las tendencias autoritarias en la esfera de la vida y de las actividades civiles. Se ve que los que formulan tales reproches carecen a la vez de perspicacia histórica y de perspectiva teológica.

Carecen de perspicacia histórica porque no comprenden la significación de la diversidad de los climas históricos, que en los pasados siglos hizo de la autoridad de la Iglesia sobre el Estado – y hace hoy de su mutua libertad – una exigencia del bien común de la civilización.

Y carecen de perspectiva teológica, porque no ven que la autoridad de la Iglesia en su propia esfera espiritual no es sino la obligación que la liga a Dios y a su misión. Esta autoridad concierne a su propia organización en la medida en que, por naturaleza, contrasta con la de la sociedad civil. Como dijo S. S. Pío XII en una alocución pronunciada el 2 de Octubre de 1945, la fundación de la Iglesia como sociedad se efectuó de arriba abajo, mientras que la de la sociedad política se ha efectuado de abajo arriba. En otros términos: en la Iglesia, la autoridad desciende directamente de Dios, pero en la sociedad política ésta se eleva del pueblo, aunque provenga de Dios; y, mientras que el Papa es en la Iglesia el Vicario de Cristo, los gobernantes son en la sociedad los vicarios del pueblo. Consecuentemente, el poner de relieve la libertad política en la esfera de la sociedad civil corresponde a poner de relieve la autoridad que enseña en la esfera de la Iglesia.

Cabe observar, además, que de hecho ningún gobierno es menos autoritario que el gobierno de la Iglesia católica. Esta gobierna sin fuerza de policía ni coerción física el inmenso pueblo de cuyo bien espiritual es responsable. Tenemos aquí una sociedad cuyo orden depende primordialmente de la inmaterial influencia de la enseñanza, la predicación, el culto y la vida sacramental sobre las almas y, sólo secundariamente, del poder exterior de la ley. El Papa habla a la conciencia de los hombres, cuenta con la vitalidad interior de la fe para que su palabra sea escuchada; y para que se cumplan en el pueblo católico sus directrices doctrinales y morales, no recurre más que en raras ocasiones a las sanciones espirituales del Derecho canónico.

Tiene sobre la Iglesia una autoridad que es suprema y soberana. Pero esa autoridad suprema se ejerce sobre una vasta estructura, variada al infinito, compuesta de todas las iglesias locales, que tienen su vida particular dentro del todo y cuyos jefes gozan en su propia esfera de una autoridad auténtica y autónoma, aunque subordinada. Los obispos no son al Papa como los generales al jefe del Estado Mayor o los funcionarios al presidente del consejo. Según los datos fundamentales en que reposa la constitución de la Iglesia católica, se encuentran investidos de la plenitud del sacerdocio; son los sucesores de los Apóstoles; cada uno de ellos es el esposo de su Iglesia local. El gobierno central de la Iglesia respeta sus derechos y su legítima libertad de acción. Y tiene en cuenta en un grado mucho más considerable del que de ordinario se imagina las variadas tendencias e iniciativas, ligadas a un conjunto de circunstancias históricas particulares, del episcopado y los fieles de cada nación y el sentimiento de la Iglesia, que no es sólo la jerarquía eclesiástica, sino todo el cuerpo de Cristo, a la vez clero y laicado.

La Iglesia, en su esencia misma, es un objeto de fe teologal y pertenece al orden de esas realidades escondidas en la vida divina y traídas a nuestro conocimiento por la divina revelación que se llaman misterios sobrenaturales. Por lo tanto, entre el creyente, que piensa en la Iglesia en términos de fe, y el incrédulo, que piensa en la Iglesia en términos simplemente humanos, hay una especie de inevitable incompreensión recíproca. El primero sabe que la vida que anima a la Iglesia es la vida de la gracia de Cristo, recibida en seres humanos deficientes y a la que éstos se sustraen cada vez que hacen el mal. Y sabe, por tanto, que ella no tiene pecado, aunque esté hecha de miembros pecadores. Por el contrario, el incrédulo le atribuye todas las faltas cometidas por sus miembros. No comprende que, incluso en el orden natural, una nación, por ejemplo, posee una vida propia que, afortunadamente para quienes la aman, es superior (aunque puramente humana) a la descorazonadora mediocridad de muchos de sus nativos. Los hombres de fe que tienen la idea más alta y más verdadera de la esencia trascendente de la Iglesia y de su santidad intrínseca – tangiblemente manifestadas en sus santos y en todos los frutos de santidad que de ella proceden – son también los más libres para mirar de frente las faltas de sus miembros y la manera en que, en uno u otro grado, el cristianismo es, como Berdiaev decía, ordinariamente traicionado por el comportamiento de los cristianos.

En el transcurso de veinte siglos de historia, predicando el Evangelio a las naciones y levantándose ante las potencias de la carne para defender contra ellas las franquicias del espíritu, la Iglesia ha enseñado a los hombres la libertad.

Hoy las fuerzas ciegas que desde hace doscientos años han rivalizado con ella en nombre de la libertad y de la persona humana deificada dejan por fin caer su máscara. Se muestran como lo que son. Tienen sed de someter al hombre. Los tiempos actuales, por miserables que puedan ser, pueden exaltar a quienes aman a la Iglesia y a quienes aman la libertad. La situación histórica con la que se enfrentan está definitivamente clara. El gran drama de nuestro tiempo es la confrontación del hombre con el Estado totalitario, que no es más que el antiguo Dios mentiroso del Imperio sin ley, que reclama para él la adoración de todas las cosas. La causa de la libertad y la causa de la Iglesia son una sola en la defensa del hombre.

