EL ORDEN POLITICO CRISTIANO EN LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

POR

MIGUEL AYUSO

I. INTRODUCCIÓN

1. Religión y sociedad

El fenómeno de la secularización, que ciertamente marca nuestra época, es, en puridad, un fenómeno localizado temporal y geográficamente. Tiene lugar en la Edad Contemporánea y en las naciones del llamado Occidente.

Sin embargo, en los pueblos precristianos era impensable la disociación de lo político y lo religioso, al estar los dioses identificados —hasta la exclusividad— con las colectividades concretas. Y de modo tal, que solo a sus miembros alcanzaba su amparo y protección.

La religión, concebida en estos términos, era una virtud política —la impiedad, por el contrario, el más grave de los delitos políticos—, pues al honrar a los dioses se reconocía el principio sobre el cual se asentaba la unidad de la ciudad.

Cuando empezaron a declinar las antiguas creencias, sintetiza Widow, no aparecía en su reemplazo nada que tuviese la misma fuerza unificadora. Por esto, aun en nombre del interés común —algo mucho más etéreo y con menor carácter vinculante—, la ciudad defendía lo que quedaba de la piedad de los antepasados (1).

(1) JUAN ANTONIO WIDOW, *El hombre, animal político*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, Santiago de Chile, 1984, pág. 63.

Esa es la compacidad —según la terminología de Eric Voegelin (2)— de la experiencia religiosa y política de la antigüedad. Y ahí radica la explicación de las tensiones que se pueden descubrir en Sócrates o Cicerón entre la filosofía política y la moral. Sócrates frente a la Asamblea (3) —la autoridad de la filosofía en pugna con la de Atenas— o, mejor aún, Cicerón (4) viviendo la oposición entre los dictados de la razón y los de la *pietas,* representan la verdad que es la ley natural y su contrapunto de la verdad en que la sociedad cree y fundamenta sus últimos comportamientos.

2. Cristianismo y política a través de la historia

El cristianismo sustituyó a las antiguas religiones como principio de unidad civil. Pero el cambio fue mucho más intenso que una simple alteración o mutación de divinidades. La religión cristiana, como religión esencialmente distinta de las paganas, había de tener un sentido también distinto como principio —dotado así de origen religioso— de unidad política. Al igual que el Dios cristiano no iba a admitir competencia con otros dioses particulares y la salvación que Cristo había conquistado no era colectiva y temporal sino personalizada y trascendente.

El cristianismo no queda sustraído a las exigencias del orden natural. No solo propone el cultivo de las virtudes teologales sino que también encarece la práctica de las virtudes naturales o morales. El orden natural —se ha podido escribir resumiendo la posición clásica de la filosofía tomista— no es una especie

(2) Eric Voegelin, *Nueva ciencia de la política,* Rialp, Madrid, 1968, pág. 139.

(3) Cfr. Wilmoore Kendall, *El hombre ante la Asamblea,* Ateneo, Madrid, 1960, y también en *Contra mundum,* Arlington House, New Rochele, 171, págs. 149-167.

(4) Cfr. Wilmoore Kendall-Frederick Wilhelmsen, *Cicero and the politics of the public orthodoxy,* Universidad de Navarra, Pamplona, 1965, y también en *Christianity and political philosophy,* University of Georgia Press, Athens, 1978, págs. 25-59.

de base sobre la cual se deposita algo que le es ajeno, sino que es él el que se sobrenaturaliza, sin perder absolutamente ninguna de sus propiedades. *Gratia naturam supponit.* Lo sobrenatural se eleva desde lo humano y encarna en lo natural. De tal modo, que las cosas del cielo presentan para cada uno de los hombres un rostro humano, una ternura heredada, una esperanza transmitida. Por lo que la unión de lo religioso y lo político, que va tomando forma con la *civitas cristiana,* no solo consiste «en un reconocimiento de la dependencia de la sociedad respecto de Dios, en cuanto es su máximo legislador y protector, sino en la búsqueda del bien común natural en cuanto ordenado al bien común sobrenatural, del cual es distinto pero inseparable» (5).

Si hacemos caso de Louis Salleron, la historia del cristianismo en sus relaciones con la política comprende tres fases:

— la primera va de la muerte de Cristo a Constantino;
— la segunda, de Constantino a la Revolución francesa;
— la tercera, de la Revolución francesa hasta nuestros días;
— una cuarta fase, indecisa, estaría actualmente esbozándose (6).

La primera fase se caracteriza por la incomunicación entre el cristianismo y la política. No podía ser de otro modo, pues el núcleo de creyentes apenas pasaba de una «pusillus grex». Pequeña comunidad que, además, se movía por la espera escatológica de una Parusía inminente y que solo ante el desmentido de los hechos evolucionó hacia una escatología de la perfección transhistórica y sobrenatural (7).

En estas circunstancias de marginalidad, y con la tentación de indiferencia respecto de todo lo que atañe al momento pre-

(5) JUAN ANTONIO WIDOW, *op. cit.*, pág. 63.

(6) Cfr. LOUIS SALLERON, «Cristianismo y política», en *Verbo,* número 99 (1971), págs. 895-897.

(7) Cfr. ALOIS DEMPF, *Sacrum Imperium,* Messina-Milán, s. a.

sente, no se trata de «participar» en la vida pública, sino de «obedecer» las leyes, como acredita la teología paulina (8).

Con la conversión de Constantino y el Edicto de Milán del 313 se inaugura una segunda fase, en la que el cristianismo pasa a ser religión oficial. En esa situación, hoy tan denostada por «triunfalista», que se extiende durante cerca de mil años, el principal problema de la Iglesia es distinguir —pero no para *separar* sino para *unir*— sus competencias de las de la comunidad política, lo espiritual de lo temporal. Porque el verdadero peligro en una sociedad cristiana, como lo fue la que estamos describiendo, es la teocracia. A la que si pudieron ceder en ocasiones algunos eclesiásticos con su conducta, nunca dejó de contemplarse como errónea por la doctrina de la Iglesia.

La Revolución francesa da inicio al tercero de los períodos, en el que la persecución —vestida de neutralidad— del Estado va a desarrollarse en grados diversos según los países, para desembocar en la secularización general de la sociedad. Es una época en la que el poder social de la Iglesia retrocede constantemente: pierde, por de pronto, su poder temporal en Italia; pierde después la mayoría de sus zonas de poder de hecho en las instituciones y, finalmente, pierde su influencia sobre la legislación en materia de familia y costumbres.

3. La contestación cristiana del mundo moderno

En la evolución histórica que en trazos resumidos estoy presentando aparece como obligada una consideración más detenida de la Revolución francesa. Pues es de la máxima importancia para la formación de lo que se ha llamado la doctrina social y política de la Iglesia.

En efecto, Jean Madiran, recapitulando unas reflexiones sobre la política francesa (9), ha escrito que el «limes», la fron-

(8) Cfr. ALVARO D'ORS, «Tiranicidio y democracia», en *Ensayos de teoría política,* EUNSA, Pamplona, 1979, págs. 193-201.

(9) JEAN MADIRAN, «Notre politique», en *Itinéraires,* núm. 256 (1981), págs. 3-25.

tera o la línea de demarcación que separa la Contrarrevolución de la Revolución no concierne a la fe cristiana en sí misma, sino a la principal obra temporal de la fe: la Cristiandad.

El deseo constituyente de la izquierda no sería tanto —en esta concepción— atacar la fe como aniquilar la Cristiandad, es decir, la moral social del cristianismo enseñada por la tradición católica e inscrita en las instuciones políticas.

A pesar de la admiración que profeso por el director de *Itinéraires,* y de la que creo dejo suficientes muestras en este mismo ensayo, durante cierto tiempo consideré errada tal afirmación. Pues, sin duda, en el hecho de la Revolución hay implicaciones preternaturales, como expresó admirablemente San Pablo: «Que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires» (*Eph.* 6, 12).

Sin embargo, y pese a lo incontestable de esa versión, un examen más meditado me ha hecho comprender la exactitud de la idea de Madiran. Y es que obedece a las simples exigencias de precisión conceptual. Porque no pretende captar la esencia de la Revolución, que corresponde a la filosofía, sino describir su especifidad en la Edad Contemporánea, lo que pertenece a la Historia.

No niega que toda faceta del fenómeno revolucionario tenga consigo consecuencias lesivas para la fe. Que las tiene. Lo que afirma —supuesto eso— es la diferencia existente entre la faz de la Revolución en nuestros días y otros ataques que la fe ha sufrido a lo largo de la Historia: protestantismo, arrianismo, gnosticismo...

La Revolución, así entendida, tiene su origen en 1789 y consiste en la puesta en plural del pecado original (10), en el pecado original de las comunidades o sociedades políticas. A partir de ese momento, la herejía deja de ser patrimonio de unos reducidos y exclusivos cenáculos. La herejía es social, es

(10) JEAN MADIRAN, *Les deux démocraties,* NEL, París, 1977, pág. 17.

política: tiene sus peones en las instituciones que componen el gobierno de las naciones, sus agentes copan los medios de comunicación de masas, conspiran sus iniciados desde el frondoso árbol de las sociedades secretas...

La actitud de la Iglesia ante tal hecho en la vida de los pueblos no pudo ser más expresiva. Desde luego, es difícil saber con exactitud el sentido de esa toma de posición: si fue una pura afirmación doctrinal o hubo implicaciones de hecho o de política eclesial que la matizaron. Es decir, si junto a lo que propiamente constituye doctrina de la Iglesia pudo confluir una pastoral accesoria y diferenciable de aquélla, de la que bien ha podido prescindirse con posterioridad sin que variara o fuese dañada la doctrina.

Sea lo que fuere, la actitud fue tan coherente como precisa. Y tan nítida como rápida. Es la que podría llamarse la *contestación* cristiana del mundo moderno. Que, cronológicamente, es, además, la primera. La contestación de la que el *Syllabus* no era sino el resumen —en latín significa catálogo— o el índice: «Catálogo de los principales errores de nuestro tiempo señalados en alocuciones consistoriales, encíclicas y otras cartas apostólicas de nuestro santo padre el papa Pío IX», rezaba el subtítulo.

La *contestación* que el *Syllabus* suponía se elevaba contra las bases, fundamentos y principios de la sociedad moderna: liberalismo, socialismo, comunismo... Pues había percibido que los métodos intelectuales del llamado mundo moderno son ajenos y contrarios al orden sobrenatural, y no en el mero sentido de un orden natural que desconoce la gracia, sino en el más radical de que son tan extraños a la naturaleza como a la gracia, conforme con lo que ha quedado dicho.

La convulsión política provocó inmediatamente fallas sociales de las que habría de alimentarse la propia Revolución. La historia de la España contemporánea ofrece la prueba de una evidente conexión entre la instauración del régimen liberal —con la consiguiente desamortización de los bienes de la Iglesia y las «manos muertas»— y la aparición de la cuestión social en toda su

amplitud. En el fondo, había un problema moral o religioso en la génesis del nuevo régimen político (11), por lo que la convertibilidad revolución religiosa-revolución política-revolución social se impone al observador no cegado por los prejuicios.

Por eso, tanto a poner de relieve el origen moral y político de los males, como a mitigar las consecuencias sociales originadas por ellos, se dedicó la sede de Roma.

Ahí está el origen *moderno* de la doctrina social de la Iglesia. Es la contestación cristiana del mundo moderno. Lo que no quita para que la doctrina social de la Iglesia exista —si bien no acogida a esa denominación— desde mucho antes...

II. ¿Existe una doctrina política católica?

¿Todavía existe? ¿Todavía existe un magisterio social y político de la Iglesia? Si antes podíamos referirnos a la Iglesia como a un bloque —riquísimo en su diversidad, pero firmísimo en su unión— determinante de nuestras actividades en la comunidad, hoy, en cambio, las divisiones aparecen en todos los niveles y terrenos. Quizá por ello surja el interrogante que encabeza este epígrafe. Pero también, y por lo mismo, se hace más necesario que nunca volver a esa enseñanza.

Su difuminación en la práctica, en cualquier caso, lo ha sido

(11) Cfr. León XIII, «Permeti Nos» en *Documentos sociales de doctrina pontificia,* BAC, Madrid, 1964, pág. 349; León XIII, «Graves de communi», en *op. cit.,* pág. 367: «Algunos opinan, y es opinión bastante extendida, que la llamada *cuestión social* es solamente *económica,* siendo, por el contrario, totalmente cierto que la cuestión social es principalmente moral y religiosa». También Pío XII, «Nel Vedere», en *op. cit.,* pág. 982, núm. 14; y «Ci mancano», en *op. cit.,* pág. 1.012, nota *a)*: «Los esfuerzos presentes para dar a Europa su unidad —cualquiera que sea el modo, siempre que sea eficaz— comportan también la instauración de nuevas condiciones para su desarrollo económico; solo de este modo cabe esperar la resolución del problema del trabajo».

a pesar de su discreta proclamación teórica. En la que también se ha distinguido el Pontífice reinante, Juan Pablo II (12).

1. Doctrina social y doctrina política

Lo primero que se hace evidente es la desventaja en que aparentemente se halla la *doctrina política* por comparación con la apodada de *social*. ¿Son dos realidades distintas? ¿O lo que se predica de una es aplicable a la otra?

Desde luego, no es fácil distinguir lo *social* de lo *político*, a no ser que reduzcamos el primero de los términos a lo meramente económico, lo que, si bien cuadraría perfectamente con algunos textos papales, no hay manera de violentarlo para que se compadezca con otros.

El profesor Federico Rodríguez, en la introducción a una edición de los *Documentos sociales de doctrina pontificia* (13), fundamenta la adscripción de algunos a ese tomo, y la consiguiente exclusión del de *Documentos políticos*, en un criterio superador del de Lorenzo Stein: el de la «sociedad global», sustancialmente coincidente con las ideas de Gurvitch, Timasheff y Facey. La sociedad global —que tampoco coincide, de suyo, con la sociedad perfecta de que habla la terminología tradicional— es una forma social concreta, a saber, la constituida por todas las formas sociales existentes. Reservando la calificación de documentos políticos a los que giran en torno del eje poder-libertad.

Por mi parte (14), he escrito que —aunque en una primera

(12) Cfr. los textos de JUAN PABLO II, en *Verbo*, núm. 181-182 (1980) págs. 3-8 y núm. 199-200 (1981), págs. 1.083-1.089.

(13) FEDERICO RODRÍGUEZ. «Introducción» a los *Documentos sociales de doctrina pontificia*, BAC, Madrid, 1964, pág. XVI. Cfr. también del mismo autor *Introducción a la política social*, Fundación Universidad-Empresa, Madrid, 1979.

(14) MIGUEL AYUSO, «La política como deber: sentido y misión de la caridad política», en el volumen colectivo *Los católicos y la acción política*, Speiro, Madrid, 1982, págs. 354-356.

aproximación lo social parece referirse al entramado orgánico de los cuerpos intermedios, mientras que lo político evoca al poder y al Estado moderno— no es adecuado enfrentar esas esferas como irreductibles.

Dado precisamente su actual y estrecho entrelazamiento, se puede comprender mejor que la que se denominó propiamente «doctrina *social* de la Iglesia» haya sido desbordada por la «doctrina *política* de la Iglesia», que viene a incluir a aquélla dentro de una visión más amplia.

Salleron, después de la *Octogesima adveniens,* no dejó de notar que ya con la publicación de *Divini redemptoris* —para condenar el comunismo— la doctrina social se había transmutado en política (15). Idea que ilustra a la perfección en otro lugar (16) mediante el trazado de un esquema evolutivo del magisterio de la Iglesia ante la cuestión social. Según el mismo, pueden señalarse tres fases:

a) En una primera, se trata de la defensa del trabajador asalariado contra la potencia del dinero, según un entendimiento de la cuestión social, ceñido exclusivamente a los problemas dimanantes de la economía. Extremo lógico, por cuanto la Iglesia se centra en las *relaciones sociales* que podían dar lugar a las injusticias más visibles y más cercanas: las concernientes a la situación de los obreros en la sociedad industrial nacida del capitalismo liberal.

b) En una segunda, busca la defensa de los más débiles contra los más fuertes en las situaciones sociales en que mundialmente se producen las desigualdades e injusticias.

c) En una tercera, finalmente, se intenta la defensa del hombre mismo contra lo que amenaza aplastarle y, especialmente, frente a la potencia creciente del cuerpo social.

Es la multiplicación de los problemas la que revela su interrelación y sobrecruzamiento, hasta el punto de mostrar que

(15) Cfr. LOUIS SALLERON, artículo en *Carrefour* de 7-VII-1971.

(16) Cfr. LOUIS SALLERON, «La doctrina social de la Iglesia», en *Verbo,* núm. 97-98 (1971), págs. 648-649.

es la sociedad entera la que está en cuestión. Produciéndose así un desplazamiento al tiempo que un ensanchamiento, como acreditan los intentos de salir al paso de la crisis global que son *Pacem in terris* o *Populorum progressio*. Proletariado, racismo, tercer mundo, demografía, sexualidad o ateísmo se encuentran íntimamente imbricados.

En definitiva, si la doctrina social de la Iglesia —como dicen Calvez y Perrin (17)— es «la aplicación a las relaciones sociales de las reglas de la fe y de las costumbres», no deja de serlo porque se amplíe el radio de esas relaciones. Por donde la doctrina *social* remite a la *política*, y ésta conecta con la *antropología filosófica*: es primariamente la llamada de la vocación del hombre. (Me complace subrayar la profunda identidad de tal visión con los presupuestos sobre los que descansa la obra del profesor Elías de Tejada, maestro y amigo que fue de nuestra obra de *la Ciudad Católica*).

Pío XII, en un texto famoso, resume a la perfección el alcance de la labor de la Iglesia: «Es preciso impedir que la persona y la familia se dejen arrastrar al abismo que tiende a lanzarles la socialización de todas las cosas, la socialización al fin de la cual la terrorífica imagen del Leviathan llegaría a ser una horrible realidad» (18). Batalla contra el totalitarismo, llamado aquí socialización, en defensa de la dignidad de la persona y el bien común.

Al cabo de la evolución —de la que, por otro lado, no he

---

(17) JEAN IVES CALVEZ y JACQUES PERRIN, *Iglesia y sociedad económica*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1965, pág. 20.

(18) Pío XII, «Mensaje a los católicos de Viena de 14 de septiembre de 1952», cit. en *Documentos sociales*..., pág. 987, nota *a)*. Luego, por una paradoja, no sé si malintencionada, los traductores de JUAN XXIII, en *Mater et Magistra*, invertirían el lenguaje, reservando la voz socialización para el sentido contrario al que le dio Pío XII en el texto citado. Cfr. JEAN MADIRAN, «Note sémantique sur la socialisation et sur quelques autres vocables de *Mater et Magistra*», en *Itinéraires*, núm. 59 (1962); RAFAEL GAMBRA, «La socialización de Juan XXIII y la de sus comentaristas», en *La Estafeta Literaria* de 15 de junio de 1962.

ocultado su carácter esquemático (19)—, paramos en donde estábamos cuando el inicio de la contestación cristiana del mundo moderno. Y que siempre ha constituido uno de los pilares de la crítica contrarrevolucionaria. A saber: la conexión entre los males sociales y el orden político, pues aquéllos son alimentados, explotados e incluso artificialmente creados por el régimen revolucionario, de tal modo que el remedio más radical de la cuestión social pasa por la política.

La actuación de la mayor parte de las jerarquías eclesiásticas, desde el Concilio Vaticano II principalmente, y en contradicción con esa evolución innegable que he descrito, por una inconsecuencia, ha abandonado el privilegiado sostén político para el remedio del problema social que es el Estado confesional. Pero de esto habré de ocuparme en el siguiente capítulo...

2. La doctrina política de la Iglesia

Esa doctrina social y política, que existe, es además legítima, tanto desde el punto de vista de sus relaciones con la política natural como por la competencia de la Iglesia para promulgarla.

* * *

En efecto, el magisterio ordinario de la Iglesia Católica no solo consta de textos nuclearmente evengelizadores, sino que, ejercido de modo universal en las enseñanzas pontificias dirigidas a la Iglesia entera, tiende a ocuparse de todas las dimensiones de la vida humana, incluidas las colectivas, en cuanto que todas —éstas también— están llamadas a ser regidas e inspiradas por el anuncio evangélico y la doctrina católica. Además de

(19) Pues tanto en los comienzos, de Gregorio XVI y Pío IX, como en el discurrir posterior de León XIII o Pío X, al lado de las cuestiones económicas tuvieron cabida las enseñanzas comprensivas de los problemas políticos más generales.

dirigirse a los fieles desde el núcleo del mensaje salvífico, la palabra del Vicario de Cristo se centra, con frecuencia, en desarrollos doctrinales de carácter moral conexos con la puesta en práctica de la fe católica en los ámbitos culturales, económicos, sociales, políticos, etc.

Esta competencia ha sido reclamada por la Iglesia de modo ininterrumpido desde la aparición en 1891 de la encíclica *Rerum novarum* y, entendida como un auténtico derecho-deber, encuentra su fundamento en un hecho bipolar. Esencialmente, pues, presenta dos modalidades: una indirecta y otra directa. El fundamento indirecto —escribe Millán Puelles (20)— lo suministra la consideración de las dificultades que una deficiente estructura de la vida social, o política, me permito añadir, puede acarrear para la salvación de los hombres, que es el contenido específico y propio de la Iglesia. En lo que atañe al fundamento directo, es el interés positivo que ésta tiene en el desarrollo y armonía sociales de la humanidad, no solo como simples medios, sino aun como bienes propios y auténticos en sí mismos (21). Es decir, no se trata solo de atacar la difusión de lo socialmente perjudicial en atención a la influencia que tiene en el bien de

---

(20) ANTONIO MILLÁN PUELLES, «Doctrina social cristiana», en *Gran enciclopedia Rialp,* tomo VIII, págs. 41-45; también en *Sobre el hombre y la sociedad,* Rialp, Madrid, 1976, pág. 139.

(21) Pío XII, *Radiomensaje de Pentecostés de 1941,* núm. 5, ilustra el fundamento indirecto: «De la forma dada a la sociedad, de acuerdo o no con las leyes divinas, depende el bien o el mal de las almas... Ante estas consideraciones y precisiones, ¿cómo podría ser lícito a la Iglesia, madre amante y solícita del bien de sus hijos, permanecer indiferente espectadora de sus peligros, callar o fingir que no ve condiciones sociales que, a sabiendas o no, hacen difícil o prácticamente imposible una conducta de vida cristiana, guiada por los preceptos del Sumo Legislador?». Pío XI, *Charitate Christi,* subraya el fundamento directo: «La irresistible aspiración a encontrar, incluso en la tierra, la felicidad conveniente, ¿no ha sido puesta en el corazón del hombre por el Creador de todas las cosas? ¿Y no ha reconocido y favorecido siempre el cristianismo todos los justos esfuerzos de la verdadera civilización y del progreso auténtico para el perfeccionamiento y el desarrollo de la humanidad?».

las almas, sino también de estimular lo socialmente beneficioso, en virtud de su propio valor intrínseco.

Una importante consecuencia práctica deriva derechamente de lo establecido: que la Iglesia no opera en política solo *negativamente* (mediante condenas fulminadas a regímenes políticos concretos que van más allá de una mera *forma política,* respecto a los cuales la Iglesia proclama una accidentalidad no exactamente coincidente con la indiferencia, y constituyen auténticas filosofías de la vida contrarias a la fe), sino que también lo hace *positivamente,* declarando qué principios son los que deben presidir la articulación de una comunidad.

Por eso mismo se hace obligado abordar, a continuación, el problema de los límites a que está sujeta la intervención política de la Iglesia. Problema que desarrolla toda su complejidad precisamente en la dimensión activa de esa intervención, por cuanto en su aspecto negativo o condenatorio puede descender cuanto quiera para evitar que sus principios sean traicionados o violados en la práctica.

Tras esa precisión, se suele decir que la Iglesia tiene jurisdicción sobre la doctrina y carece de ella sobre las opciones técnicas, a reserva de que estas opciones no contradigan las reglas universales de la doctrina. Como dice Madiran —al que sigo en este punto (22)—, la sumaria distinción entre dos términos se muestra aquí falsa y no conduce sino a imposibilitar la inteligencia del problema. Porque entre ambos dominios se encuentra *lo que no es ni doctrinal ni técnico*: lo prudencial. Este tercer dominio es precisamente el principal campo de batalla de las tendencias opuestas, allí donde se debe decidir la manera de poner por obra, en unas circunstancias dadas, las elecciones técnicas conforme a las reglas doctrinales.

Por eso mismo, la distinción bimembre esbozada líneas atrás no es en absoluto adecuada para explicar los límites de la intervención doctrinal de la Iglesia en materia política, al desembocar, ora en un rigorismo abusivo y autoritario que pone lo pru-

(22) Cfr. JEAN MADIRAN, *Doctrine, prudence et options libres,* NEL, París, 1960, págs. 14-30 principalmente.

dencial en manos de la doctrina, ora en un laxismo escéptico y anarquizante que declara todo lo prudencial perteneciente al libre juego de las opciones técnicas.

Estos efectos gravemente distorsionados aún se agravan más en virtud de que es normal que un hombre arriesgue, o incluso dé su vida, precisamente por una elección prudencial, especialmente por una de aquellas que conciernen al bien común temporal de la nación. Es más, se podría decir que dar la vida por el bien común temporal —o en testimonio de que Jesucristo es el Hijo de Dios, es decir, en testimonio de la doctrina universal—, es siempre, únicamente, por fuerza, un acto prudencial. Un acto prudencial que tiene en cuenta, según las circunstancias concretas, las inspiraciones y reglas de la doctrina y las posibilidades de la técnica y que, bien entendido, no supone opciones igualmente permitidas, cuando la elección se presenta entre el martirio y la apostasía.

Lo anterior nos ha abierto el camino para afirmar que la Iglesia tiene también jurisdicción sobre el terreno prudencial, aunque no sea la única en tener jurisdicción sobre él. Pues sobre una parte del mismo, aunque bajo una consideración diferente, se ejerce la jurisdicción del Estado.

La Iglesia se abstendrá, a menudo, de ejercer en grandes zonas de la franja prudencial el derecho que ella tiene. Pero este comportamiento no lo disminuye un ápice. Y sería además un grueso error deducir de esta su abstención que los asuntos sobre los que la Iglesia no ha hablado —y probablemente no hable nunca— son de orden específica y únicamente técnico. Sería erróneo creer que estas cuestiones, no prohibidas ni por la doctrina ni por una decisión pastoral de la jerarquía apostólica, son todas iguales en valor moral.

* * *

En lo que se refiere a las relaciones entre la doctrina política *católica* y la política que podríamos llamar *natural,* se ha de partir del nítido reconocimiento de que la enseñanza social

de la Iglesia es uno de los valores más firmes para la solución de la cuestión social, y que se halla «orientada enteramente según el Derecho natural y la ley de Cristo» (23).

En una aproximación más detenida, se puede apreciar con Estanislao Cantero, en un ensayo importante (24), que la Iglesia defiende la existencia de unos principios rectores del orden político, inmutables y de validez universal, no como algo que la religión enseña, sino como principios que nos muestra el orden de la naturaleza y a los que se llega por su sola observación sin necesidad de la Revelación.

Pero, aun siendo, como queda dicho, la mayor parte de la doctrina política católica de origen natural, por cuanto su respeto no se exige solo a los católicos sino a todos los hombres, no deviene inválida la nomenclatura: porque al derivar el orden de la naturaleza de Dios, y al ser de este orden los principios de esa doctrina política, puede decirse que son parte integrante de la doctrina católica —frente a la «doble verdad» del averroísmo—; porque la Iglesia, con su enseñanza, ilumina, por un lado, y refuerza, por otro, la razón natural; y porque hay cuestiones —así la configuración de la Iglesia como sociedad sobrenatural que tiene derechos en ese orden a los que el Estado debe favorecer— que solo conocemos por la Revelación y que afectan a la organización de la comunidad política.

3. El orden político cristiano

Supuesta la existencia de la doctrina política católica, comprobada su legitimidad, y avistados brevemente su fundamento

(23) Pío XII, «Mensaje al Katholikentag de Alemania de 2 de septiembre de 1956», en *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Acción Católica, Madrid, 1967, vol. I, pág. 555. Véase también de Pío XII, «Alocución a los miembros del Congreso de Estudios Humanísticos de 25 de septiembre de 1949», en *Colección de encíclicas...*, vol. I, pág. 1.529.

(24) Cfr. Cfr. ESTANISLAO CANTERO, «¿Existe una doctrina política católica?», en el volumen colectivo *Los católicos y la acción política*, Speiro, Madrid, 1982, págs. 14-24.

y límites, ligada con esto último, se nos plantea la interrogante de su concreción. ¿Cómo se plasma? ¿Existe un orden político cristiano?

Analizando, al modo escolástico, los términos que componen la pregunta, procuraremos traer solución a la misma.

En primer lugar, preguntamos si existe, con lo que ponemos de manifiesto que no estamos en el cielo empíreo de las ideas —ámbito de las construcciones mentales o de los entes ideales—, sino que nos situamos en el terreno de lo real. ¿Existe? O yendo más allá, ¿ha existido? ¿Podrá existir? Todavía San Pío X en un texto muy conocido (25), aunque más citado que meditado, afirmaba que «la civilización no está por inventar, ni la ciudad nueva por construir en las nubes». «Ha existido —seguía—, existe; es la civilización cristiana, es la ciudad católica». Para el último papa elevado a los altares, por tanto, la solución se planteaba con claridad. Ha existido. En cierto modo, y aun en ruinas, existe todavía. Y de lo que se trata es de *restaurarla* en lo que ha sido herida, e *instaurarla* en lo que está muerta y en lo que exigen las nuevas circunstancias. Incluso de sus ruinas —o de las ruinas de sus ruinas, parafraseando un angustiado apóstrofe de Renan— han vivido muchas generaciones. ¿Y no habrán de ser consideradas dichosas por aquellas otras que conozcan el reino de la futura y universal democracia?

En segundo lugar, se discute la unidad o diversidad de sus versiones. ¿Es correcto hablar de *la* civilización cristiana? ¿No sería preferible trocar el artículo determinado por el indeterminado y, hablar así, más modestamente, de *una* civilización cristitnt? En verdad, pueden darse otras formas de civilización cristiana distintas de la Cristiandad histórica; y el Evangelio puede fecundar a sociedades de variadas configuraciones. Pero todo ello no oscurece que la Cristiandad fue la mejor y más densa impregnación —«hubo un tiempo en que la filosofía del

(25) San Pío X, «Notre charge apostolique», en *Documentos políticos de doctrina pontificia,* BAC, Madrid, 1958, pág. 408, núm. 11.

Evangelio gobernaba los Estados» (26), escribió León XIII— alcanzada en la historia de las estructuras sociales y políticas por el mensaje bíblico y el magisterio de la Iglesia. Ni que esas plurales civilizaciones cristianas apenas han pasado de proyectos teóricos o conjeturales que no sabemos si podrán realizarse o si no quedarán en puras fantasías. Aún más, una nueva civilización, «una nueva cristiandad», diferente por entero y desconectada de la anterior es simplemente impensable, porque el primero de los *mandamientos comunitarios* es el de «honrar padre y madre», en el que se comprende la *pietas* patria (27).

La doctrina de la Iglesia no traza una doctrina del Estado ideal. Porque no hay un Estado ideal que sirva para todo tiempo y lugar y que haya que reproducir en la historia. En cambio, recuerda Cantero (28), hay unos principios generales —subsidiariedad, totalidad, bien común, etc.—que trascienden a todo Estado y a toda organización social, aunque su configuración concreta esté en función de circunstancias variables de lugar y tiempo.

En una acepción más genérica, por el contrario, sí puede hablarse de modelo de Estado o de ideal de Estado, en cuanto que todo Estado debe responder a esos principios generales del orden natural.

El clásico texto de San Pío X a que antes he hecho referencia enuncia decididamente una doctrina de la civilización en sí, en su esencia. Puesto que no hay que inventarla, sino instaurarla y restaurarla sin cesar. Lo que no excluye —conforme con lo ya escrito— que pueda haber diversas realizaciones. Pero San Pío X no lo dice en ese lugar, porque de lo que trata es del

(26) LEÓN XIII, «Inmortale Dei», en *Documentos políticos...*, página 202, núm. 9.

(27) Cfr. RAFAEL GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, IEP, Madrid, 1976, pág. 47. También aquí debemos a J. MADIRAN páginas dignas de recordarse. Sobre el derecho que le asiste al pueblo a recibir la buena nueva en el seno de su civilización occidental, véase *L'hérésie du XXe siècle*, NEL, París, 1970, págs. 83-87.

(28) ESTANISLAO CANTERO, «Sociedad y Estado en Vallet de Goytisolo», en *Razón Española*, núm. 17 (1986), pág. 310.

concepto mismo de la ciudad católica. Y lo que afirma es que, al nivel de la esencia, existe una única concepción válida y no varias. Es la concepción cristiana del Estado, la constitución católica de las sociedades políticas, ese modo que es anterior y que debería ser común a los diversos regímenes particulares posibles o deseables (29).

Finalmente, en tercer lugar, nos hemos de enfrentar con la expresión *orden político cristiano,* plasmación de la doctrina política de la Iglesia a que antes he hecho referencia. La descripción de su alcance y la definición de sus principios exceden con mucho del propósito con el que he redactado este ensayo. En una síntesis aceptable, sin embargo, puede decirse que la posición tradicional de la Iglesia ante el orden político estuvo presidida por la distinción de dos sociedades y dos poderes —el civil y el religioso— con naturaleza y fines diferentes: en un caso el bien común temporal y en el otro el bien común sobrenatural. Sociedades y poderes independientes, pero realizados en unos mismos hombres, idéntico sujeto pasivo, miembros a la vez de la comunidad política y de la Iglesia, y en el contexto de una misma civilización histórica. Por lo mismo, armonizados en los aspectos de la vida humana que se relacionan con ambos fines —natural y sobrenatural— y jerarquizados entre sí como el alma y el cuerpo, como lo eterno y lo temporal. Al igual que filosofía y teología son saberes diferentes con su propio campo de verdades, pero con una relación mutua en las zonas limítrofes —los *preambula fidei*— y también con una inspiración de la fe sobre la razón, así Iglesia y sociedad civil, distintas e independientes de suyo, se conciertan en zonas comunes —conocidas como *res mixtae*— y recibe la segunda una inspiración vivificadora de la fe religiosa (30).

En atención al interés excepcional que presentan, voy a ana-

(29) Cfr. JEAN MADIRAN, *Críticas a la Ciudad Católica,* Speiro, Madrid, 1963, págs. 46 y 157.

(30) Cfr. RAFAEL GAMBRA, «La filosofía católica en el siglo XX», en *Verbo,* núm. 83 (1970), págs. 180-183, al que he seguido de cerca para esta síntesis.

lizar con algún detalle dos cuestiones, la de la confesionalidad de los Estados —con la que cerraré estas páginas— y la de la democracia y su enjuiciamiento por la enseñanza pontificia, que abordaré acto seguido.

4. Democracia y doctrina pontificia

De forma casi sinóptica me referiré a cinco hitos fundamentales que creo que expresan suficientemente la cuestión (31).

Cuando en 1901 León XIII en su encíclica *Graves de communi* empleó la expresión «democracia cristiana», el demócrata cristiano (en sentido político) Henri Lorin hizo su famoso comentario: «Il a avalé le nom, il avalera l'idée» (32). Sin embargo, estaba equivocado. León XIII se había referido a la democracia cristiana despojada de todo contenido político, pues había precisado que con tal expresión se designaba tan solo a la «acción benéfica cristiana en favor del pueblo» (33).

Henri Lorin quería significar que la admisión de la expresión llevaría a León XIII a admitir el significado político que tenía tal expresión. Sin embargo, no solo no ocurrió eso con

(31) Para los diversos aspectos que encierra este tema me remito a los estudios siguientes: MIGUEL AYUSO TORRES, «El totalitarismo democrático», en *Verbo*, núm. 219-220 (1983); ESTANISLAO CANTERO, «Evolución del concepto de democracia», en *Verbo*, núm. 221-222 (1984); FEDERICO CANTERO NÚÑEZ, «La democracia y la doctrina pontificia», en *Verbo*, núm. 225-226 [1984] (los tres se encuentran recogidos en el volumen *¿Crisis en la democracia?*, Speiro, Madrid, 1984); EUGENIO VEGAS LATAPIE, *Consideraciones sobre la democracia*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1965, págs. 213-235; JESÚS MUÑOZ S. J., «Democracia y doctrina pontificia», en *Cuadernos de la Universidad*, Universidad Católica de Cuyo, San Juan, 1983, págs. 12-56; ESTANISLAO CANTERO, «¿Existe una doctrina política católica?», en el volumen *Los católicos y la acción política*, Speiro, Madrid, 1982, págs. 7-48.

(32) Cfr. EUGENIO VEGAS LATAPIE, *Consideraciones sobre la democracia*, cit., pág. 41.

(33) LEÓN XIII, «Graves de communi», en *Documentos sociales...*, cit., pág. 364.

León XIII, sino que tampoco sucedió con ninguno de sus sucesores en el pontificado (34); por más que se haya querido presentar a algunos pontífices como defensores y propugnadores de la democracia, la realidad es que el Magisterio de la Iglesia no ha cambiado. En tanto en cuanto sean legítimas —esto es, acordes con los principios naturales y los principios cristianos—, la Iglesia admite y valora positiva y favorablemente cualquier forma de gobierno y no muestra preferencia por ninguna; y, al contrario, cnando no se dé esa concordancia, rechaza la forma de gobierno, cualquiera que sea.

En efecto, San Pío X en *Notre charge apostolique,* al condenar a *Le Sillon, reconoce* la validez de las diversas formas de gobierno —democracia, aristocracia y monarquía—, con tal que sean legítimas, es decir, que actúen en el marco de un orden moral y social natural, y rechaza que la democracia (por supuesto la legítima), deba ser tenida más en consideración por la Iglesia —como si fuera la mejor forma de gobierno— y condena la pretensión de ligar al catolicismo y la Iglesia a una concepción política determinada (la democracia) sobre todo cuando además se trata de una democracia no legítima ya que se aparta de los principios del orden político cristiano que la Iglesia enseña (35).

Pío XII en su radiomensaje de Navidad de 1944, *Benignitas et humanitas,* conocido también como radiomensaje sobre la democracia, habla con toda claridad de la «verdadera y sana democracia» (36), de la que con no menos claridad dice que ha de fundarse «sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas» (37); ahora bien, esto no significa una preferencia respecto de la forma democrática (por supuesto la

(34) La cuestión, suficientemente tratada, en los trabajos de JESÚS MUÑOZ, S. J. y FEDERICO CANTERO citados en la nota 31.

(35) Cfr. SAN PÍO X, «Notre charge apostolique», en *Documentos políticos...*, cit., págs. 410-412 y 416.

(36) Pío XII, «Benignitas et humanitas», en *Documentos políticos...*, cit., pág. 874.

(37) Pío XII, *loc. últ. cit.,* pág. 879.

legítima), ya que reitera la doctrina tradicional de la licitud de las diversas formas de gobierno (38), al tiempo que indica que esa verdadera y sana democracia es compatible con diversas formas de gobierno (39); con ello pone de relieve que se refiere a la democracia como participación en la vida política, exigida por toda forma legítima de gobierno.

Juan XXIII, por su parte, en *Pacem in terris,* pese a hablar del derecho a elegir los gobernantes (40), no lo vinculó a la forma democrática, sino que dijo de él que es compatible con cualquier clase de régimen auténticamente democrático (41), con lo que se estaba refiriendo a cualquier régimen auténticamente participativo, pues lo que defiende la encíclica es la participación activa de los ciudadanos en la vida pública (42). Y, sobre todo, rechaza y condena nuevamente, al igual que lo hicieron sus antecesores, la democracia moderna caracterizada por considerar que la fuente del poder es la voluntad de cada individuo o de ciertos grupos (43).

Igualmente, la misma consideración cabe hacer respecto a la *Octogessima adveniens* de Pablo VI que, en su mención de la democracia, se refiere a la participación política del ciudadano, no a que éste sea la fuente del poder (44). Y no encontramos en Juan Pablo II texto alguno favorable a la democracia en sentido distinto del referido por sus antecesores.

Sí, en cambio, al propugnar una constitución cristiana de los Estados y una serie de requisitos mínimos que la organización política debe reunir, todos los pontífices han rechazado la democracia moderna en la que el marco de lo legítimamente opinable y sujeto a la controversia de los hombres ha desaparecido,

(38) Pío XII, *loc. últ. cit.,* pág. 874.

(39) Pío XII, *loc. últ. cit.,* pág. 875.

(40) JUAN XXIII, «Pacem in terris», en *Ocho grandes mensajes,* BAC, Madrid, 1981, pág. 225.

(41) JUAN XXIII, *loc. últ. cit.,* pág. 225.

(42) JUAN XXIII, *loc. últ. cit.,* págs. 231 y sigs.

(43) JUAN XXIII, *loc. últ. cit.,* pág. 233.

(44) Cfr. PABLO VI, «Octogessima adveniens», en *Ocho grandes mensajes,* cit., págs. 59, 521 y 523.

al haber sido totalmente desbordado y no haber dejado cuestión alguna que no debe ser objeto de su voluntad.

La palabra democracia es equívoca y la pluralidad de significados no debería confundirnos. La doctrina pontificia rechaza y condena la democracia moderna, admite la democracia (antigua o clásica) como hace con toda forma de gobierno legítima y defiende la acepción como participación del pueblo en la organización política y en la vida pública que en cuanto tal nada tiene que ver con una forma de gobierno determinada, sino que es compatible con cualquiera.

III. ¿HA VARIADO LA DOCTRINA POLÍTICA CATÓLICA?

Ciertamente —en lo anterior—, se ha podido acreditar de modo suficiente la existencia de una doctrina política de la Iglesia, llamada a buscar, y a encontrar, su concreción en un orden político del que igualmente pueda predicarse su carácter católico.

Esa enseñanza, aun cuando «está definitivamente fijada en cuanto a sus puntos fundamentales, es suficientemente amplia para poder ser adaptada y aplicada a las vicisitudes cambiantes de los pueblos, siempre que no sea en detrimiento de sus principios inmutables y permanentes». Es también «clara en todos sus aspectos, es obligatoria». Nadie puede «separarse de ella sin peligro para la fe y el orden moral». De tal modo que ningún católico puede «adherirse a las teorías y sistemas sociales que la Iglesia ha repudiado y contra las cuales ha puesto a sus fieles en guardia» (45).

Pío XII, en el texto citado, deja bien clara la permanencia y obligatoriedad de la doctrina social y política de la Iglesia. Pero la doctrina nunca se presenta en estas materias aislada y desvinculada de las condiciones de vida. Es tributaria también de juicios histórico-prudenciales y, en ocasiones, viene acompañada por opciones meramente técnicas.

(45) Pío XII, Discurso al Congreso de Acción Católica Italiana de 29 de abril de 1945.

En nuestros días son dos los problemas que se plantean al estudioso —o al simple fiel que lo quiera ser a todo, el magisterio de la Santa Iglesia Católica— en relación con lo dicho. Por un lado, discernir del abigarrado conjunto de encíclicas las diversas clases de afirmaciones. Por el otro, analizar si se puede considerar caducada esa doctrina a la luz de las actuales circunstancias y del actuar y enseñar de la Iglesia.

En la exposición que sigue se tratarán ambas cuestiones conjuntamente. Será la lógica la que indique en cada momento cuál está siendo considerada.

1. La cuestión nace con el siglo

Antes hemos visto, de la mano de Louis Salleron, una periodificación tan simple como exacta de las relaciones entre el cristianismo y la política a lo largo del discurrir de la historia.

Siempre según su criterio, una nueva fase estaría iniciándose, y, en consecuencia, estaría quedando superada la anterior, que me he atrevido a presentar como de contestación cristiana del mundo moderno.

La cuestión se inicia con el siglo, aunque todavía la continuidad es total amén de apreciable. Habrá de venir el Concilio, con toda la carga de pasiones que desató, para que el advenimiento de una nueva época se haga palpable. Los episodios de *Le Sillon* y *L'Action Française* bastan para la caracterización de la evolución general del problema.

Frente a la interpretación consagrada por la historiografía liberal, esos episodios no pueden verse como la condena de la izquierda y la derecha sucesivamente en la historia religiosa contemporánea de Francia. No es una actitud centrista, presta a salvaguardar el justo medio.

En realidad es la condena de la *separación radical* del cristianismo y la política (mejor aún, de la pretendida separación, pues era fruto de la mala información cuando no de la instigación manipuladora), en *L'Action Française,* después de la de su *confusión* en el *Sillon* democrático.

Como dice Salleron —que borda el análisis—, son el último acto de la intervención de la Iglesia sobre los sectores católicos «como si fueran unas piezas esenciales de la realidad política, cuando poco a poco se va percibiendo que ya no son en el *plano político* sino fenómenos marginales» (46).

Todavía en este momento opera el esquema tradicional, caracterizado por la distinción y armonía entre los poderes espiritual y temporal; la autonomía de éste, pero con subordinación de sus normas propias a las superiores de aquél; y la multiplicidad de instituciones sociales de la Iglesia.

La situación actual, que pretendió afrontar el Concilio, es radicalmente distinta. La secularización generalizada ha hecho olvidar los afanes de Cristiandad, y el acento se ha trasladado de los cristianismos de masas a los de minorías. La polémica, de que me he ocupado en otra ocasión con el detenimiento que merece (47), entre Jean Daniélou y Jean Pierre Jossua es ejemplar en cuanto a la repercusión de considerar la Iglesia como un *pequeño rebaño* en vez de como un *gran pueblo.*

2. La crisis posconciliar

Un nuevo esquema brota en estas circunstancias. Sus características vienen impuestas por el designio a que sirven: evitar que a la separación entre la Iglesia y el Estado (o la política) —no combatida en adelante y más bien aceptada como irreversible— siga la separación entre el cristianismo y la sociedad (48). Su debilidad, como habrá ocasión de detallar más adelante, está en la repercusión *social* de lo *político,* ya tratada, que se multiplica en el Estado moderno dominado por los medios de comunicación.

---

(46) Cfr. LOUIS SALLERON, «Catolicismo y política», en *Verbo,* número 99 (1971), pág. 899.

(47) Cfr. MIGUEL AYUSO, «¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?», en *Roca Viva,* núm. 217 (1986), págs. 10-14.

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

El nuevo esquema viene a reconocer la independencia recíproca de los dos poderes; las normas propias de poder temporal; y la supresión de las instituciones sociales de las Iglesias, que se transforman en instituciones sociales autorizadas a desempeñar su papel espiritual acerca de las conciencias individuales en una sociedad enteramente secularizada.

Después de delinear con precisión este nuevo esquema, Salleron, en el mismo artículo sobre *Cristianismo y política,* plantea el nudo gordiano: «¿Cómo podría la Iglesia admitir la independencia absoluta del poder temporal? ¿Cómo podría admitir que el poder temporal tenga sus normas propias distintas de las concordes con las normas católicas? ¿Cómo podría admitir la secularización total de la sociedad y un pluralismo religioso reconocido de derecho?» (49).

De lo que se trata, en definitiva, es del reconocimiento por la Iglesia de la democracia liberal como norma suprema de la sociedad. Ahora bien, tal adhesión, de producirse, pugnaría con lo que siempre ha profesado, con la doctrina política de la Iglesia, derogada o novada por lo mismo. Por eso descarta todo lo posible el lenguaje *doctrinal* y prefiere explorar el futuro a través de actitudes *pastorales* (50).

A la *división* que ya hendía el catolicismo desde la Revolución francesa, hemos visto sumarse, con la nueva actitud, la *confusión.* Este confusionismo procede de un complejo de causas del que solo su análisis separado puede eliminar la inextricabilidad.

Juan Vallet así lo vio en su trabajo sobre la *Octogessima adveniens* —esencial para el propósito de este epígrafe—, distinguiendo por orden de importancia cuatro razones, que me permito comentar brevemente (51):

1.º La falta de una clara proclamación de lo que es *doctrina*

---

(49) LOUIS SALLERON, *loc. últ. cit.,* pág. 899.

(50) LOUIS SALLERON, *loc. últ. cit.,* pág. 900.

(51) Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO, «La Octogessima adveniens ¿ha derogado la doctrina social católica?», en *Verbo,* núm. 97-98 (1971), págs. 659-660.

y de lo que es *posición táctica o política,* que aun cuando se trate de política pastoral por parte de la Iglesa, repercute necesariamente en la política, en el sentido usual de esta palabra, de las comunidades temporales.

Es la misma realidad que en las polémicas del siglo XIX se denominaba con los términos *tesis* e *hipótesis*: tesis como afirmación universal y desiderativa, e hipótesis como estimación de lo posible en situaciones concretas.

2.° El desconocimiento de los límites entre la *doctrina* y el *programa;* entre los *principios* y su *aplicación práctica.*

En esta dirección se hace imprescindible discernir cuándo se expresa en el plano de la doctrina universal, cuándo en el plano de juicio histórico-prudencial y cuándo en el de las opciones técnicas.

Este criterio trimembre, introducido por Madiran como hemos visto, ante la incapacidad del binomio doctrina-opciones libres para resolver los difíciles problemas que suscita la división de los católicos, es el único capaz de proyectar luz en el ámbito del orden social y político. Porque la doctrina política de la Iglesia —doctrina universal y permanente— ha sido enunciada muy a menudo, por los documentos pontificios, a través de juicios histórico-prudenciales. De tal modo que no es conveniente deducir que tales juicios no puedan ser aplicados en absoluto.

Los ejemplos pueden multiplicarse sin esfuerzo: la encíclica *Mit brennender sorge* se refiere al nazismo alemán, pero es falso que no haya nada que aplicar de ella en otros países o a otros tiempos; *Divini redemptoris* se dirigía a la situación creada por el comunismo en 1937, pero no debe deducirse su inutilidad en la situación creada por el comunismo en 1986 (52).

3.° El uso con diversos significados de determinadas palabras que, en la actual estrategia, se vacían de su viejo contenido y se intentan llenar con otro nuevo. Deduciéndose no pocos pro-

(52) Cfr. JEAN MADIRAN, *op. últ. cit.,* pág. 66.

blemas de la recepción en el lenguaje de la Iglesia de un vocabulario humanista y liberal (53).

4.° La voluntad de no formular condenas expresas y su constante actitud pastoral de destacar el lado positivo incluso de lo que juzga erróneo e inaceptable en su conjunto.

El acento varía y las reservas ceden a la necesidad de abrirse al mundo para devolverlo a Cristo. Por eso es muy acertada la imagen que ve, en filigrana, detrás del rechazo de las utopías y del positivismo que gobiernan el mundo moderno, un nuevo *Syllabus*.

Distinciones como la que, con gran fortuna, trazó Juan XXIII en *Pacem in terris* (§ 159) entre las ideologías («las falsas teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre») y los movimientos históricos en que encarnan («las iniciativas de orden económico, social, cultural o político»), deben ser objeto de una interpretación cuidada y global.

En primer lugar, porque como dice el mismo parágrafo: «¿Quién puede negar que, en la medida en que estas iniciativas sean conformes a los dictados de la recta razón e intérpretes de las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos buenos y merecedores de aprobación?».

Y en segundo lugar, porque su ubicación entre los parágrafos 158 («Se ha de distinguir entre el que yerra y el error, porque en la naturaleza humana jamás se destruye la capacidad de abrirse al conocimiento de la verdad») y 160 («La virtud de la prudencia es la que ha de determinar si ha llegado el momento de efectuar ciertos contactos de orden práctico considerados hasta ahora inútiles») arroja luz sobre su finalidad, que no es derogar las reglas universales sino derivar de éstas las acciones prácticas. Es decir, inaugurar una *estrategia* y una *táctica* más ajustadas a las necesidades cambiantes de los nuevos tiempos.

Esto se puede defender incluso de la declaración *Dignitatis humanae* —que es donde se hace más difícil, hasta el punto de quebrar parcialmente, según la interpretación que considero pre-

(53) Cfr. LOUIS SALLERON, «El problema del hombre en el vocabulario de la Iglesia», en *Verbo*, núm. 181-182 (1980), págs. 37-41.

ferible, la argumentación hasta aquí sostenida— si se entiende que no ha *variado* «la doctrina tradicional sobre los deberes del hombre y de la sociedad», limitándose a *abandonar* en la práctica el recuerdo del Estado cristiano. Según lo cual habríamos de entender que ha licenciado a los que aún pretenden continuar siéndolo (54).

Vallet resume así la nueva estrategia: «Se urge la evacuación de las instituciones, que aún se mantienen, y el desmantelamiento de lo que todavía resta de la Cristiandad, para pasar a la guerrilla espiritual en todas partes» (55). Esto está escrito para la carta *Octogessima adveniens* en concreto, pero no creo que sea equivocado ampliar su significación a toda una época que llega a nuestros días

Nuestro admirado amigo y maestro no quiere someter a juicio la nueva estrategia. Estrategia que, precisa, «en cuanto afecte al bien común, puede competer al poder civil tanto o más que al eclesiástico», y en la cual «éste puede errar sin mengua de su magisterio, e incluso resultar objetiva, aunque involuntariamente, injusto».

Al adoptar esta actitud, Vallet, en 1971, no observó sino una elemental prudencia. Pero que, quince años después, no se me presenta con igual exigencia al escribir estas líneas.

Desarrollando lo que Vallet apuntaba con cautela —pero con claridad— se puede lograr una valoración ajustada. No solo en la apreciación de los *riesgos* sino en la de los mismos *resultados*. En cuanto a aquéllos:

---

(54) Por tanto, no creo que en líneas generales pueda considerarse que ha variado la doctrina política católica. Solo, para ser sincero, veo temblar mi tesis en el punto vidrioso —verdadera *crux interpretum* frente a la que se han estrellado las sutilezas más variadas— de la declaración *Dignitatis humanae*. Punto en el que sigo el jucio de LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS en «Nota crítica a la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 56 (1979), 13 págs.; y de RAFAEL GAMBRA en «La Declaración de libertad religiosa y la caída del régimen nacional», en *Boletín de la Fundación Nacional Francisco Franco*, núm. 36 (1985), págs. I a X.

(55) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *loc. últ. cit.*, pág. 681.

1.° El primer riesgo, denunciado en su día por Salleron, es que la táctica se sobreponga a la doctrina. Efectivamente, durante el Conocilio Vaticano II se dijo y repitió que era esencialmente *pastoral y no doctrinal*. Mientras hoy se nos habla de la doctrina del Vaticano II. Parece como si la doctrina tendiera a reabsorberse en la acción, como si la doctrina quedara relegada a un segundo plano en beneficio de una acción puramente religiosa.

2.° El segundo es que, al coincidir la estrategia con la del maritainismo, provoque un deslizamiento hacia el mismo también en el terreno especulativo. Todos los días podríamos poner un ejemplo del cumplimiento efectivo de este factor potencial de riesgo.

3.° El tercero radica, en metáfora jurídica, en la *prescripción* de la tesis por su no ejercicio. En efecto, pues una de las condiciones que exigen los moralistas para sancionar una situación como del mal menor es la voluntad de salir de ella, de remontar el mal —aunque menor— para acceder al bien posible. Sin embargo, en nuestro caso, al prescindirse de la predicación de la tesis se dificulta la salida de la hipótesis.

En lo que toca a los resultados, hoy se pueden objetivar. Para España ha supuesto una de las causas que han llevado a lo que Canals ha llamado *la ruina espiritual de un pueblo por efecto de una política* (56). Consecuencia de no querer comprender que muchas de las corrientes políticas de Europa —a las que hemos abierto alegre y confiadamente nuestras ventanas— no son propiamente opciones políticas opinables, sistemas preferidos legítimamente por cualesquiera grupos para organizar la convivencia política. Se trata de sistemas globales, de cosmovisiones cabales que en su dimensión política no son sino la puesta en práctica de una moralidad de inspiración filosófica anticristiana y antiteística.

Hay, en cambio, una segunda parte de la estrategia —la guerrilla espiritual en defensa de la sociedad cristiana— que es in-

(56) Cfr. FRANCISCO CANALS, «El ateísmo como soporte ideológico de la democracia», en *Verbo*, núm. 217-218 (1983), pág. 893.

dispensable y que, como decía Vallet, lo sería también aunque las otras plazas y posiciones no se abandonaran. (Abandono que —hacía constar y me complace recordar— jamás hemos preconizado, sino muy al contrario, en contra de él —con todo respeto hacia este aspecto de la estrategia que no compartimos— luchamos esgrimiendo todas las razones que podemos aducir, y con la escasez de medios que padecemos, para la difusión de nuestro pensamiento).

Pero en la valoración de conjunto no puedo usar sino de los grises oscuros o del negro. Hay una larga cita —que no tiene precio— de Jean Madiran, referida a la resistencia al comunismo, pero que me parece aplicable sin violencia la democracia liberal o al socialismo de rostro humano, en la que resume cuál puede —y debe— ser nuestra actitud.

«Si los hombres de Iglesia —escribe—, en beneficio de una pastoral mundial, estiman que deben negar su apoyo a la defensa de ciertas patrias carnales, no pueden de ninguna manera, no pueden sin abuso, no pueden sin crimen, desviar a los ciudadanos de la defensa del modesto honor de la casa solariega, de la libertad de la ciudad, del interés y aun de la vida de la patria».

«Además, las posibilidades de desaparición o de supervivencia de las fuerzas políticas, de las clases sociales, de los pueblos y de las civilizaciones son constantemente modificadas por la acción de los seglares. Y es su deber y su vocación modificarlas sin creerse aprisionados por el pronóstico especulativo que haya podido hacerse, incluso con toda exactitud, en un momento dado».

«Por ejemplo, se puede, eventualmente, en cierto momento, formular el pronóstico de que el comunismo tiene todas las probabilidades de ganar en un país o en un grupo de países. Ante este pronóstico, los hombres de la Iglesia toman las disposiciones o precauciones apostólicas que creen deben tomar. Quedan a su juicio y son responsables ante Dios».

«Pero si, en función de ese pronóstico, los hombres de Iglesia se dedican además a persuadir al conjunto de los católicos de que deben desolidarizarse de todo anticomunismo temporal, entonces esos hombres de Iglesia aseguran así, positivamente, la

victoria del comunismo, al desmovilizar, dispersar o paralizar la resistencia. Es precisamente cuando el comunismo tiene probabilidades objetivas de ganar en un país, cuando tiene la máxima importancia combatir esas probabilidades, y derribar ese pronóstico fundado especulativamene, y hacer la historia en lugar de padecerla» (57).

Son muchos los comentarios que sugieren tan lúcidas palabras. Y cuyo seguimiento se sale del marco de estas páginas. Desde luego que la *Ostpolitik* vaticana o el pacto Roma-Moscú no van con nosotros. Podrán causarnos perplejidad o dolor, pero no deben inducirnos a error. Desde luego que las Conferencias Episcopales enfeudadas en el demoliberalismo o complacientes con el socialismo, no van con nosotros. Podrán ser fuente inagotable de disgustos, pero no debilitarán nuestra firmeza. Ni nos alejarán de la fe, conduciéndonos a un anticlericalismo de derechas como el que se alimenta desde sectores desenfocados.

Es *posible* que no *podamos* pedir a la Iglesia otra cosa. Pero es *seguro* que no *debemos* contentarnos con eso. La frase de Madiran abre caminos. E invita a vivir toda la vida en cristiano. A dar un juicio cristiano sobre cada idea, sobre cada acto, sobre cada acontecimiento. Cosa que aunque la Iglesia universal manifiestamente no hace —porque no puede hacerlo—, nos invita a hacerlo constantemente, pero eso sí, a nuestro riesgo y ventura, mientras que muchos sistemas ideológicos al acecho querrían persuadirnos, por el contrario, de que no lo hagamos, de que renunciemos a hacerlo católicamente (58).

IV. La teología política del reino de Cristo

Los Evangelios, ciertamente, contienen un mensaje social —el mensaje del amor filial hacia el Padre, del amor fraterno hacia los hermanos—, pero Cristo no vino a reformar la socie-

(57) Jean Madiran, «Notre désaccord sur l'Agérie et la marche du monde», en *Itinéraires*, núm. 67 (1962), pág. 203.

(58) Cfr. Jean Madiran, *Críticas a la Ciudad Católica*, cit., pág. 140.

dad temporal sino a restaurar el reino de Dios en las almas. Si bien la fundación de la Iglesia con vistas a la predicación y extensión del Reino, y su inserción en la *civitas* humana, hace aparecer el mensaje cristiano a la vez personal y social, místico y visible.

Las energías del Evangelio, en y por la Iglesia, pueden ejercer una influencia sobre la sociedad humana. Y habida cuenta de la necesaria armonía de la naturaleza con la gracia, esa acción social no deberá llevar a amalgamar las realidades cristianas con la liberación temporal de resonancias socialistas, sino fortificarlas sobre el sillar de la ley natural. Por eso Pío XII pudo decir: «Rechazamos el comunismo como *sistema social,* en virtud de la doctrina cristiana y Nos debemos afirmar, en particular, los fundamentos del derecho natural» (59).

El rechazo que merecen las *teologías políticas* de nuestro siglo no debe llevarnos a concluir en la imposibilidad de comunicación entre las realidades divinas y humanas, sino que ha de movernos a explayar la teología política católica, la del Reino social de Nuestro Señor Jesucristo tal y como aparece en la encíclica *Quas primas.*

Porque ciertamente todo es fe. Fe en el Hombre. En la Ciencia. En la Evolución. En la Democracia. O fe en Dios: en Nuestro Señor Jesucristo, hecho hombre «por nosotros los hombres y por nuestra salvación». Y fe en una salvación que restaure las potencias humanas caídas, que restañe el conflicto abierto entre el espíritu y la vida. Ese es el último sentido de la democracia moderna y, en general, de las *religiones seculares:* ser una soteriología, pero no trascendente como la cristiana, sino inmanente; constituir, en la frase de André Malraux (60), una comunión sin trascendencia.

De igual modo, toda sociedad tiene una *ortodoxia pública,* según la locución acuñada por los profesores norteamericanos Wilmoore Kendall y Frederick Wilhelmsen y que ha prolongado

(59) Pío XII, Mensaje de Navidad de 1955.

(60) Cfr. MIGUEL AYUSO, «El totalitarismo democrático», en *Verbo,* núm. 219-220 (1983), págs. 1.174-1.178.

en nuestra patria el profesor Rafael Gambra como resumen de muchas de sus reflexiones.

La sociedad no se sostiene sobre la mera *coexistencia* ni puede ser un ideal la *open society,* indiscriminadamente abierta, de Karl Popper. La ciudad descansa sobre un entramado de virtudes y valores comunitariamente aceptados y cordialmente vividos. En el lenguaje sociológico de Ferdinand Tönnies diremos que es una *gemeinschaft;* el profesor Leo Struss lo llamará *régime;* T. S. Eliot podrá aplicarle el término de *culture;* generalmente se dirá *way of life;* y si retrocediéramos a los griegos lo descubriríamos en *politeia.* En todos los casos la referencia es unánime (61).

Es ese *cosmion* —en la terminología de Eric Voegelin— iluminado desde dentro con la significación que le dan los seres humanos. Es ese conjunto de convicciones sobre el significado último de la existencia, especialmente de la existencia política, lo que unifica a una sociedad, lo que hace factible que sus miembros se hablen entre sí, lo que sanciona y confiere el peso de lo sagrado a juramentos y contratos, a deberes y derechos, tanto públicos como privados, lo que reviste a una sociedad de un significado común, haciéndola así un centro de inteligibilidad, venerando ciertas verdades consideradas por la ciudadanía como valores absolutos (62).

Por eso, todos los Estados son confesionales, pues en último término articulan una determinada ortodoxia pública. Unos lo son de una confesionalidad religiosa, fundados en el valor social-dogmático del principio religioso. Otros —el Estado pretendidamente neutro, ajeno a la ideocracia, ponderado por Raymond Aron, no puede existir— de una confesionalidad postiza, ya libe-

(61) Cfr. WILMOORE KENDALL-FREDERICK WILHELMSEN, *Ciciero and the politics of the public orthodoxy,* Universidad de Navarra, Pamplona, 1965, pág. 7. También en el libro de FREDERICK WILHELMSEN, *Christianity and political philosophy,* University of Georgia Press, Athens, 1978.

(62) Cfr. FREDERICK WIEHELMSEN, *La ortodoxia pública y los poderes de la irracionalidad,* Rialp, Madrid, 1965, pág. 11. O, en inglés, en el libro citado en la nota anterior, *Christianity and political philosophy.* Cfr. también ERIC VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política,* cit., pág. 47.

ral o marxista, que trata de imponerse a la realidad social. Si no, resultaría inexplicable que en Europa siga siendo un *slogan* operativo el de «avanzar la democratización», ¡cuando la democracia lleva asentada sobre ese suelo político dos siglos! Algo parecido a esa «consolidación de la democracia» que, tantas veces anunciada como desmentida, no acaba de cuajar en el solar hispano. O a esa *transición* que nunca concluye...

Y es que —ha señalado Jean Madiran (63)— hay en la sociedad autoridades que son naturales, fundadas sobre el profundo orden de las cosas, y que, por lo mismo, tienden a renacer sin cesar. La democracia, sin embargo, y por designio fundacional, se aplica a sustituirlas sin descanso. Es la hiedra que se sobrepone a la encina y que, a veces, parece ahogarla. Es el *pluralismo,* que no termina de dar muerte a la *pluralidad.* El *liberalismo,* que no consigue borrar la faz de la *libertad.* La *ideología,* que no es capaz de suprimir totalmente la *realidad.* Sin embargo, siempre despunta por debajo del follaje asfixiante la verdadera entraña católica, la noble y vieja encina de España, tan elogiada por Juan Pablo II en su estancia entre nosotros.

Si el Reinado social de Cristo es la expresión de la ortodoxia pública de la sociedad cristiana, de la teología política católica, no es una mera formulación *teórico-teológica sino un principio* de grandísimas repercusiones práctico-políticas. Lisa y llanamente, este principio de la soberanía social de Cristo significa la radical negación de la soberanía nacional, el rechazo de toda pretensión de poder político absoluto, sea autocrático, sea democrático, pues la forma de concretarse la voluntad no interesa a este respecto.

Recientemente, sin embargo, parece observarse una tendencia contraria a la opción de confesionalidad del Estado —que es una de las primeras consecuencias del Reino social de Cristo— y, paralelamente, una nueva visión de la enseñanza social que

(63) Cfr. JEAN MADIRAN, «Le redressement politique de l'Occident», en *Itinéraires,* núm. 267 (1982), págs. 13-14.

gira sobre la «reivindicación de los *Derechos del Hombre*» (64) y el sostenimiento de la democracia.

En cuanto a lo primero, si han podido surgir dudas sobre la licitud de la opción por la confesionalidad, se debe a que algunas declaraciones pontificias sobre el derecho natural han tendido a plantear la defensa de los cristianos desde el principio de la libertad de opción religiosa, aunque siempre —a veces expresado incorrectamente— con la restricción de la obligación moral, en conciencia, de adherirse a la religión verdadera, la católica, cuando ésta es conocida. Pero estas declaraciones pontificias de la libertad religiosa, que son explicitaciones del derecho natural, no deben considerarse como preceptos positivos —de la llamada potestad de jurisdicción— para orientar la acción política de los fieles. No excluyen, por lo tanto —y como puede apreciarse sigo casi con sus mismas palabras la argumentación de Alvaro d'Ors (65)—, que, cuando la prudencia lo considere posible, y sin conculcar la libertad esencial de las conciencias ajenas, el cristiano opte por la confesionalidad del Estado para poder salvar su libertad política y evitar la necesidad del partido cristiano único. Porque —escribe agudamente— solo la confesionalidad de la comunidad política hace innecesario el partido confesional, pues éste tiene que aparecer tan pronto los principios esenciales de la Iglesia no son políticamente intangibles

(64) Escrito así en cursiva y con mayúsculas para poner en evidencia que la referencia se hace a los títulos oficiales de las dos Declaraciones, las de 1789 y 1948. Así ocurre, por ejemplo, en el parágrafo 8 de la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre *Libertad cristiana y liberación*. Más adelante, en el parágrafo 19, la Instrucción nota, no obstante, que «el profundo movimiento moderno de liberación», que en general defiende, «ha sido contaminado por gravísimos errores», por lo que «resulta ambiguo». ¿Solo ambiguo? Ciertamente para un juicio en extremo indulgente y que me resisto a compartir.

Me he ocupado de la cuestión en mi comunicación a las V Jornadas Chilenas de Derecho natural (1987), «Un aspecto de la relación deber-derecho. Consecuencias psicológicas y políticas de su inversión».

(65) Cfr. ALVARO D'ORS, «Teología política: una revisión del problema», en *Revista de Estudios Políticos* de 1976 y en *Sistema de las Ciencias*, IV, Universidad de Navarra, Pamplona, 1977, págs. 120-121.

y requieren para su defensa una acción congruente y supletiva de los mismos fieles. A no ser que —añadido por mi cuenta—, y es nuestro trágico caso, los pastores se encuentren cómodamente instalados en el *establishment* laicista y encarezcan el apoyo de su grey a cualquier opción en liza, con los solos límites de unas edulcoradas admoniciones.

En lo que respecta a la insistencia en los propios derechos, muestra un preocupante deslizamiento hacia el espíritu de revuelta y una visión de la existencia social del hombre más cercana a la revolucionaria del acreedor insatisfecho que a la agradecida y piadosa del deudor eternamente insolvente. Madiran lo ha percibido en el tono que informa la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación,* y su posible exageración no disminuye la veracidad de la observación (66). En el fondo, la novedad característica y la intención esencial de esas declaraciones de derechos reside en la proclamación de un novísimo derecho: el derecho de no someterse a autoridad alguna que no emane explícitamente de la voluntad del pueblo expresada a través del sufragio universal. Esto es lo que la *nueva* Iglesia, presa de un ingenuo y destructor democratismo, no acierta a columbrar.

Pero la consecuencia más grave es la desvalorización práctica de la verdadera doctrina sobre el origen del poder y el recto orden de la vida social. Que, aunque *de jure* no ha variado, yace víctima del vendaval de ideas y actuaciones opuestas que campea libre de trabas y aun de no su recordatorio (67).

---

(66) JEAN MADIRAN, «Une nouvelle dynastie», en *Itinéraires,* núm. 304 (1986).

(67) La Instrucción sobre *Libertad cristiana y liberación,* por poner un ejemplo cercano y suficientemente ilustrativo, a pesar de usar la terminología tradicional —bien común, ley natural, subsidiariedad— de la doctrina social, quiebra la costumbre de la Santa Sede anterior a 1958 de presentar la doctrina social de la Iglesia como la lógica consecuencia de la aplicación de los principios constantes de la teología moral a la vida en sociedad y, por tanto, de referir tan exhaustivamente como era posible todos los documentos de los predecesores que tuvieran relevancia para su materia. Así, en las 145 notas de la Instrucción, tan solo encontramos cuatro menciones de textos anteriores a Juan XXIII, todas ellas de Pío XI.

No son nuestros días los más propicios para que la doctrina política de la Iglesia sea acogida. Ni sus propagadores encuentran facilidades en la actitud que de consuno adoptan los estamentos civil y eclesiástico. Hemos llegado al tiempo en que escoger fundar la sociedad en la voluntad de Dios o bien elegir fundarla en la voluntad del hombre es una mera opción: opción política, opción libre, opción discutible. Y opción «sospechosa» la primera. Toda la lucha Revolución-Contrarrevolución ha quedado reducida a una simple cuestión de gustos, de preferencias. Eso sí, unas coherentes con el «movimiento de la historia» y otras esencialmente «reaccionarias». Sin embargo, no es posible lavarse las manos indefinidamente. Se acerca el momento en que el moderno pensamiento social y político tendrá que enfrentarse, cara a cara, con Cristo, Nuestro Señor, para preguntarle: ¿Eres Tú Rey?

Y entonces entenderá que Jesucristo no es facultativo.

León XIII, San Pío X o Pío XII nunca han existido o, al menos, no parecen haber tenido relevancia en cuestiones de doctrina social.