

LA LIBERTAD RELIGIOSA DESPUES DEL CONCILIO VATICANO II

Estudio psicológico

por A. ROLDAN

Es muy cómodo escribir hoy sobre la libertad religiosa después del Concilio, y después de tanto como se ha dicho sobre el tema ¹. Por eso merecen nuestro mayor respeto todos los francotiradores preconciarios que se lanzaron a la arena; no sólo los que acertaron con visión certera sobre cuestiones nada claras, sino los mismos que hoy sabemos se equivocaron. ¡Todos aportaron algo —de un modo o de otro— a lo que hoy poseemos!

De las tres vertientes principales que tiene este problema (teológico-moral, jurídico-política y psicológica) nos fijaremos *preferentemente* en la tercera. Intentaremos declarar, en primer término, la naturaleza de la libertad religiosa y sus limitaciones; y, en segundo lugar, expondremos los enfoques psicológicos, o actitudes, que se han ido dando frente al problema en el correr de los tiempos, notando los «Principios» que se han usado para conceder, o negar, el derecho a la libertad religiosa. Si nos atrevemos a tocar una vez más el tema es porque, a pesar del enorme volumen de lo escrito, creemos que no se ha logrado la plena claridad en todos sus puntos.

I. NATURALEZA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Antes de hablar de los enfoques que se han dado al problema de la libertad religiosa precisemos la naturaleza de ésta con la mayor exactitud posible. Y comencemos definiendo lo que entendemos por este término.

1. Ver los 221 títulos (entre libros y artículos) recogidos por V. RODRIGUEZ, O. P., *Estudio histórico-doctrinal de la Declaración sobre libertad religiosa del C. Vaticano II*. «La Ciencia Tomista», 93 (1966) 331-339.

1. DEFINICION.

Según la mayoría de los autores: «Libertad religiosa es el derecho de la persona humana al libre ejercicio de la religión, conforme al dictamen de la propia conciencia» ². Aclaremos sólo dos expresiones.

a) *Libertad religiosa*. — Preferimos este término al de *Libertad de conciencia*. Ambas expresiones pueden decir lo mismo, y de hecho —nos aseguran los juristas— se emplean como sinónimas en las Constituciones modernas. Con todo, a veces se alude con la segunda expresión a la libertad interna del acto de fe. Para evitar, pues, esta ambigüedad ³, hablaremos siempre de «libertad religiosa», ya que «libertad de conciencia» suena más verbalmente a una inmunidad de necesidad que afecta a la conciencia misma.

b) *Derecho de la persona humana*. — Se trata de un «derecho natural» y a la vez «civil», o «político-civil», que ha sido reconocido por las Constituciones democráticas y por la ONU. Con todo, es derecho «natural» única y exclusivamente en cuanto dice inmunidad de coerción, no en cuanto afirma el derecho de profesar y propagar el error ⁴.

2. NATURALEZA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA.

Declaremos brevemente algunos elementos que precisan su esencia: su impostación en el cuadro general de las libertades y derechos del hombre; el sujeto y objeto de este derecho; y, en fin, los límites y la finalidad del mismo.

2. Se ha formulado esta noción de diversos modos. He aquí algunos:

— LEON XIII en *Libertas Praestantissimum* (20-VI-1888) dice que la libertad religiosa es el derecho del hombre «a cumplir la voluntad de Dios y sus mandamientos sin impedimentos alguno, según el dictamen de la propia conciencia». AAS, 20 (1887-1888) 608.

— «Es el derecho y el deber de toda persona humana a seguir, sin coacción externa alguna, el dictamen de su propia conciencia».

— «Es el derecho civil de ejercer libremente la religión en la sociedad, conforme a los dictados de la conciencia personal».

— La libertad religiosa consiste en «la posibilidad jurídica y política de profesar externamente cualquier fe, que el sujeto considere verdadera, sin sufrir molestias y restricciones en la vida cívica». Esta última, tomada como definición, sería menos exacta que las anteriores. Derecho y libertad moral coinciden en que ambos son un «poder moral»; pero difieren en que mientras el derecho se opone a «obligación», y apela a un «título jurídico», la libertad moral apela más bien a un «hecho» y no se opone del mismo modo a obligación.

3. Desde Pio XI se evita esta ambigüedad, en algunos documentos pontificios, hablando no de «libertad de conciencia», sino de «libertad de las conciencias», cuando se alude a este derecho civil a la libertad de coacción en materia religiosa.

4. Ver la evolución de este concepto en el Concilio Vaticano II. Victorino Rodríguez, o. c., pp. 290-293.

A) *Impostación de la libertad religiosa en el conjunto de las libertades y derechos del hombre.*

Un breve careo de la libertad religiosa con los demás géneros de libertad de que goza el hombre, y con los demás derechos del mismo, servirá para ubicarla con toda precisión.

a) *Distintos géneros de libertad.*

1) *La libertad religiosa «como libertad moral».* — Como libertad «moral» que es, se opone ante todo a la «física» (o «psicológica»). Dentro ya del plano de la libertad moral, es una libertad de coacción, no de indiferencia. Notemos que la división clásica de la libertad en «libertad de indiferencia» y «libertad de coacción», y la subdivisión de ésta última en «libertad de coacción física» y «libertad de coacción psicológica», se verifica tanto en el orden físico como en el moral. Ahora bien, la libertad religiosa es sólo «de coacción» en el orden religioso; y excluye toda coacción (tanto la física como la psicológica y la legal). Esto quiere decir que las potencias o actividades humanas que deben quedar libres de coacción son las externas de ejecución (coacción física) y el juicio indiferente (coacción psicología y legal).

También excluye la libertad religiosa la coacción que puede ejercerse en el orden *consciente* (en determinadas condiciones); nada decimos de la inevitable coacción psicológica que *subconscientemente* ejerce la educación de la infancia y la convivencia normal con los conciudadanos dentro de una ordenación religiosa determinada ⁵. En segundo lugar, la libertad religiosa excluye también la *fuerte* coacción que se ejerce de un *modo inhumano*, y por lo mismo inadmisibles, como es el violento o mediando el engaño, etc.; pero no la coacción *normal* que ejerce el ambiente en una coexistencia pacífica con los conciudadanos, ni la *fuerte* coacción que se use *de modo humano*, como sería la manera altamente sugestiva de proponer una doctrina religiosa, o el poder de arrastre de una conducta ejemplar.

2) *La libertad religiosa como libertad moral «del orden religioso».* — La libertad religiosa se opone —dentro mismo del campo de las libertades morales— a todas las demás que no son del orden político-social-religioso. Tales son la libertad económica, científica o histórica, moral, etc. En estas

5. Al hablar de las limitaciones de la libertad religiosa volveremos sobre este punto importante. Ahora notamos sólo que este género de coacción puede coexistir con la auténtica libertad religiosa; o, dicho de otro modo, el objeto de la libertad religiosa jurídicamente no se extiende de suyo al orden inconsciente.

hay libertad de coacción *legal* (la que se da en la zona no-legislada del orden económico; no en la «legislada»), o de coacción *mental* (como la del sector de las hipótesis científicas o históricas; no la del sector «cierto» de las verdades adquiridas), o de coacción *moral* (como la de la zona no-preceptuada del orden ético; no en la «preceptuada»). Más aún, dentro del mismo campo religioso, la coacción tiene dos vertientes, de las que nos referimos aquí exclusivamente a la que mira a los demás hombres y a los poderes públicos, no a la que se refiere a Dios. Aquella (libertad de coacción) es para salvar ésta (libertad de indiferencia); es decir, que la inmunidad de coacción es para salvaguardar la fidelidad a la voz de Dios, y preservar la adhesión interna del acto de fe de toda presión no digna del hombre. Dicho de otro modo, en el mismo acto religioso, coexiste la *obligación moral* para con Dios (y por lo mismo sin libertad de indiferencia en el plano religioso-moral) y la *libertad* religiosa (de coacción) respecto de los hombres y del Estado.

b) *Derechos del hombre.*

La libertad religiosa es además uno de los derechos de la persona humana. Si estructuramos sistemáticamente los derechos del hombre que fueron adoptados solemnemente por la Asamblea General de las Naciones Unidas (10-XII-1948) ⁶, veremos que la libertad religiosa se ubica dentro

6. *Déclaration universelle des droits de l'homme*, 1949 (la agrupación sistemática que damos a continuación es nuestra).

DERECHOS Y OBLIGACIONES DE LA PERSONA HUMANA

I. DERECHO:

- 1.° A la *vida*, y a la *seguridad de su persona* (A. 3).
- 2.° A ser *sujeto de derechos*, y al reconocimiento de su personalidad jurídica en *todas partes* (A. 6):
 - 1) A la *igualdad de estos derechos* ante la ley sin discriminación de ningún género (de raza, color, sexo, lengua, religión, opinión política, origen nacional o social, fortuna, nacimiento o cualquiera otra situación) (A. 1 y 2).
 - 2) A una *protección igual* y efectiva de esos derechos (A. 7 y 8).
- 3.° A *todo lo que exige la dignidad humana en su plenitud*. Esto implica el derecho:
 - 1) A la *libertad* (A. 3):
 - A) Mirando principalmente al cuerpo:
 - a) a la libertad personal = *Libre de esclavitud o servidumbre* (A. 4).
 - b) a la libertad de movimiento:
 - poder circular libremente y vivir donde quiera (dentro o fuera del propio país) (A. 13).
 - no ser detenido, encarcelado, exilado arbitrariamente (A. 9).
 - B) Mirando principalmente al espíritu:
 - a) libertad de *pensamiento*, de *conciencia* y de *religión* (A. 18). Esto último implica:
 - libertad de cambiar de religión o de convicción.
 - libertad de manifestar su religión o convicción;

del derecho general a la libertad, junto con los de la libertad de pensamiento y de conciencia, aunque estos últimos son pura libertad física en el orden religioso, no derechos (o libertades morales). En este conjunto no tiene este derecho relieve especial. Si en algo se destaca entre todos es por haber sido —junto con la libertad de conciencia, el derecho a la vida, y la inmunidad de toda esclavitud y servidumbre— el primero que desde el comienzo fue proclamado por el cristianismo. En realidad todos los derechos del hombre forman un bloque monolítico. Quien examine su conjunto, verá que cons-

-
- * solo o en común.
 - * en privado o en público.
 - * por medio de la enseñanza.
 - * por la práctica del culto y cumplimiento de ritos.
- b) libertad de *opinión* y de *expresión* (A. 19). Esto implica:
 - no ser inquietado por sus opiniones.
 - buscar, recibir y difundir las ideas por cualquier medio de expresión.
 - c) libertad de *reunión* y de *asociación pacífica* (A. 20).
 - d) libertad de *voto* (activo y pasivo) en elecciones honestas (A. 21).
- 2) A la *buena reputación*, y a no ser objeto de atentado a la propia honra y fama (A. 12).
 - 3) A *casarse* y fundar familia (A. 16).
 - 4) A la *propiedad* (A. 17).
 - 5) Al *trabajo*:
 - a) a la *elección del trabajo* en condiciones justas (A. 23, 1).
 - b) al *salario justo* (A. 23, 2) *familiar* (A. 23, 3).
 - c) a la *sindicación libre* (A. 23, 4).
 - 6) Al *descanso* (especialmente a una limitación razonable de la duración del trabajo), esparcimiento y vacaciones pagadas periódicas (A. 24).
 - 7) A la *educación*:
 - a) educación elemental gratuita (A. 26, 1), y una educación elegida por prioridad por los padres (A. 26, 3).
 - b) una educación que atienda al pleno desarrollo de la personalidad humana (A. 26, 2).
 - c) acceso a estudios superiores, en función del mérito personal (A. 26, 1).
 - 8) A tomar parte en la *vida cultural* de la comunidad, gozar de las *artes*, y participar de los *beneficios del progreso científico* (A. 27).
 - 9) A un *nivel de vida tal* que asegure (A. 25, 1):
 - a) la salud.
 - b) el bienestar personal y de la familia (especialmente en la alimentación, vestido, habitación, cuidados médicos, servicios sociales necesarios, seguridad social ante el paro, enfermedad, invalidez, viudez). La maternidad e infancia tienen derecho a ayuda y asistencia especial (A. 25, 2).
 - 10) A *no sufrir ingerencias arbitrarias* en su vida privada, domicilio, correspondencia (A. 12).
 - 11) A tener una *nacionalidad* (A. 15). El individuo no puede ser privado de ella arbitrariamente; pero él puede cambiarla.
 - 12) Al *asilo* en caso de persecución (A. 14).
 - 13) (Ante la justicia):
 - a) a ser juzgado públicamente por tribunal imparcial e independiente (A. 10).
 - b) a ser tenido por inocente hasta que se pruebe legal y públicamente la culpabilidad (A. 11, 1).
 - c) a no ser condenado injustamente (A. 11, 2).
 - d) a tener trato humano aun en el castigo (sin torturas, crueldades o trato degradante) (A. 5).
 - 14) A que en el plano social e internacional reine un orden tal, que sus derechos y libertades tengan pleno efecto (A. 28).

tituyen una unidad indisgregable, en la que no puede negarse uno y seguir afirmando los demás, ya que la razón para admitirlos a todos es idéntica: las exigencias de la dignidad humana. Desde el punto de vista psicológico se diría que los derechos del hombre satisfacen a la capacidad de sus potencias superiores, sobre todo, que están abiertas al infinito. De ahí el derecho a la verdad (objeto del entendimiento), al bien (objeto de la voluntad), y a la felicidad (objeto de la afectividad).

Después de las precisiones hechas, queda suficientemente clara la impostación de la libertad religiosa. Se trata de una libertad «civil» o «político-social» en materia religiosa ⁷. No es, pues —repetámoslo— un derecho de libertad de cara a Dios —verticalmente—, sino de cara a los hombres —horizontalmente—.

B) *Sujeto y objeto de la libertad religiosa.*

a) *Sujeto.*

El sujeto primario es la persona humana, pero el «completo» es la persona, la familia y la comunidad religiosa. Es claro que el sujeto propio —y en cierto modo único— de todo derecho no puede ser otro que la persona, pero debe entenderse ésta en su sentido pleno, y, como en el orden religioso, la familia y la comunidad religiosa son una ampliación o expansión jurídica del individuo, también son éstas sujeto de derechos. La familia —es decir, los padres en cuanto constituyendo la sociedad familiar— tienen derecho a la educación religiosa de sus hijos según sus propias convicciones; y, por cierto, con todo lo que esto importa, como —por ejemplo— no ser gravados por el Estado por razón de esa libertad de elección de que gozan. Igualmente las comunidades religiosas —es decir, los individuos cuando se agrupan en comunidad de intereses religiosos— gozan del derecho de inmunidad para regirse por sus propias normas. Más en concreto, tienen el derecho a honrar a Dios con culto público, a ayudar a sus miembros en el ejercicio de la vida religiosa (instruyéndoles en la doctrina y facilitándoles to-

II. LIMITACIONES de estos derechos:

1.º Únicamente pueden ser limitados:

1) Por los derechos y libertades de los otros ciudadanos.

2) Por las justas exigencias del bien común; es decir: la moral, el orden público y el bienestar general (A. 29, 2).

2.º Junto a estos derechos, el sujeto tiene sus *deberes* u obligaciones con la comunidad en la que únicamente es posible el desarrollo de su personalidad (A. 29, 1).

Estos mismos derechos sustancialmente han sido promulgados por Juan XXIII en la *Pacem in terris* (ed. BAC, nn. 9-27).

7. Como esta libertad pertenece al orden político civil, algún autor la llama: *Libertad religioso-política*. Ver J. SETIEN, *Iglesia y Libertades políticas*, Madrid 1964, p. 248.

do lo que les ayude para el cumplimiento de sus obligaciones), y en fin a promover instituciones ordenadas a que sus miembros puedan reglar su propia vida conforme a sus principios ⁸.

b) *Objeto.*

En cuanto al objeto de la libertad religiosa es el poder observar dignamente —conforme al dictamen de la propia conciencia— *todos* los deberes para con Dios. *Presupone*, pues, la libertad de conciencia, es decir, la libertad física de opinión en materia religiosa (que es «libertad física de indiferencia» respecto del propio destino personal); y *consiste formalmente* en poder ejercer la religión externamente sin coacción alguna, como lo exige la dignidad humana. Tiene, pues, este derecho dos aspectos: uno *positivo* consistente en el libre ejercicio de la religión, conforme a la propia conciencia, dentro de la sociedad civil; y otro *negativo*, que consiste en la inmunidad de toda coacción en las relaciones personales del individuo con Dios. Este derecho comprende, entre otras cosas, la *libertad de cultos* —es decir, el derecho a cumplir los ritos de la propia religión tanto en privado como en público, tanto individual como socialmente— y el *derecho a propagar* lo que se cree ser la religión verdadera.

El ámbito, pues, de la libertad religiosa abarca estos seis aspectos (separados analíticamente) ⁹. Derecho a:

- Profesar una religión.
- Ofrecer un culto conforme a ella.
- Hacerlo de modo externo:
 - * tanto privada, como públicamente.
 - * tanto individual, como colectivamente.
- Propagar la religión que se cree verdadera.

Esta amplitud del objeto viene exigida por la naturaleza del hombre, que ni es un puro espíritu (sino que tiene un componente somático, y una estructura anímica esencialmente sensorial), ni sólo un individuo (sino un ser social, destinado a vivir con otros y a realizar su destino comunitariamente) ¹⁰.

8. *Declaración sobre la libertad religiosa*. Concilio Vaticano II (ed. BAC, nn. 4, 5).

9. La *Pacem in terris* se expresa así: «In hominis iuribus hoc quoque numerandum est, ut Deum ad rectam conscientiae suae normam, venerari possit, et religionem privatim publice profiteri» AAS, 55 (1963) 260 (ed. BAC., n. 14). Enumera, pues, formalmente los cuatro primeros derechos que consignamos en el texto. Nótese que el quinto es una explicitación de lo que está incluido en el cuarto, y el sexto es una consecuencia de la naturaleza de la religión, que si no es esencialmente y *per se* expansiva y proselitista, sí lo es *de hecho* en todas las religiones conocidas.

10. Prescindimos aquí —por no alargarnos— del ámbito que importa el derecho a la libertad religiosa en la familia y las comunidades religiosas. Los peritos tratan de ello.

C) *Limitaciones de la libertad religiosa.*

Es obvio que el derecho que supone la libertad religiosa no puede ser ilimitado. Las restricciones proceden tanto del orden intrínseco a la naturaleza humana —más en concreto, de la ley natural— como del extrínseco —del ambiente—. Dos palabras sobre cada uno de ellos.

a) *Ley natural.*

Las restricciones pueden venir aquí de parte del «bien común» y de los derechos de los conciudadanos. Es ciertamente peligroso admitir que el bien común —concepto algo vago, que se ha prestado a abusos y oscuridades— pueda limitar el derecho a la libertad religiosa personal, pero es una verdad y hay que reconocerla ¹¹. Antiguamente se apeló, por ejemplo, al bien común para impedir violentamente la difusión del error, y hoy solemos decir que se hizo de modo abusivo; pero el fijar lo que se entiende exactamente por este término en concreto es labor que todavía no han perfilado del todo los juristas. Hoy, en que la sociedad tiende a unidades (económico-políticas, etc....) cada día mayores, coinciden los autores en que el bien común no es sólo el nacional (como en la práctica se entendía hasta ahora) sino también el mundial; no el de la Iglesia de una nación, sino el de la Iglesia universal ¹². La noción de «bien común» comprende el «orden público» y además el bien integral de los individuos de la sociedad, en el que destaca la «íntegra libertad» de los mismos. Por «orden público» se quiere significar todo lo que afecta a la existencia misma de la sociedad (como la coordinación de los derechos de todos, la paz pública y la moralidad pública) ¹³; pero el bien común abarca mucho más (aunque de mo-

11. El Concilio Vaticano II admite esta limitación sobre la libertad religiosa, aunque añade que «la libertad debe reconocerse en grado sumo al hombre, y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida en que lo sea...» (ed. BAC, n. 7). Para evitar ambigüedades, y que con la noción de «bien común» formemos un ente abstracto, en beneficio de cual hayan de sacrificarse los individuos, la *Declaración* no dice escuetamente el «bien común», sino el «bien común de todos». En el mismo sentido había dicho Juan XXIII en la *Pacem in terris*: «En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana» (ed. BAC, n. 60).

12. Con este solo criterio, cosas que antes se juzgaban objeto del bien común, hoy no se juzgan del mismo modo. Concretamente en España muchos han temido, y temen, por la *unidad católica* —que es un bien común incomparable para nuestra nación— en el momento en que se establezca un régimen de libertad religiosa. Pero —en absoluto— una visión ecuménica del caso español podría hacer que pensásemos también en el bien común de la Iglesia universal. Sólo la autoridad suprema de la Iglesia puede decidir cuestión tan delicada.

13. Ver la evolución de este concepto en el Concilio Vaticano II. Victorino Rodríguez, o. c., pp. 302-305.

mento los límites de este sector nos los deben aclarar todavía más los peritos).

El respeto a la libertad religiosa ajena puede también limitar la propia. Aquí entramos de nuevo en zona oscura y peligrosa, pues los casos concretos pueden prestarse a intervenciones abusivas del Estado. En principio, por ejemplo, no habría inconveniente en admitir que el escándalo que determinados ritos puedan suscitar en los fieles de otras confesiones, puede ser motivo suficiente para que sean prohibidos por la autoridad; pero es fácil imaginar el abuso en concreto, convirtiendo en escándalo justificado, el farisáico o «pusillorum». Un caso extremo y claro —de otro orden— sería el que plantean las religiones que admiten como rito expiatorio el sacrificio de vidas humanas; lo que debe impedir el Estado tanto para salvaguardar los derechos inalienables del individuo a la vida, si no hay *expresa* declaración de Dios, como por razones del bien común.

b) *Ambiente.*

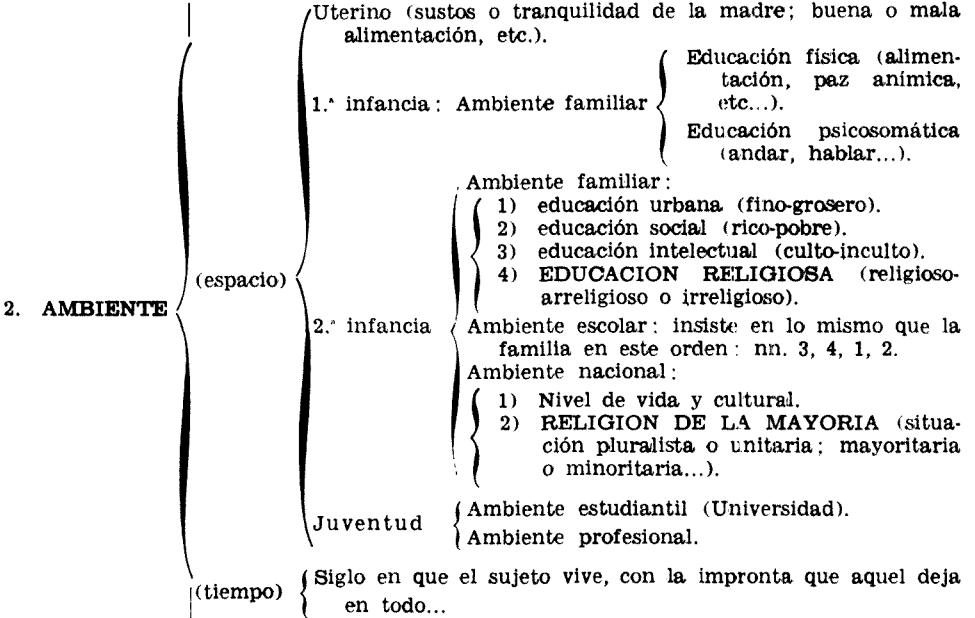
Pero la principal fuente de restricciones del derecho a la libertad religiosa viene de parte del ambiente. Es esta una coacción psicológica *inevitable* en el orden religioso, y que por lo mismo no suprime la libertad religiosa, aunque sí la condiciona notablemente. Expliquemos esto por su enorme importancia, y por haber sido desatendido por los autores.

La coacción psicológica que ejerce el ambiente religioso es una parte solamente de la coacción psicológica general a que está sometido el hombre en la sociedad; la cual si bien no quita la libertad en el orden físico ni en el moral; muestra ostensiblemente sus enormes limitaciones. Ponemos un esquema de los condicionamientos a que somete el ambiente general al acto humano presionándole fuertemente hacia uno de los extremos de la posible elección. En la explicación del cuadro siguiente nos ocuparemos casi exclusivamente ¹⁴ de los condicionamientos del acto humano *en materia religiosa.*

14. No desarrollamos el esquema íntegramente, parte por no alargarnos, y parte también porque basta su sola lectura para comprenderlo.

CONDICIONAMIENTOS DEL ACTO HUMANO, EN LO QUE SE REFIERE A LA LIBERTAD EXTERNA (de coacción psicológica) Y EN PARTE TAMBIEN DE LA INTERNA (de necesidad)

1. HERENCIA



La dificultad que plantea a la libertad física (y consiguientemente a todas las demás) este esquema, puede subrayarse concretamente en cualquier acto de los más humanos que el hombre realiza, por ejemplo: tomar estado. Una consideración superficial del hecho puede hacer creer, a los no reflexivos, que el hombre se casa libremente «con quien él quiere». Mas en realidad, el campo de elección queda extraordinariamente recortado por las coordenadas espacio-temporales. El hombre primeramente ha de elegir esposa —como es obvio— entre las de su tiempo; más aún, normalmente entre las de su nación, raza, región o aun ciudad (pueblo), y sobre todo entre las de su condición social. Sólo en la estrecha zona que queda después de esas reducciones, puede ejercer su libre elección de la que más le guste, o en general le convenga.

Pero vayamos al terreno religioso y planteemos el problema con toda su crudeza. Veamos la posibilidad de que gozan los hombres de elegir o aceptar la religión verdadera. Tracemos un cuadro de coordenadas cartesianas, en el que las líneas representen al espacio y las columnas al tiempo. En la primera línea coloquemos los cinco continentes, y en la primera columna, los distintos siglos desde el s. xx antes de Cristo hasta el actual. Antes de Jesucristo sólo Asia (Menor) goza del privilegio de la revelación. Las colum-

nas de los demás continentes están vacías (si se exceptúa el paso, como por ósmosis —imperfecto y lleno de errores—, de la revelación judía a otros pueblos paganos). Llega Cristo, y por el insondable misterio de la conducta de los judíos, pasa a Europa el privilegio de la religión verdadera. Pero si la mitad superior del Cuadro que esbozamos es desoladora, la otra mitad inferior, a partir de la venida de Cristo, no lo es menos. En la columna de Europa va creciente, lenta... lentísimamente... el cristianismo. En las demás, el vacío es casi absoluto (fuera de algunas cristiandades del Norte de Africa). Hay que esperar al s. xv para que el Evangelio prenda en América y para que el celo de la Iglesia misionera —vencidas ya las dificultades de comunicación de los primeros siglos—, lleve el mensaje evangélico a los demás continentes de un modo apreciable.

Ahora bien, es claro que para el conocimiento de la revelación cristiana no es lo mismo haber nacido antes de Jesucristo que después; ni en el s. i que en el siglo xx. He ahí la fuerte presión que ejerce sobre el individuo la coordenada temporal. Pero no es menor la del espacio. No es igual, desde el punto de vista de la religión verdadera, nacer en la España del s. xx que en la China comunista actual o en las Islas Hébridias. Ni, dentro de Europa, es lo mismo nacer en las naciones latinas del Mediterráneo que en las anglosajonas. En cada uno de los distintos climas religiosos, el niño recibe una educación religiosa familiar que le empuja eficazmente, en el 99% de los casos, a la religión de los padres, y una educación religiosa escolar que le afianza en la familiar. Los países religiosamente unitarios son los que ejercen menos la libertad de elección religiosa (libertad de indiferencia y de coacción), pues la religión de la mayoría, o de la totalidad (al menos oficial) de los conciudadanos, presiona con fuerza a veces casi incoercible sobre los juicios «indiferentes» en materia religiosa. Sólo las naciones pluralistas se ven favorecidas en esta libre elección.

Estas consideraciones —y otras que pudieran hacerse en derredor de aquellas— sólo producirán turbación en los no habituados a la reflexión, o en los no formados teológicamente. Quien ante el Cuadro que hemos esbozado vea: a) por un lado la proporción de los que profesan hoy la religión verdadera respecto de todas las demás —es decir, algo menos de un sexto del total ¹⁵—; b) por otra, el ritmo relativamente lento de expansión del Catolicismo, y del Cristianismo en general (a pesar del ingente esfuerzo misionero); c) y, sobre todo, el ritmo fatal —si Dios no lo remedia— por el

15. Dando cifras aproximativas, de los 3.300 millones de habitante del globo (en 1966), sólo 1.055 son cristianos, de los cuales sólo 575 son católicos. Hay que tener en cuenta que la curva de aumento de la población, que repercute en la de los adeptos a las distintas religiones, depende de muchos factores ajenos a la religión: natalidad, mortalidad, cultura, emigración, etc.

que dentro de no muchos siglos, creciendo todos los pueblos del globo proporcionalmente, el número de los no cristianos superará al de los cristianos (y mucho más al de los católicos) en una proporción mucho mayor que la actual; sacará la conclusión de la importancia que en el problema de la salvación tiene el factor subjetivo de la fidelidad a la conciencia personal. Sabemos que a Dios no le es indiferente el error religioso, y sabemos que fuera de la Iglesia de Cristo no hay salvación; pero sabemos también que la fidelidad a la propia conciencia puede mover a Dios a suplir del modo que sea lo que falte (*Faciendi quod est in se, Deus non denegat gratiam*). Cómo se coordinan en concreto todos estos datos hay que dejarlo a los teólogos de profesión. Pero la conducta de Dios en este problema es instructiva. Dios quiere ciertamente que los hombres conozcan la verdad y se salven por ella; pero como quiere también respetar la libertad humana, deja que se extienda la Buena Nueva con una lentitud que resulta desesperante para los apóstoles llenos de celo. Cristo dice: «Id y predicad el Evangelio a toda criatura», pero por no querer que se use la violencia ni la coacción «inhumana» en la expansión de su Evangelio, permite que sólo bien mediado el s. xx, pueda anunciar el Papa Pablo VI en la ONU que ese mandato ha tenido por fin su cumplimiento (y aún de modo incompleto). Por eso el cristiano tiene que conjugar hoy (con mayor dificultad que antes) el celo ardoroso de la propagación de la fe y la acción misional, con una recta concepción de la Providencia, que parece complacerse más en una *respuesta libre y generosa* de la conciencia fiel a sus dictados —aunque estos sean equivocados—, que en un homenaje formal de mayor número de hombres, conseguido por medios inhumanamente coactivos.

Insistimos de nuevo en que la coacción que ejerce sobre nosotros la religión de los padres, maestros y conciudadanos —sobre todo en naciones religiosamente unitarias— no es objeto estricto de la libertad religiosa de que hablamos. Esta excluye la presión inhumana (como la de amenazas, engaños, etc...), no esta otra que acabamos de subrayar, y que es propia de un ambiente normal, aunque sea objetivamente mayor que aquella. ¡Pero... es que esta presión no es «inhumana»! Quien quiera librarse de ella no tiene más que refugiarse en el bosque...; pero quien quiera vivir socialmente como hombre, no tiene más remedio que verse envuelto en ese ambiente humana y dignamente coaccionante. Por eso precisamente no tenemos derecho alguno a librarnos de esta coacción psicológica descrita; aunque, si bien esta coacción no suprime la libertad religiosa, es una *limitación* de la misma muy digna de mencionarse y tenerse aquí en cuenta. La única consecuencia válida que se sigue de todo esto es la poca libertad de coacción —respecto de la religión verdadera— de que gozan los paganos... ¡y nosotros mismos en naciones religiosamente mayoritarias! Aquellos por ausencia de contacto con ella y no menos por la fuerte presión de

la religión local (que es la de sus padres y de todos sus conciudadanos); nosotros por la presión —nunca suficientemente agradecida— de la religión católica, que invade todo el ambiente que nos rodea. En el orden religioso no se elige, ni se puede elegir, entre todas las religiones; ni siquiera se elige normalmente entre muchas... En naciones unitarias, en el mejor de los casos, se acepta simplemente de niño la religión que la Providencia nos puso al alcance de la mano. Más tarde el estudio y la reflexión sobre los problemas de la vida personal o social, hacen que esa aceptación sea plenamente racional y libre. El misterio que aquí se encierra no hay por qué empeñarse en desvelarlo, sino dejarlo a Dios-providente, que sabe por qué lo hizo así.

D) *Finalidad de la libertad religiosa.*

Como ya lo hemos indicado, la libertad religiosa se ordena teleológicamente a que el hombre pueda cumplir *con dignidad* sus obligaciones religiosas. El hombre en el orden natural debe realizarse plenamente a sí mismo, es decir, desarrollar toda la potencialidad de sus facultades humanas; y en el orden sobrenatural debe salvarse cumpliendo los preceptos que Dios le impuso (buscar la verdad religiosa y reglar su vida conforme a ella). Ahora bien, si el desarrollo natural del hombre postula, como condición indispensable, la libertad física; el cumplimiento de las obligaciones religioso-morales exige en primer término la libertad física en esos dos órdenes; y, además, para que ésta pueda actuarse de un modo que no desdiga de la persona humana, se requiere la libertad «cívica», exenta de todo género de coacción inhumana.

Una vez precisado el concepto de libertad religiosa, entremos en el tema central del presente estudio.

II. ACTITUDES PSICOLOGICAS ANTE EI TEMA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA. PROGRESO DIALECTICO DE ESTA DOCTRINA

Como sucede en tantas cuestiones, también en ésta, gran parte de su solución depende de la actitud psicológica que se adopte ante ella. Si el enfoque es distinto, los principios que se invoquen y las consecuencias que se saquen también serán diversas. Caso de querer señalar aquí dependencias causales, diríamos que la actitud psicológica que se tome —de rigor e intransigencia o bien de abertura y tolerancia— depende del aspecto jurídico que se mire —fuente del derecho a la libertad religiosa y «Principios» que lo regulan—.

Con el Concilio Vaticano II se verifica una verdadera síntesis de opiniones encontradas sobre el tema. Eran tan distintas y aun, al parecer, opuestas las posiciones sostenidas en la Iglesia sobre la libertad religiosa ¹⁶, que ya a priori podía sospecharse se trataba de aspectos parciales y complementarios —no contradictorios— de un mismo tema. Con todo, debe reconocerse que quien mire algo superficialmente el cambio de actitud que se ha producido en la Iglesia en los últimos lustros, y que ha culminado en la *Declaración conciliar*, puede sentirse turbado, quedándose tal vez con la impresión de que la Iglesia durante siglos ha vivido en un error consciente e importante en materia religiosa, y de que presionada por las circunstancias históricas ha virado a tiempo con gesto oportunista. Sin embargo, una mirada más de cerca y a fondo del problema —como intentaremos subrayarlo ahora— nos dice que no ha habido verdadero cambio sobre un mismo contenido ideológico, sino un progreso doctrinal. Hubo enriquecimiento de datos al correr de los tiempos, y puede decirse que hasta nuestros días no hemos dispuesto con claridad de todos los elementos de juicio. Al conjugarse éstos se ha hecho automáticamente mayor luz, y ésta definitiva. Podemos, pues, hablar hoy de un *proceso dialéctico* (en un sentido amplio hegeliano) en el que se ha desenvuelto una verdad según tres momentos o fases consecutivas. Comenzó la fase de *Tesis* con un planteamiento incompleto, aunque en apariencia universalmente valedero, que ha durado siglos; siguió la de *Antítesis*, que señaló las limitaciones de la posición primera del problema, aunque incurriendo a su vez en alguna extrapolación de dirección contraria; vino, en fin, la fase de *Síntesis* —con la *Declaración conciliar*—, que ha conjugado las dos posiciones anteriores, dando en parte la razón a ambas y en parte también quitándosela, en cuanto se presentaron con matices de exclusividad. La idea de libertad religiosa ha avanzado así determinándose cada vez más su comprensión y desplegándose en conceptos cada vez más concretos.

El factor nuevo que desencadenó el proceso dialéctico es el mayor aprecio actual de la dignidad de la persona humana, concepto sembrado hace muchos siglos por el cristianismo, pero que quedó confiado indebidamente al sector de las puras ideas, hasta que en los últimos tiempos, como efecto de factores históricos complejos, ha germinado vigorosamente y descendido a la zona vivencial, inundando las conciencias de todos. Si quisiéramos subrayar el eslabón más importante de la cadena de hechos que ha desembocado en la situación actual, habríamos de referirnos al giro

16. En la época preconciliar eminentes purpurados y obispos se declararon en pro de la libertad religiosa, no como un mal menor, sino como cuestión de principios (ver alguna cita en R. LOPEZ JORDAN, *Libertad de cultos*. Madrid 1964, pp. 37-38). A su vez, otros eminentes dignatarios de la Iglesia se pronunciaron en sentido contrario, apoyándose en la práctica eclesiástica multiseccular.

copernicano que dio Descartes a la Filosofía, y que se extendió después progresivamente a todo saber humano. Hasta este filósofo interesó exclusivamente al pensador la verdad *objetiva*, volcado como estaba sobre la realidad con ánimo de observador e intérprete de ella. Al poner Descartes como base y punto de arranque del recto filosofar, el «*Cogito; ergo sum*» —no la confianza indiscutida de que la verdad del objeto era captada por el entendimiento—; subrayó la importancia criteriológica del *modo* cómo percibimos lo real, dando al mismo objeto del entendimiento un carácter «*onto-lógico*» y desposeyéndole, por lo mismo, del puramente «*óntico*» que hasta entonces había tenido. Tras este gesto transcendental del padre de la Filosofía moderna, se ha ido acentuando en toda ciencia —además del criticismo, racionalismo, subjetivismo, y de todos los otros matices de que está preñada esta actitud cartesiana—, la comezón por poner en todo el acento sobre el hombre. La Teología misma no se ha visto completamente ajena a esta corriente. Lo cierto es que si la cosmovisión antigua fue teocéntrica, la moderna es antropocéntrica. La antropología actual —ciencia nueva sin objeto formal propio, y que consiste en un conglomerado orgánico de todos los conocimientos que aportan los distintos saberes sobre el objeto material «*hombre*»— es un conato de cosmovisión antropocéntrica, que si no suplanta a Dios del eje real del universo ¹⁷, podría ser la mejor lograda de todas.

Pues bien, en nuestro tema de la libertad religiosa —influenciado como todos por esa gigantesca tensión de bipolaridad— ha habido también una concepción teocéntrica, basada en los derechos de Dios (la fase de «*tesis*» a que nos hemos referido); otra más bien antropocéntrica, centrada en los derechos del hombre (la fase de «*Antítesis*»); y, en fin, una tercera de signo tichobrayano ¹⁸, que es la «*Síntesis*» ofrecida por el Concilio, de carácter antro-po-teocéntrico. El criterio del Concilio es integrador. En el tema de la libertad religiosa hay que tener presente, a la vez, los derechos de Dios (sin olvidar el que el Creador concedió liberalmente al hombre), y los derechos del hombre (sin olvidar a Dios, que es su fuente).

Describamos ya someramente ¹⁹ las tres fases de este proceso dialéctico, que ha desembocado en la actual doctrina conciliar.

17. Junto a la falsa concepción teloméica del universo, que hacía a la tierra su centro, y junto a la concepción copernicana, que hace al sol eje del sistema solar; surgió la opinión intermedia de Ticho-Brahe, que imaginó a todo el cosmos girando alrededor de la tierra, y a ésta —con el universo en su derredor— dando vueltas alrededor del sol. Esta curiosa idea de Ticho-Brahe, falsa a todas luces en Astronomía, podría tener su justo cumplimiento en la ciencia actual antropológica, si al hacer girar a todo el mundo de la ciencia alrededor del hombre, no excuyese a ese otro centro real de todo lo creado, que es Dios. La Teología no tiene nada que decir en contra de esa Antropología tichobraiana.

18. Ver la nota anterior para la inteligencia del neologismo.

19. En la exposición de estas opiniones no citaremos autores para evitar posibles

1. *TESIS (Actitud de carácter teocéntrico).*

Posición tradicional. — El problema de las relaciones del hombre con Dios es de suyo y primariamente *personal*, y cuya peculiar intimidad rechaza toda ingerencia indebida en él. Por eso, cabe preguntarse qué actitud o qué género de ayuda debe prestar un cristiano que ve a otro en el error o el mal. ¿Debe simplemente respetar su decisión personal, o amonestarle celosamente, si ésta no es conforme al recto orden? ¿Debe forzarle solo con la coacción evangélica del buen ejemplo y consejo, o intentar otros medios más eficaces para llevarle a la verdad y el bien? ¿Qué hacer en el caso en que el sujeto resuelva su problema religioso incurriendo en errores y males que puedan dañar a otros inocentes? ¿Debe impedir a toda costa esos errores y males? ¿tolerarlos? ¿respetarlos? Y, en general ¿cuál es la actitud del cristiano ante el error?

La solución tradicional se colocó siempre en un ángulo de visión exclusivamente teocéntrico —como acabamos de indicar—. ¡El celo de la gloria de Dios movió extraordinariamente en épocas pasadas! Hay que salvar a toda costa los derechos de Dios y de la verdad por encima de los del hombre, que no cuentan nada en caso de posible colisión con aquellos. Si el hombre tiene en el foro de su conciencia libertad para el error y el mal (la libertad física «de indiferencia» concedida por Dios a toda criatura racional en la elección de su destino personal), ésto no puede ser en perjuicio de los derechos divinos, que son inviolables, ni de los del resto de los mortales, especialmente los indefensos e inocentes. La libertad interna de indiferencia, no parecía exigir necesariamente una libertad correlativa de coacción externa, como es la religiosa.

En la práctica, los derechos de Dios se concretan, en este tema, en los derechos de la verdad. El error no tiene derechos, ni puede ser fundamento de ellos. Más aún, aunque se concediese que la persona que está en error involuntario pueda tenerlos, nunca serían los mismos derechos que los del que está en la verdad; y, consiguientemente, no puede darse el mismo trato a la verdad que al error. En el caso del error de buena fe —como en el del pecado material—, a Dios no le es indiferente cualquiera de los extremos: verdad o error; bien o mal objetivo. Cristo, que es la misma verdad ²⁰, avalada como tal por el testimonio del Espíritu Santo ²¹, vino al mundo a dar testimonio de ella ²². Dios, pues, quiere seriamente que todos los hom-

polémicas, ajenas al espíritu postconciliar, aunque a veces formularemos las ideas con expresiones tomadas al pie de la letra de ellos. Al sintetizar las tres posiciones que presentamos, no es nuestro intento decir que todos los autores pertenecientes a ellas, suscriban todas y cada una de las afirmaciones con que las caracterizamos.

20. Jo. 14, 6.

21. 1 Jo. 5, 6.

22. Jo. 18, 37.

bres lleguen al conocimiento de la verdad y así se salven ²³; y tan seriamente, que no se contenta con el deseo verdadero de que no se pierdan ²⁴, sino que viene personalmente al mundo a salvarles ²⁵, entregándose por ellos a los dolores de su vida y pasión ²⁶.

Para entender rectamente la posición tradicional deben distinguirse dos situaciones distintas. Como las circunstancias históricas han ido cambiando, al llegar los tiempos turbulentos y de descenso de fe, se ha impuesto de hecho a la Iglesia la distinción entre el «ideal», que en épocas ya lejanas pudo ser aplicado, y la «situación real», en que el ideal no es ya posible. Por eso los autores distinguieron entre la situación «ideal» o de «tesis», y la de «hipótesis». Dos palabras sobre cada una de ellas.

A) *Situación ideal.*

Indiquemos por separado lo que «en tesis» debe decirse de la actitud personal del cristiano ante el error, y de la que compete al Estado en la vida pública.

a) *Vida personal del cristiano.*

De lo dicho sobre el serio deseo de Dios de que todos lleguen al conocimiento de la verdad, se sigue que la verdad es uno de los primeros bienes —y fuente de otros bienes del hombre— que por lo mismo debe ser amada y propagada lo más posible. Por el contrario, el error es uno de los primeros males —y fuente de otros— que debe por idéntica razón ser frenado, confinado, y a ser posible suprimido. El rigor y aun la represión se vieron entonces justificados: «Ningún extremo será de por sí excesivo —dice un autor— salvo la licitud de los medios». Nunca, desde luego, defendió la opinión tradicional la violencia para forzar a los hombres a la aceptación del Evangelio ²⁷; se limitó a reprimir el error «obstinado» *para impedir su*

23. 1 Tim. 2, 4.

24. 2 Petr. 3, 9.

25. Lc. 19, 10; Mt. 18, 11.

26. Jo. 3, 16; 1 Tim. 2, 6; Jo. 3, 17; Lc. 9, 56; Jo. 12, 47.

27. La conquista de los pueblos paganos hecha por los Estados cristianos con la aprobación y apoyo de la autoridad de la Iglesia —como en el caso de América...—, no se realizó para imponer violentamente la fe, sino para hacer posible la predicación pacífica y persuasiva del Evangelio, que de otro modo no se hubiera podido realizar. Secundar los deseos de Jesucristo sobre la extensión del Evangelio, pesó más en épocas de fe (y juntamente de ignorancia de algunos derechos del hombre) que el ahorrar a éste toda coacción, por pequeña que sea, en el problema religioso.

Por otro lado está claro lo que el Derecho Canónico decreta expresamente: «Ad amplexendam fidem catholicam nemo invitus cogatur». I. C. 1351.

expansión ²⁸, a proteger el derecho a la verdad que tiene, con preferencia, el indefenso e inocente. Esta actitud de fuerza ante la obstinación no escandalizó en tiempos ya remotos por razón de las ideas entonces reinantes, ya que no sólo las civilizaciones más antiguas (India, Egipto...) se habían fundado sobre la intolerancia religiosa ²⁹, sino que las mismas confesiones cristianas no católicas practicaban el mismo género de represión prosocial.

Antes flotó siempre la idea de que si bien Dios había dado al hombre la libertad «de indiferencia» para rechazar la verdad y el bien, el cristiano respetando la intimidad de este poder (que se ejerce en el secreto reducto de la voluntad) debía procurar de su parte el triunfo *social* de la verdad y el bien, facilitando a los individuos —máxime a los inocentes e indefensos— la solución recta de su destino personal.

b) *En la vida pública.*

El «ideal» era el Estado confesional católico. Debía el Estado adherirse al Catolicismo, no precisamente por la posible importancia histórico-sociológica de éste en la vida de la nación, sino por ser la única religión verdadera. El Estado no debía coaccionar externamente a nadie para que se adhiriera al Catolicismo, pero como el error es un mal social, debía frenarlo y aun eliminarlo en cuanto cabe. Al no tener el error derechos, la conciencia subjetiva errónea no podía reclamar para sí ningún valor jurídico. Por eso el Estado debía dar plena libertad y favor jurídico sólo al Catolicismo (por ser la única religión verdadera) y no permitir otras ceremonias religiosas o actos externos. La igualdad jurídica de cultos estaba en pugna con la transcendencia y origen divino de la revelación y con el deber del Estado de ofrecer el culto social a Dios.

B) *Situación de "hipótesis".*

Pero el ideal —que fue posible un tiempo ya lejano— no lo ha sido posteriormente. Por eso, en cada caso es necesario examinar cómo es viable aplicar la norma del ideal a cada circunstancia concreta.

28. Es conocida la frase del hereje Dr. Agustín de Cazalla —predicador y capellán de Carlos V desde 1542, y el primero que esparció la semilla de la Reforma en Castilla la Vieja—: «Si esperan cuatro meses para perseguirnos, fuéramos tantos como ellos; y si seis, hiciéramos de ellos lo que ellos de nosotros» (MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*. O. C. (1947) III, 439). Aunque se haya calificado justamente a esta frase de baladronada, no deja de resaltar el peligro que apuntamos. De la eficacia de los autos de fe podemos juzgar por la frase que nos dice Menéndez y Pelayo. Opina el insigne historiador que con solos dos autos de fe —el de 21 de mayo y el de 8 de octubre de 1559— quedó muerto y extinguido el Protestantismo en Valladolid (O. C. III, p. 438).

29. L. ROSA, *Libertad de Conciencia y Libertad religiosa*. En «Libertad religiosa. Una solución para todos». Madrid 1964, p. 308 s.

En general, la norma de intransigencia frente al error debe hoy día —pensaron los defensores de la opinión tradicional en tiempos más modernos— ceder su lugar a la de *tolerancia*, es decir, a una actitud de paciencia razonable ante el mal ³⁰ que se tendría derecho a combatir, pero que se permite para evitar otro mal mayor. La *prudencia* es la virtud que regula el grado de tolerancia que debe aplicar la autoridad a cada caso dentro de los límites del bien común.

La justificación de la tolerancia la hace sobre todo el bien común. Como el Estado debe eliminar las colisiones entre los ciudadanos, cuando no es posible pacíficamente el régimen de favor jurídico a la única religión verdadera, debe garantizar la tolerancia recíproca entre las diversas confesiones para mantener la paz social. Más aún, dado el eco que tienen hoy los problemas religiosos de una nación en otra, el bien común mundial pide que se mitigue y aun —según algunos— se suprima la intolerancia en naciones en que sería posible todavía la aplicación plena del ideal. Refuerza, por otro lado, esta posición mitigada de la «hipótesis», el beneficio indirecto que la tolerancia aporta a la religión verdadera, favoreciendo una penetración más consciente y profunda de la verdad en la mayoría de los cristianos.

Las consecuencias que se siguen de la situación de hipótesis son del mayor interés. Distingamos dos casos extremos, junto a los cuales no debe olvidarse —para tener la doctrina completa— el caso de intolerancia de la situación de «Tesis» ³¹. Acabamos de decir (primer caso de la «hipótesis») que si los católicos son mayoría, pero hay una fuerte minoría acatólica que impide —supuesto el ambiente de menor fe— la aplicación de los principios de la «Tesis» en toda su pureza, se impone la tolerancia. Pero (segundo caso de la «hipótesis») si los católicos fuesen minoría, como en países de misión, etc., entonces la Iglesia debería pedir la situación de *libertad religiosa* (en un sentido ligeramente diverso del actual), sacando el único bien posible en esas circunstancias. No vio la opinión tradicional (que negaba la «libertad religiosa» tal como hoy la defendemos) contradicción alguna en esta doble norma, ni una doctrina diferente de la que había defendido hasta entonces, sino dos tácticas distintas, dentro de unos mismos principios, justificadas por la diversa situación. Si —por poner un ejemplo— tengo la propiedad de un terreno y la puedo hacer valer, excluiré del mismo

30. El bien no se tolera; por lo que la tolerancia va ligada siempre a la idea de mal.

31. Podría éste formularse así: «Si los católicos son mayoría absoluta, la Iglesia no debe permitir que el error y el mal se propaguen. Ha de impedirlos a toda costa, o por sí misma, o por medio del Estado» («brazo secular»). La violencia que supone la cárcel, la hoguera, etc., quedaba antes justificada por la bondad del fin que se pretendía, y por la del medio, que se consideraba éticamente indiferente o aun bueno, en una época en que la dignidad humana no se valoraba en la práctica conforme a lo que importaban los mismos principios que se sostenían sobre ella.

a todo el que pretenda usufructuarlo sin mi voluntad, aunque sea el Estado. Pero en la hipótesis de que el Estado me privase injustamente de mi propiedad, defendería el libre uso de dicho terreno por todos los ciudadanos, para así poderlo usar *también yo* del único modo entonces posible. No había contradicción alguna de principio en mi modo de proceder, sino sólo cambio realista de táctica.

Esta es en breve síntesis la posición doctrinal de la Iglesia durante siglos. Veamos cómo, ante los nuevos elementos de juicio, evoluciona esta doctrina hacia fórmulas en parte distintas, y aun al parecer opuestas.

2. ANTITESIS (*Actitud de carácter antropocéntrico*).

Posición moderna. — El movimiento pendular inherente a todo proceso ideológico se manifestó en el presente tema en forma de reacción ante algunas omisiones de la opinión tradicional de gran transcendencia en la práctica. El punto de partida de esta nueva postura es el derecho del hombre a seguir los dictámenes de su propia conciencia en materia religiosa, sin coacción alguna que sea indigna de él. No ignora esta opinión los derechos de Dios, pero advierte que éstos no se oponen, ni pueden oponerse, a un derecho concedido liberalmente al hombre por el Creador (y al que no se le había prestado atención hasta ahora). Hoy día se considera la libertad —bajo todos sus aspectos— como uno de los pilares fundamentales sobre el que debe descansar el orden social. Notemos, pues, que no parte esta postura, de la verdad o el error en el hombre, sino del hombre mismo, de sus derechos.

La ocasión más inmediata de haberse descubierto incompleto el planteamiento tradicional fue doble: de un lado, la creciente valoración de la dignidad de la persona humana, esté o no en la verdad; y de otro, la constatación de la innegable buena fe de la inmensa mayoría de los que hoy yerran en materia religiosa. En naciones hace siglos pluralistas, fue quedando cada día más patente a los ojos de los católicos la buena voluntad de los hermanos separados. En muchos de los novadores del siglo xvi, costó ver ésta; lo que contribuyó a que ni se sospechase el derecho que asiste al hombre de conciencia invenciblemente errónea ³².

Describamos brevemente esta posición doctrinal de la fase de «Antítesis», admitiendo de antemano la mayor dificultad de concretar sus ideas,

32. En naciones de mayoría absoluta católica, por razones que sería largo de explicar, ha costado ver —aún hace pocos años—, la buena fe de muchos disidentes nacionales. No debe extrañar esta afirmación, que parece incurrir en la osadía de penetrar en lo íntimo de las conciencias, pues conocemos la buena, mala o dudosa fe de los sujetos *por los mismos criterios* por los que nos consta la buena fe de los hermanos separados en naciones pluralistas.

pues esta tendencia no se ha enunciado con uniformidad ni con términos unívocos. El anhelo más común a todos los autores diríase que es el justificar cristianamente la vida democrática, que se considera como un avance indiscutible en las formas de organización social, y la más conforme con la dignidad del hombre libre y responsable.

A) *Presupuestos inexactos de la fase de "Tests"*.

La posición tradicional descansaba en dos falsos presupuestos: creer que los derechos de Dios y de la verdad se oponían a la libertad religiosa, y creer que sólo la verdad tiene derechos.

a) *¿Se oponen los derechos de Dios y de la verdad a la libertad religiosa?*

En primer lugar fue opinión común que el hombre no tenía derecho alguno en materia religiosa. Con el noble deseo de destacar y hacer valer los derechos divinos, se negó prácticamente el que el hombre recibiera del mismo Creador, y que por lo mismo no podía oponerseles. Impensadamente, por consiguiente, se estuvo de hecho defendiendo con auténtico celo un derecho de Dios inexistente. Concretemos los fundamentos sobre que se basa el derecho del hombre a la libertad religiosa.

La base fundamental —como ya hemos indicado— es la *dignidad de la persona humana*. El hombre es en el orden natural una *imagen de Dios* (en cuanto que con su naturaleza racional, dotada de inteligencia, voluntad y afectividad, participa del conocer, querer y sentir, de los que Dios está dotado en grado infinito y es fuente), y en el orden sobrenatural, ha sido elevado al rango de *amigo e hijo de Dios* y heredero de su reino³³. Por eso ha sido enaltecido con el don de la *responsabilidad personal plena*. Esto quiere decir que no podemos contentarnos con decir que el hombre es libre y responsable, sino que en sus relaciones con Dios, con los demás hombres y el Estado, debe gozar de una libertad y responsabilidad tal, que corresponda a esa altísima dignidad. Ahí radican los derechos del hombre, y sobre todo —conviene destacarlo de un modo especial— el *modo de entenderlos* correctamente. El hombre tiene obligaciones para con Dios (buscar la verdad, sobre todo la religiosa; adherirse a ella; y ordenar su vida según sus exigencias) y, consiguientemente, tiene el deber-derecho de cumplirlas dignamente³⁴. Efectivamente de la dignidad de la persona humana se sigue

33. Esta verdad fue promulgada solemnemente por Juan XXIII en la *Pacem in terris*, AAS, 55 (1963) 259 (ed. BAC, nn. 9-10).

34. El Concilio junto al elemento *negativo* exigido por la dignidad humana del derecho

la libertad de la fe —que además no puede imponerse por su misma naturaleza— y en un sentido más amplio, la libertad de decidir su propio destino. Más aún, para que esa libertad «de indiferencia» sea plenamente humana, es obvio que el hombre deba gozar también del derecho de una libertad plena «de coacción», para seguir de un modo digno los dictámenes de su conciencia y poder profesar privada y públicamente la religión ³⁵.

Pero además, este derecho a la libertad religiosa es muy conforme con otras verdades que le refuerzan. En primer lugar, con la ley evangélica del amor a todos los hombres, que debe coordinarse con el amor a la verdad objetiva, hallando fórmulas de convivencia pacífica entre todos. Como se ha notado con acierto, cuando se ama la verdad y no al prójimo, se cae fácilmente en la violencia; así como cuando se ama al prójimo y su libertad, pero no a la verdad, se incurre en el extremo de ocultarla o camuflarla, olvidando que el Padre mandó a su Hijo para dar testimonio de ella a costa de su sangre.

Por otro lado, la libertad religiosa parece el camino más conducente hoy para una expansión sólida y duradera de la verdad. La historia parece demostrar a posteriori, lo que el conocimiento profundo del hombre sugería a muchos a priori: es decir, que hablando en general —y por lo menos dentro de las condiciones creadas en Occidente por el progreso de la civilización—, una expansión del Evangelio con lucha abierta, aunque sea más lenta y difícil, es más eficaz a la larga que la obtenida en un clima de invernadero debido a la protección de un Estado confesional.

En tercer lugar, la libertad religiosa es muy conforme con lo que la democracia actual tiene, no de régimen circunstancial, sino de superación de formas antiguas autoritarias, que desdichan de la dignidad humana. Por eso —como ya dijimos— en las Constituciones democráticas modernas, junto a las demás libertades civiles se reconoce la religiosa. Confirma ésto, el que al igual que las otras libertades y derechos del hombre, la libertad religiosa ha sido negada en la práctica por todos los regimenes totalitarios, que de

de no-coacción, pone el *positivo* —pedido también por la misma dignidad del hombre— del deber de «buscar la verdad..., adherirse a la verdad conocida y ordenar su vía conforme a las exigencias de la verdad» (ed. BAC, n. 2). Ver la evolución de este concepto en el Concilio Vaticano II, en Victorino Rodríguez, o. c., pp. 293-297.

35. La libertad de coacción, con toda la amplitud que aquí se indica, está postulada sólo y exclusivamente en virtud de la *buena voluntad* en la resolución del problema religioso (buena voluntad que también viene exigida por la dignidad humana). Quien adopte una actitud insincera —como puede hacerlo— ha perdido «radicalmente» este derecho. El mal, como el error, en cuanto tales, no fundamentan ningún derecho. El que yerra de buena fe conserva su propia dignidad y sus derechos; sólo el que yerra de mala fe, o el que elige un camino torcido voluntariamente, no obra conforme a su dignidad humana. Con todo, ante la ley —que no penetra en el santuario de las intenciones recónditas— puede el hombre de mala fe invocar este derecho civil, que *de suyo* y radicalmente está ligado al recto proceder humano.

espaldas al signo de los tiempos, quisieron sacrificar el individuo al Estado. Parece, pues, inevitable aceptar un como progreso en la concepción democrática de los derechos del hombre —incluido el de la libertad religiosa. Por otro lado, en el ámbito internacional creado hoy, de interdependencia mútua entre los pueblos y repercusión de sus problemas (mercado común, asambleas mundiales...), no caben ya soluciones nacionales al margen del proceso irreversible que sigue la humanidad.

b) *¿Sólo la verdad —no el error— es sujeto de derechos?*

El segundo presupuesto falso que sostuvo la opinión tradicional fue el de que el sujeto de derechos era sólo la verdad, no el error. En realidad, ni el error ni la verdad —que son abstracciones— pueden ser sujeto de derechos reales, sino únicamente la persona humana. Pero es que la persona errante de buena fe puede ser también sujeto jurídico. Nadie ha dudado de que el error no puede, en cuanto tal, fundar derechos: y de que el errante, en cuanto tal, no es sujeto de ellos. Pero el errante en cuanto persona, tiene verdaderos derechos y obligaciones, que no pierde por el mero hecho de estar en el error y aun de actuar conforme a él. Más todavía, el errante de buena fe no puede decirse que esté simplemente en el error, pues posee su verdad —que es el *verum practicum*, o conformidad de su acción con el apetito ordenado o recto³⁶—, y esta verdad puede ya fundar un derecho en quien la posee. En el juicio erróneo del errante de buena fe hay efectivamente algo de verdad y ordenado conforme a ella (la voluntad de elegir lo que se juzga moralmente bueno), y sobre esta se basa exclusivamente el derecho del errante. Como se ha dicho con acierto, precisando conceptos: «El derecho que afirmamos (en el errante de buena fe) se refiere directa y formalmente sólo al seguimiento del dictamen intimado por la recta conciencia; y sólo material e indirectamente al objeto inhonesto e injusto. En otros términos: el derecho al acto es derecho no en cuanto versa sobre tal objeto, sino en cuanto cae bajo el dictamen de tal conciencia»³⁷.

Hay que confesar que las consecuencias que se siguen de esta doctrina —no considerada por la opinión tradicional— son delicadas, y que los límites de la misma requieren una mejor precisión. Se sigue, en efecto, que si el errante de buena fe no pierde el derecho a la libertad religiosa, lo tiene para proclamar el error que cree ser la verdad y a hacer el mal que cree ser bien; y que este derecho debe ser respetado por el Estado y por

36. «Verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem... Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum». 1, 2, q. 57, a. 5.

37. M. ZALBA, *Derechos de la conciencia invenciblemente errónea en materia religiosa*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos». Madrid 1964, p. 383.

todos los ciudadanos. Pero esta consecuencia no debía haber arredrado a nadie. El errante de buena fe conserva ese derecho porque él no sólo desea subjetivamente cumplir la ley moral, sino que de hecho la cumple. Ahora bien, por el cumplimiento fiel de la ley no se puede perder ningún derecho objetivo. El error que puede ocultarse tras la admiración que ha suscitado esta doctrina, reside en creer que Dios atiende en el plano jurídico-moral-religioso sólo al orden puramente objetivo. Pero no puede olvidarse que al hacer Dios a la conciencia norma última de moralidad, ha dado al orden *subjetivo* una primacia *sui generis* en el campo de la libertad y responsabilidad, que a su vez tiene su repercusión en el orden objetivo de la gloria divina. Mirando las cosas *en su conjunto*, podría afirmarse que no hay mayor gloria de Dios, a veces, en el cumplimiento del orden objetivo de la moralidad, que en el subjetivo.

Más difícil se presenta el problema de si el derecho del errante de buena fe es absolutamente igual o menor que el del que está en la verdad. No hay todavía unanimidad en este punto, que queda abierto a discusión. El P. Díez-Alegría aduce tres posibles respuestas al problema ³⁸, a las que podría añadirse una cuarta de gran interés. La primera negaría que tenga más derecho el que está en la verdad (concretamente el que posee el *verum speculativum* y el *practicum* a la vez), que el que está de buena fe en el error (el cual sólo tiene el *verum practicum*). Esta opinión cree el autor que goza de alguna probabilidad. Según la segunda sentencia, el sujeto que está en la verdad tendría más derecho formalmente que el otro (un nuevo título), pero no más ámbito de derechos materialmente (*plus iuris formaliter, sed non plura materialiter*). Esta opinión sería ya sólidamente probable según el mismo autor. La tercera opinión —que Díez-Alegría hace suya por juzgarla más probable— afirma que el que está en la verdad, no sólo formal sino materialmente tiene más ámbito de derecho; pero esto sólo teóricamente, no en el plano de los derechos del hombre concretamente exigibles frente al Estado, ya que éste carece de competencia para constituirse en juez autorizado del *verum speculativum*. La cuarta opinión, en fin, que podemos añadir, es esta misma tercera, pero prescindiendo de la distinción que se establece —y muchos consideran inválida— entre el orden teórico y el práctico en esta materia; ya que el Estado ni es competente en materia religiosa, ni de suyo tiene por qué serlo en ninguna de las muchas que ordinariamente trata (sobre todo, en los Estados modernos monstruosamente complejos), y sin embargo, suple bien su insuficiencia con organismos consultivos competentes. Por lo demás, no puede olvidarse que la libertad religiosa se define como una libertad puramente «cívica»

38. *La libertad religiosa*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos». Madrid 1964, p. 158.

en materia religiosa, y por lo mismo no puede excluirse de la competencia del Estado, como todos los otros derechos (naturales y positivos) del hombre ³⁹.

Si quisiéramos puntualizar más esa diferencia de derechos que media entre el que está en la verdad y el errante de buena fe, podríamos decir, con Zalba, que la diversidad no está «en cuanto el derecho del que yerra se considera como derecho de una persona unida subjetivamente a Dios, sino en cuanto ese derecho se manifiesta *ad extra* subjetivo-objetivamente y se traduce en acciones» ⁴⁰. Bajo este segundo aspecto, concreta el autor la doble prevalencia del derecho del que está en la verdad sobre el errante de buena fe. Ante todo, el primero «goza de derecho absoluto a una subsistencia pacífica no perturbable por ninguna criatura, sino por delegación divina». Por otra parte, «dentro de los términos de la prudencia, el que posee la verdad puede intentar lícitamente destruir el error del prójimo que yerra e impedir su ejecución, siempre que quien yerra no pueda sentirse ofendido justamente por tal intento» (*ib.*), derecho que razonablemente no puede defenderse en el que yerra involuntariamente. El Estado, pues, debidamente informado, debería tutelar esa prevalencia jurídica en caso de conflicto de derechos. El que ésto sea difícil en la práctica, no quita que tal derecho exista.

Notemos —para cerrar este apartado— que, destruida la base de la hipótesis tradicional con la consideración de ese doble falso supuesto, no hay ya «Tesis-Hipótesis», ni «tolerancia, que es algo negativo, sino libertad religiosa, que es un reconocimiento positivo del derecho del hombre a seguir los imperativos de su conciencia en materia de religión» ⁴¹.

Quien quiera explicarse la persistencia durante siglos, en la Iglesia, de los dos falsos supuestos que hemos comentado, no tiene más que reflexionar sobre que el cometido de la Iglesia no es el de dar al hombre «las libertades (políticas)», sino «la libertad», es decir liberar su alma de todo determinismo moral, dignificándolo con ello y ayudándole a resolver el problema de su destino personal.

39. Sería salirse de su propio cometido si el Estado pretendiese «dirigir o impedir los actos religiosos» de los individuos tanto privados como públicos (*Declaración sobre la libertad religiosa*. Concilio Vaticano II, ed. BAC, n. 3). Pero aquí se trata de dirimir la colisión entre los derechos *cívicos* en materia religiosa de dos ciudadanos, previa consulta técnica a los peritos en la materia.

40. Zalba, o. c., p. 384.

41. Palabras del Cardenal Bea en entrevista concedida al P. Bianchi («America» 11 de agosto 1962). Citado por R. LOPEZ JORDAN, *La libertad de cultos*. Madrid 1964.

B) *Opinión moderna.*

Deduzcamos ya algunas consecuencias de lo que acabamos de decir respecto de la vida privada del cristiano, y la nueva concepción del Estado.

a) *Vida privada del cristiano.*

La libertad religiosa se defiende hoy como principio, no como una doctrina oportunista del momento; se presenta como un derecho de la persona humana, no como un mal menor. De ella parten los autores modernos, que no olvidan que la verdad es bien fundamentalísimo, pero que no la ven comprometida por este derecho natural concedido por Dios al hombre. El cristiano consecuentemente debe interesarse no sólo por la verdad objetiva, sino también por la sinceridad de la fe. Esta es la razón por la que se atiende hoy más a los itinerarios mentales y los métodos por los que el hombre persigue dicha verdad objetiva. No es ciertamente por efecto de una cierta adoración a la persona humana, como la que actualmente profesan algunos en Filosofía —en la que se investiga por igual tanto los pensadores que distan mucho de la verdad, como los que se aproximan a ella (con tal que sean geniales)—, sino porque la gloria de Dios está más ligada al recto uso de la libertad humana, que a un recto orden objetivo que prescindiera de ella. Hoy se concede una cierta primacía a la libertad sobre la ley, al derecho subjetivo sobre el objetivo. Se trata de un nuevo acento sobre algo ya conocido de antiguo. Al proclamar antes los moralistas el principio: "*in dubiis, libertas*", ya habían reconocido una cierta primacía *subjetiva* del derecho subjetivo sobre el objetivo; pero hoy se habla incluso de una cierta primacía en algún sentido *objetiva*. Se plantea el problema de si es más importante la verdad que la libertad. Aunque la verdad sea la que da la verdadera libertad ⁴², no es menos cierto que la libertad es el camino para encontrar la verdad, y que la gloria de Dios es siempre mayor, *coeteris paribus*, cuanto los actos morales se realizan con menor coacción.

Según las ideas de la opinión moderna, ya hemos dicho que desaparece el concepto de tolerancia en cuanto dice permisión de un mal, para transformarse en un concepto positivo. No debería, pues, concebirse la tolerancia como el sacrificio de la verdad cristiana en una región para salvar una mayor vitalidad de la Iglesia en otras. Debe más bien pensarse en que la Iglesia, obligada en régimen de libertad a superar con su propio esfuerzo el proselitismo de otras confesiones, mostrará su superioridad con la prác-

42. Jo. 8, 32.

tica de la virtud, la sugestión del buen ejemplo, y la multiplicidad de sus iniciativas en la prosecución del bien.

b) *Vida pública.*

Consecuencia de lo dicho en la vida pública es la afirmación de que el ideal no es el Estado confesional, sino el laico. Naturalmente que con este término no se puede querer decir una profesión positiva de irreligiosidad de parte del Estado, ni menos de ateísmo; sino sólo que el Estado, en cuanto tal, no puede profesar ninguna religión determinada por no ser persona física ⁴³. La competencia del Estado se circunscribe al bien común. Por eso debe de suyo dar igual libertad jurídica *a todos* para que puedan ser fieles a su conciencia en el problema religioso; lo cual no quiere decir que no pueda y deba hacer diferencias según las condiciones histórico-sociológicas de cada nación. En naciones en que la mayoría absoluta profesa una religión determinada, es obvio que el Estado deba reconocer los derechos civiles prevalentes de ella, sin que este género de «confesionalidad (sensu lato)» obste de suyo a que se conceda también una verdadera libertad religiosa a todos los demás ciudadanos de otras confesiones —como sucede actualmente en algunas naciones europeas respecto del catolicismo— ⁴⁴. En cambio, en países pluralistas debe dejar a cada uno practicar libremente su religión sin discriminación alguna. La convivencia pacífica —que es materia del bien común y por ende competencia del Estado— no puede fundarse exclusivamente sobre la verdad objetiva, las ideas, el entendimiento; sino también sobre el corazón y el amor. Por eso el bien común pide que el Estado reconozca el derecho del ciudadano al error objetivo y aun a difundirlo si cree que es verdadero; aunque pueda impedir su ejercicio en determinados casos, como sucede con la difusión del mal. Estas ideas no sólo son más conformes —como es obvio— con la situación histórica presente, basada en una concepción democrática de la sociedad, sino con la misma libertad religiosa (como ya lo proclamó en 1945 el Episcopado francés).

43. La sociedad —no en cuanto tal (persona moral), sino en cuanto agrupación de personas físicas, que además del culto privado, deben dar culto público y social a Dios— es la que debe cuidarse del aspecto *social* de la religión, pero no el Estado. A éste le compete hacer posible que la sociedad profese la religión.

44. «Como esta confesionalidad —dice Victorino Rodríguez comentando el n. 6 de la *Declaración* (l. c., p. 307)— no es en razón de la autenticidad de una religión, sino por razones histórico-sociales, el Estado puede adoptarla independientemente de su convicción religiosa personal... (y sería) ...compatible con una actitud personal incluso atea por parte de los hombres de gobierno». Siendo la libertad religiosa un puro derecho cívico, la defensa de la misma por parte del Estado no significa protección jurídica al error, sino a la persona que yerra en orden a que ésta viva de acuerdo con sus convicciones personales más sinceras.

Una consecuencia de lo dicho merece ser destacada en la opinión moderna de la «Antitesis»: la reprobación de toda violencia en materia religiosa. Hoy resuenan en nuestros oídos con especial patetismo las voces de los perseguidos por sus errores en la fe; hoy se ven con claridad meridiana las razones humano-divinas que reprueban la violencia, ya fuese ejercida directamente por la Iglesia, ya de modo indirecto («brazo secular»). Recordemos alguna de las principales. La primera y fundamental es el respeto a la dignidad de la persona humana, que exige poder seguir sin coacciones de ningún género los dictámenes de la propia conciencia en materia religiosa⁴⁵. Por otro lado, la experiencia confirma abundantemente que con la violencia no se combaten con eficacia, a la larga, las ideas erróneas. Esto que vemos hoy con evidencia, no debe extrañarnos que no se viese en otros tiempos —con otros presupuestos doctrinales y sin la larga experiencia de la historia que llevamos nosotros por delante—. Ni cabe hoy decir que los derechos de Dios y de la verdad objetiva pueden pedir como último recurso la violencia, si no hay otro medio de salvar lo que está por encima de toda consideración humana, como es el honor de Dios; pues el administrador de los derechos divinos debe conformarse en su actuación *ad mentem domini*, y Dios nunca estirpa violentamente la cizaña sino que la respeta y respetará hasta el fin de los tiempos⁴⁶. No se puede negar que son más cómodos —y de mayor eficacia *inmediata*— los medios coercitivos para salvaguardar la fe, pero el cristiano, más que desear la imposición de medios legales que protejan externamente la religión, debe confiar en las posibilidades de una libre afirmación de los valores cristianos y del poder de penetración de éstos en la sociedad. La libertad religiosa de coacción es la que crea a la larga el ambiente más propicio para la adquisición madura y duradera de la verdad. Es verdaderamente lamentable —como ha dicho Congar— que en las naciones europeas de más raigambre católico, la religión no haya conocido otra situación que la de «protegida» o «perseguida».

3. SINTESIS (*Actitud integral antrop-teocéntrica*).

La libertad religiosa había sido ya proclamada por Juan XXIII en la Encíclica "*Pacem in Terris*"⁴⁷; pero era muy conveniente la definición del

45. Hoy es ya supérfluo insistir en que las razones de la tolerancia y del respeto a la libertad religiosa, no son ni el indiferentismo religioso —que atribuye igualdad de derechos a todas las religiones—, ni el relativismo de la verdad, o el agnosticismo en materia religiosa. Son tópicos ya superados del liberalismo.

46. Mt. 13, 24-30; 36-43.

47. Ya citamos el texto: «Entre los derechos del hombre hay que reconocer también el que tiene de honrar a Dios según el dictamen recto de su conciencia y profesar la religión privada y públicamente» (Ed. BAC, n. 14).

Vaticano II, tanto para disipar alguna duda suscitada sobre aquélla, como para avanzar dentro de la línea iniciada de una mentalidad convivencial, y —sobre todo— para armonizar definitivamente las dos posiciones antitéticas que precedieron al Concilio en una síntesis coordinadora. Era menester no sólo dar por superada oficialmente la opinión tradicional, sino también purificar la nueva corriente de algunas adherencias que se le unieron en el calor de la lucha ⁴⁸.

Si la fase de *Tesis* centró exclusivamente sus razonamientos en los derechos de Dios y de la verdad, y la de *Antítesis* en el derecho natural del hombre a la libertad religiosa, el Concilio ha conjugado dialécticamente ambas posiciones: «Deben, pues, tenerse en cuenta tanto los deberes para con Cristo, Verbo vivificante que hay que predicar, como los derechos de la persona humana y la medida de la gracia que Dios, por Cristo, ha concedido al hombre, que es invitado a recibir y profesar voluntariamente la fe» ⁴⁹. Se dijo acertadamente que el siglo XIX, que había comenzado con la declaración de los derechos del hombre, debía terminar con la proclamación de los derechos de Dios. Pues bien, esta predicción la ha cumplido —pasado casi un siglo— el gesto del Concilio Vaticano II con la declaración que acabamos de citar.

A) *Errores de algunos defensores de la posición moderna anteconciliar.*

Comencemos notando la necesidad de subrayar de nuevo los derechos de Dios y de la verdad, algo olvidados por algunos. Los errores en que éstos incurrieron podrían reducirse a dos capítulos: errores por olvidar los derechos de Dios, y errores por incomprensión de la posición tradicional. Esta incomprensión, a su vez, puede ser atribuida, o a no haberse puesto en el punto de vista de sus autores, o a sobrevalorar los derechos del hombre. Dos palabras sobre cada uno de estos capítulos de desviación.

48. Nadie puede afirmar —;es demasiado claro para que deba insistirse en ello!— que hasta después del Concilio no se han tenido ideas claras en este tema. Ha habido bastantes inteligencias clarividentes que pensaron antes del Concilio lo que éste formuló más tarde. Sólo decimos que el Vaticano II ha corregido de hecho alguna exageración y alguna omisión en que incurrieron algunos defensores de la opinión actual.

49. *Declaración sobre la libertad religio.a.* Concilio Vaticano II (Ed. BAC, n. 14). Dice el Concilio «deberes para con Cristo», porque los derechos de Dios fueron publicados por Jesucristo y encomendados a los apóstoles y su Iglesia para su custodia. Cristo es, además, la verdad de Dios, enviada por el Padre para que el hombre la reciba. Diríamos, pues, que en el problema de la libertad religiosa descansa todo «radicalmente» en los derechos de Dios y de la verdad; y «explícitamente» en los de Cristo y la persona humana.

a) *Errores por olvidar los derechos de Dios y de la verdad.*

Bastaría, en general, consignar el hecho de que no pocos autores hayan criticado hoy duramente la opinión que ha sido tradicional en la Iglesia durante siglos, para dar por probado que no han tenido en cuenta su punto de vista fundamental, que es la defensa de lo que creyó ser los derechos de Dios y de la verdad. Pero descendamos a algún ejemplo concreto, comenzando por un caso límite.

Algunos hablan del «derecho» y la «obligación» del ateo de propagar el ateísmo, por las mismas razones en que se basa la libertad religiosa; es decir, la obligación de seguir los dictámenes de la propia conciencia. Otros justifican esa misma afirmación diciendo que al hablar de libertad religiosa el acento recae sobre la «libertad», por lo que también los ateos tienen que ser respetados en su libertad; que es religiosa, al menos, en cuanto connota un desligamiento de Dios.

A nosotros nos parece un caso ejemplar de obnubilación mental, si se habla de un derecho *objetivo* y real. Ante todo, ¿qué sentido objetivo puede tener un «derecho» a la libertad religiosa sin Dios —fuente de todo derecho real, y término objetivo de este derecho en concreto—? ¿Qué significaría esta «obligación» —de carácter estrictamente kantiano— de propagar el ateísmo sin un Legislador real que la fundamente con solidez? Pero es que además, desde el punto de vista teológico sabemos que no puede darse el ateo adulto *de buena fe*; y sin ella, el derecho a la libertad religiosa no existe radicalmente. San Pablo les llama «inexcusables»⁵⁰, que es un equivalente de «sujetos de mala fe» —*saltem in causa*—... ¡tan fácil es llegar al conocimiento del Creador por la contemplación de la naturaleza! Quisiéramos poder hablar documentalmente y con números sobre la realidad del ateísmo vivida por el pueblo ruso durante cincuenta años. Pero a juzgar por las pocas noticias que se filtran a través del telón de acero, cabe afirmar que en la inmensa mayoría del pueblo sencillo —no interesan las almas corrompidas (que son de suyo relativamente pocas, aunque en números absolutos puedan ser muchas), en las que no repugna el ateísmo como fenómeno religioso permanente⁵¹—, se mantiene no sólo la creencia en Dios, sino una vida religiosa intensa y arraigada⁵². Otra cosa muy diversa es que en el plano puramente y «reduplicative» *cívico*, el Estado —que

50. Rom. 1, 20.

51. «Haec est enim —dice San Agustín— vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino ac penitus possit abcondi. *Exceptis enim paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem.* In *Joan. Tract. CVI* (ML. 35, 1910). Subrayamos nosotros.

52. Precisamente por eso se produce periódicamente en Rusia un recrudecimiento del ateísmo. Ver un informe reciente en *Information Catholique Internationale*, n. 210 (15-II-1964), pp. 15-16.

no entra en las conciencias, ni por lo mismo discute el fundamento de este derecho— no distinga entre el creyente y el ateo, y que pueda éste, como hombre, exigir como todos el respeto a sus opiniones, mientras no turbe la paz social⁵³. Pero esto no prueba que el derecho del ateo a la libertad religiosa sea objetivo y verdadero. Es —por poner un ejemplo aclaratorio— como si dijésemos que un preso fugado de la cárcel tiene derecho objetivo a adquirir un billete de tren o avión para ponerse a salvo, porque da el dinero en la taquilla y se lo aceptan como a cualquier otro pasajero. El ateo tiene ciertamente la libertad física «de indiferencia» para negar la existencia de Dios —poder que Dios concede a todo hombre por serlo—, pero no tiene el derecho *objetivo* a la libertad religiosa de coacción, que supone la «bona fides» de su parte, y la existencia de Dios; ni tiene tampoco el derecho ni la obligación de propagar una doctrina disolvente como la del ateísmo militante (por atentado al bien común). Sólo tiene el *uso* de un *derecho aparente*, aunque de efectos civiles reales, por razón de que la autoridad no entra en el examen de sus títulos.

b) *Errores por incomprensión del punto de vista tradicional.*

Se encuentran en algunos católicos expresiones demasiado duras sobre la opinión que ha sido tradicional hasta hace poco en la Iglesia; que muestran un olvido notable del punto de vista de los derechos de Dios, y de la prevalencia —por pequeña que sea— de los derechos del que está en la verdad cuando entra en colisión con el que está en el error. Calificar de "*maquiavelismo*" a la actitud de la Iglesia, porque en naciones en que estuvo en régimen minoritario rechazó la libertad religiosa, mientras que en países de misión, o simplemente en los que se encontró en situación minoritaria, la ha defendido⁵⁴; es olvidar el ángulo de visión en que se colocó la Iglesia al proceder así, y que antes hemos intentado justificar. Y no me refiero a las acusaciones de los enemigos de la Iglesia, sino a algunos cató-

53. El ateísmo consecuente —por lo menos el marxismo ateo— lleva a la destrucción de la familia y a doctrinas sociales disolventes; y bajo ese aspecto debería ser maniatada su libertad de coacción de parte del Estado.

Algún autor cree que el derecho del ateo a la libertad religiosa está englobado con otros derechos en el Artículo 18 de la *Declaración universal de los derechos del hombre* en el subrayado (nuestro) de esta frase: «Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicción». Más aún, cree este autor que Juan XXIII lo aceptó implícitamente al proclamar el derecho que todo hombre tiene de seguir su propia conciencia. Nosotros no opinamos así.

54. Es obligado aquí citar la frase que se atribuye a Luis Veuillot dirigiéndose a los liberales de su tiempo —aunque algunos aseguran que nunca la pronunció—, que ridiculiza esta posición: «Si vosotros estáis en el poder os reclamamos la libertad en nombre de vuestros principios; y si nosotros estamos en el poder, os la negamos en nombre de los nuestros». Pero el ridículo es un arma fácil, y por lo mismo de escaso valor probativo, aunque ciertamente lo tenga disolvente.

licos que repiten la expresión de aquellos sin encontrar la respuesta adecuada. No es, pues, esta una *conducta contradictoria* —como quieren unos—, o la aplicación de una supuesta *ley del embudo* —como se expresan otros—, si se mira todo desde el punto de vista de los derechos de Dios y de la verdad, y además no se tiene en cuenta el derecho del hombre a la libertad religiosa, que los antiguos desconocieron. El *doble peso y medida* para la verdad y el error es muy claro para quien juzgue con los datos que se tenían antes. Por eso no basta para justificar estas expresiones duras, insistir en que la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley en materia religiosa se propugna hoy desde el punto de vista *exclusivamente* jurídico-político, no desde el teológico o de la verdad-error; sino que hay que ser consecuentes en los juicios que se emiten. ¡Naturalmente que nuestra comprensión ha de llegar también a los autores a que aludimos! Ni hay auténtico *oportunismo* en este cambio de posición doctrinal (pues se verifica al aparecer un «nuevo» dato en el problema) y de conducta (que es consecuente a aquel). Todos estos serían juicios duros e injustos si se aplicasen a la conducta *pasada* de la Iglesia, y sólo tendrían sentido si se reservasen para la hipótesis irreal de que la Iglesia actuase de ese modo *hoy*, en que nos consta el derecho civil a la libertad religiosa.

Capítulo aparte pediría el juicio que merece la actitud de la Iglesia en épocas pasadas frente a los herejes y apóstatas. Ante todo, opinamos que aducir la Inquisición a propósito de la libertad religiosa puede ser una extrapolación (si no se aclara el motivo por que se hace), e índice de que no se comprende bien el ámbito de dicho derecho. La Inquisición no condenó sino a los recalcitrantes. Las víctimas de la hoguera fueron generalmente los relapsos de presunta mala fe: ahora bien, el derecho a la libertad religiosa supone esencialmente la buena fe del errante. No debe confundirse la libertad «de indiferencia» en materia religiosa con la de «coacción», que presupone y se basa en la buena fe. Nótese que la Iglesia nunca condenó a los paganos en las misiones por sus errores en la fe. Se negó prácticamente en Europa el derecho civil a la libertad religiosa en épocas y circunstancias en que la buena fe de los disidentes no se veía, y en que el bien común parecía exigir la intransigencia. Hoy nos alegraríamos todos de que la Inquisición no hubiese existido; pero lo que debemos preguntarnos hoy razonablemente —si queremos juzgar con imparcialidad la actitud de la Iglesia— es si *entonces* habrían salido ganando los derechos de Dios sin ella. En un siglo como el actual en que la dignidad de la persona humana nos fascina, quisiéramos poder decir sin reticencias que aquella conducta de la Iglesia fue injustificable; pero ha sido este su modo de proceder durante siglos y es propio del buen cristiano buscar una explicación convincente. Sin querer decir con esto que la Iglesia no pueda haber procedido equivocadamente, o aun haber errado en materia no definida; debería esto pro-

barse con claridad antes de admitirlo, y, en todo caso, no incurrir en la falta de exagerar la gravedad de los defectos o no comprenderlos.

Se ha dicho, en respuesta a este género de razonamiento, que para valorar la moralidad de una acción, no debería recurrirse a los criterios de la época, sino a los del Evangelio (ya que de lo contrario, deberíamos salvar moralmente aun a los criminales juzgándoles desde su punto de vista espacio-temporal). Pero ya se ve que en plan de justificar con rectitud la actitud de la Iglesia y de comprenderla, hay que juzgar con los criterios del Evangelio *según los entendieron prudentemente en aquella época con los datos de que disponían*. La doctrina y práctica actual de la Iglesia en materia económico-social no debería ser juzgada en el siglo xxv por la doctrina que tal vez esté en vigor entonces —probablemente más acertada que la nuestra—. Esto no debe sonar a relativismo dogmático; es simplemente apelar a la evolución inevitable que toda doctrina y «praxis» experimenta con el tiempo al enriquecerse su contenido.

El trato, pues, que la Iglesia dio en otros tiempos a los herejes, requiere bastante comprensión. Se dudaba entonces de la buena fe de éstos —y resultaría aventurado negar que hubiese motivo fundado para ello (aunque es obvio que la Iglesia pudo equivocarse en muchos casos concretos)—. Se ha dicho tratando este tema, que cuando se respeta plenamente a Dios, se respeta también al hombre; y cuando se niega a Dios, se conculcan los valores humanos. Pero esta frase es reversible, y por lo mismo de valor probativo escaso. Si en otros tiempos se llevó a la hoguera a los herejes fue porque creyeron —erróneamente sin duda— que así lo exigía el respeto a los derechos de Dios; y si hoy se valora tanto los derechos del hombre, no es precisamente porque los de Dios se reconozcan a la par. Para interpretar rectamente la intolerancia de la Iglesia católica en siglos pasados, deben recordarse además estas cuatro cosas: que la intolerancia no fue exclusiva de ella, sino que entraba en el estilo de la época; que la Iglesia sentía vivamente —sin duda más que nosotros en tiempos de fe más apagada— las ofensas de Dios que suponen las apostasias de la fe; que creyó que la conservación de la unidad religiosa en una nación era un bien social muy importante, exigido por el bien común; y, en fin, y principalmente, que no sospechó siquiera el derecho objetivo del hombre a la libertad religiosa. En todo caso, nos resultan estridentes algunas expresiones, carentes de comprensión histórica: «Quien usa de violencia cuando se encuentra frente a los que califica le herejes —dice un autor moderno algo apasionadamente, y sin pensar que la frase recae sobre la conducta pasada de la Iglesia— él mismo es un auténtico hereje, porque desconoce el dogma cristiano según el cual la fe no es sino el fruto de la libre voluntad»⁵⁵.

55. Una cosa es reconocer con el Concilio Vaticano II (*Declaración sobre la libertad*

También se ha enjuiciado sin suficiente comprensión la actitud de la Iglesia cuando organizó, por sí o por otros, las cruzadas, o cuando acompañó a los conquistadores de nuevos mundos llevando la cruz junto a su espada. Una cosa es *imponer la fe a la fuerza*, y otra muy diversa conquistar una nación para hacer posible la *predicación pacífica* del Evangelio, cuando la conquista era el único procedimiento viable. Sin duda que esta afirmación puede herir los sentimientos pacifistas de nuestro siglo xx; pero en épocas de mayor fe que la nuestra, esto parecía laudable y justificado. Si ante el paganismo hubiese la Iglesia desaprovechado la fuerza de los conquistadorss cristianos, habría tenido que resignarse a no cumplir el «Id y predicad...» a un mundo pagano, *que usaba la violencia, y que protegía su religión por la fuerza*. ¿Habría que esperar al siglo xx, en que las ideas democráticas hubiesen alcanzado todas las latitudes, para predicar y extender el Evangelio? Una Iglesia que sintiese comecón de la gloria de Dios y de la extensión del reino de Cristo ,no podía resignarse a eso. Pero además ¿es que las ideas democráticas (que hacen posible la expansión del Evangelio) habrían surgido en países paganos antes del siglo xxv o más, sin haber mediado las incursiones bélicas del Occidente cristiano? Es hoy literatura fácil explotar los anacronismos que resultan de juzgar una situación histórica desde otra completamente diversa. La respuesta más eficaz —¡lástima no poder darla a continuación!— sería anticipar con visión profética los juicios que el s. xxi dará de lo que practicamos en nuestro sesudo siglo xx. Por eso no creemos de buen tono aducir hoy la frase de Montalembert con valor probativo de ningún signo (a menos que se haga como mera constatación histórica): «El inquisidor español que dice al hereje: «¡Verdad o muerte!», me es tan odioso como el terrorista francés que dice a mi antepasado: «¡Libertad o muerte!» (o —añade otro autor— como el Soberano que dice al hebreo: «¡Conversión o exilio!»). Son estas situaciones históricas demasiado complejas como para darlas por juzgadas desde el punto de vista exclusivo del respeto a la persona humana, que felizmente profesamos en el siglo xx.

c) *Errores por incomprensión debidos a una sobrevaloración de los derechos del hombre.*

En otras ocasiones la incomprensión, con el error de perspectiva consiguiente, provienen de una hipervaloración del punto de vista de los derechos del hombre. Con gusto aduciríamos algunos textos concretos —aunque

religiosa, Ed. BAC, n. 12) que «en la vida del pueblo de Dios... se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él», aunque «siempre se mantuvo la doctrina de la Iglesia de que nadie sea forzado a abrazar la fe»; y otra muy distinta, hablar de conducta «herética» o «maquiavélica».

renunciamos por principio a ello— en que parecen olvidarse los derechos de Dios, debido al antropocentrismo excesivo a que aludimos. Es indudable, por ejemplo, que el blindaje que el Estado ha ofrecido a la Iglesia en algunas naciones católicas ha tenido sus efectos perniciosos, pero ¿no han sido *en su conjunto y en su tiempo* mayores los efectos buenos, mirándolo desde el ángulo de los derechos de Dios y de la verdad? Ciertamente que nadie puede gloriarse de que su religión haya aumentado el número de sus adeptos mediante la adhesión de *algunos* insinceros e hipócritas; pero ¿tan deplorable es haber conservado a *muchísimos más* —sinceros, aunque flojos en su fe— sirviéndose del invernadero estatal que protegió sus creencias? ¿Puede llamarse a esta situación histórica de «vergonzosa»? Creemos que esas expresiones olvidan el verdadero punto de vista del problema, por hipervalorar todo lo relativo al hombre. Llegar a la situación de libertad religiosa por el medio que lo han hecho algunas naciones europeas hoy pluralistas (apostasías en masa, cuelga de hábitos colectiva, abandono de votos religiosos, etc.; y, como efecto de todo esto el indiferentismo religioso en la masa del pueblo cristiano...) no parece nada envidiable. Si España, por ejemplo, llegase al mismo término por acomodación razonada y pacífica a las normas del Concilio Vaticano II (como parece va haciéndose) ahorrándose toda esa catástrofe religiosa, opinamos que su situación sería preferible, aun habida cuenta de los defectos que ha arrastrado de suyo la protección estatal de la fe. Estas naciones pluralistas sufrieron la lepra, y hay peligro de que se ponga de moda el haberla pasado, y de que aun se pretenda gloriarse de las lacras que esa enfermedad suele dejar en el rostro.

Añadamos otro caso distinto de error, cuando se pondera el valor de la *sinceridad* en el problema religioso. Se insiste, a veces, en que antes se enfocaba todo hacia la *verdad objetiva*, y ahora más bien hacia el *sujeto* por razón del valor extraordinario que en el campo religioso tiene la sinceridad. Pero se tropieza a veces con frases que parecen considerar a ambas situaciones *enteramente iguales*, olvidando que a Dios no le es indiferente el error de buena fe o la verdad subjetiva. La doctrina en esto es paralela a la que Pío XII desarrolló con ocasión del pecado material en su discurso al V Congreso Internacional de Psicoterapia y Psicología Clínica (13 de abril de 1953). «El respeto de Dios y de su santidad debe siempre reflejarse en los actos conscientes del hombre. Cuando esos actos se apartan del modelo divino, aun sin falta subjetiva del interesado, contradicen con todo su último fin. Este es el motivo por el cual lo que se llama «pecado material» es algo que no debe ser, y constituye por lo mismo en el orden moral una realidad que no es indiferente»⁵⁶. Por eso no puede un psicoterapeuta

56. AAS, 45 (1953) 285-286.

aconsejar a un paciente un pecado material por razón de que lo hará sin falta subjetiva, y por otro lado lo juzga él conveniente para su curación ⁵⁷. Pues bien, la misma doctrina vale sustancialmente del error involuntario. Dios quiere seriamente que todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad y que sean unos en la fe ⁵⁸; por lo que no le es indiferente el error involuntario o material. Por eso el cristiano tampoco puede mostrarse indiferente ante él, no debería concederle —en cuanto esté en su mano— idénticos derechos que a la situación de verdad objetiva ⁵⁹. Hay en este punto de vista sobrevaloración de lo que concierne al hombre.

B) *Algunos «principios» —referentes a la libertad religiosa— que conjugan los derechos de Dios y de la verdad con los del hombre.*

Sin pretender —ni de lejos— decir todo lo que este ambicioso título sugiere, indiquemos esquemáticamente la coordinación de algunos de los principios de la fase de *Tesis* y de *Antitesis*, que ya han sido recogidos en los apartados superiores.

a) *Los derechos de Dios y del hombre —que no se oponen— deben coordinarse.*

El primer principio y fundamental es que la supremacía absoluta de los derechos de Dios y de la verdad (*Tesis*), no se opone al derecho natural del hombre a la libertad religiosa (*Antitesis*) la cual, por consiguiente, se defiende como principio, no como mal menor.

57. Habría en ese consejo una sobravaloración de los intereses del hombre sobre los de Dios. Supongamos que a un presunto masturbador compulsivo le dice el confesor que «haga lo que pueda por evitar la mala acción, sin perder por ello la paz de espíritu». Si en realidad es un anormal incapaz de contenerse, habrá sido causa de cierta intranquilidad en su alma, haciéndole creer que está en su mano evitarlo; pero de su parte habrá puesto los medios para evitar el pecado material que a Dios no le es indiferente (¡y tal vez el pecado formal!). Hagamos, en cambio, la hipótesis contraria. Supongamos que el masturbador en cuestión no es un compulsivo irresponsable, sino que puede contenerse con algún esfuerzo personal, y que el confesor le dice que «no se preocupe, porque no ofende a Dios en ello». Será entonces causa de pecados materiales indebidamente. Una valoración exagerada de los derechos del hombre puede llevar a esta segunda actitud; una justa apreciación de la dignidad de Dios conduce a la primera, conforme a la cual, ante un caso de duda se intenta salvar en toda hipótesis el plan de Dios, aunque exponiéndose a causar un perjuicio *proporcionado* al hombre.

Hay quien insinúa hoy timidamente que la razón terapéutica puede justificar el consejo de realizar esa acción tratándose de un enfermo. Dejamos que resuelva el problema el moralista en colaboración con el psiquiatra. Lo que en todo caso debe salvarse es el principio que exponemos de la no-indiferencia ante Dios del pecado material. Por eso hemos subrayado la palabra «perjuicio *proporcionado*» en el párrafo anterior.

58. 1 Tim. 2, 4; Jo. 17, 21.

59. Todo esto no contradice al valor especial, y aun a la primacía que, en *cierto sentido solamente*, reconocimos antes al orden subjetivo de la sinceridad en el seguimiento de la conciencia propia invenciblemente equivocada.

b) *Hay que tener amor a la verdad, y amor práctico al que yerra.*

Se sigue, en el plano de la *vida privada* del cristiano, que la verdad debe ser amada y propagada por todos los medios, por ser el primer bien y fuente de otros; procurando al mismo tiempo en cuanto sea posible impedir que el error se extienda (*Tesis*). Pero, en cuanto al modo de realizar esto último, el error y el mal no deben ser extirpados violentamente de raíz, ni ahogados (conforme a la enseñanza de la parábola de la cizaña, y a la conducta de Dios en el gobierno de mundo), sino sobrecompensados y vencidos con la abundancia del bien, el testimonio de la persuasión y buen ejemplo, y el amor caritativo al errante (*Antitesis*). Más aún, como el error de la persona de buena fe tiene su verdad, el errante conserva su derecho a la libertad religiosa con todas sus consecuencias (derecho a la propaganda, etc...), derecho que debe ser reconocido y protegido por el Estado.

c) *Ante el error, ni violencia ni indiferencia.*

Consecuencia de la actitud de Dios ante la verdad y el error, es que la del cristiano no debe ser ante ellos, ni de violencia (peligro de la *Tesis*), ni de indiferencia (peligro de la *Antitesis*).

Hay una doble razón principalmente que justifica la exclusión de la violencia. En primer lugar, que este es y será el proceder de Dios ante el mal y el error: esperar, respetar, amar al errante de buena fe, persuadiéndole por medios humanos... ¡Y el administrador de la gloria de Dios debe obrar conforme a la mente de su dueño! «La verdad —dice el Concilio Vaticano II— no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas»⁶⁰. La segunda razón es el serio peligro que existe de «sublimar» (en sentido psicoanalista) bajo capa de ortodoxia y de defensa celosa de los derechos de Dios y de la verdad, a pasiones bajas como la agresividad, la soberbia y el espíritu de dominación sobre los hombres. La historia demuestra que muchas veces, en las guerras de religión y en la defensa acalorada y violenta de la fe, se han mezclado pasiones inconfesables, muy ajenas al espíritu de caridad que debe presidir la defensa de la verdad.

Por el contrario, el peligro de camuflar una actitud de indiferencia ante el error, detrás del respeto al derecho de todo hombre a la libertad religiosa, es demasiado patente para necesitar ponderarlo. El término medio que se pide a todo cristiano no es fácil. Por un lado, ha de sentir hondamente el celo por la salvación de las almas, la inquietud misional, y la comezón por difundir la verdad de Cristo; y, por otro, ha de respetar el derecho del pró-

60. *Declaración sobre la libertad religiosa*. Concilio Vaticano II (Ed. BAC, n. 1).

jimo a la libertad religiosa, que puede ser en concreto un derecho al error de buena fe. El proselitismo es un deber del cristiano, aunque entendido de un modo digno del hombre. Un proselitismo no informado por el auténtico celo sino por impulsos pasionales es una desfiguración del testimonio cristiano; pero el genuino testimonio que debe dar todo cristiano ⁶¹ es esencialmente proselitista, y consiste en predicar con la palabra y el ejemplo, ganar adeptos, y extender celosamente el reino de Cristo, respetando, sí, la libertad religiosa de los hombres, pero a la vez sembrando inquietudes ⁶². «¡Hay de mí —exclama San Pablo sintiendo el peso de este deber— si no evangelizare!» ⁶³. El camino medio, que intenta la síntesis que apuntamos, es la conjunción del criterio tradicional (la gloria de Dios que reside en el orden *objetivo*) con el complementario y más moderno (la gloria de Dios que está también en el orden *subjetivo* del seguimiento sincero y responsable de la conciencia). No le es indiferente a Dios el orden objetivo o subjetivo —preferiría en absoluto el objetivo, y desearía que todos los hombres llegasen al conocimiento de la verdad objetiva (de ahí el «Id y predicad...») —; pero se contenta de hecho muchas... muchísimas veces con el seguimiento de la verdad subjetiva dictada por una conciencia invenciblemente errónea ⁶⁴.

Puede preguntarse por qué, siendo tan importante la «*bona fides*», la «*bona conscientia*», no la ha subrayado Jesucristo en su predicación. Sin osar internarnos en el arcano de las intenciones divinas, podríamos decir que de haber insistido en subrayar su valor, posiblemente hubiese Dios perdido un triunfo importante *en el orden «objetivo» de su mayor gloria*, ya que ante los misioneros y apóstoles de la predicación, el mandato lleno de inquietud «Id y predicad a todas las gentes...», habría quedado altamente desvirtuado.

- d) *El Estado ideal no debe ser ni confesional, ni fóbicamente aconfesional, sino «neutro».*

En la *vida pública*, el Estado no debe ser confesional, sino proteger el derecho de todos los ciudadanos —aun de los que están en el error obje-

61. «Vosotros seréis mis testigos... hasta el último confin de la tierra» (Hechos 1, 8), son palabras dichas a los apóstoles y primeros discípulos; y, en ellos, a todos los cristianos.

62. Recuerdo (1948) una exhortación de un Obispo europeo de nación pluralista, que decía a sus fieles y clero que no estaban —en su opinión— en el término medio. Le parecía excesivo a este príncipe de la Iglesia, el respeto que *en concreto* practicaban sus fieles a las creencias de otras confesiones; y que el testimonio que daban ante ellos estaba impregnado de indiferencia y apatía. Ciertamente que es difícil el justo medio, pero Cristo no temió sembrar la santa inquietud (Mt. 10, 34-37).

63. 1 Cor. 9, 16.

64. El derecho *objetivo* de la persona es a la libertad para profesar la religión verdadera; el derecho *subjetivo* es a profesar la religión que en conciencia crea ser la verdadera.

tivo— a ser fieles, privada y públicamente, a los dictámenes de su conciencia en materia religiosa (*Antitesis*). Más aún, debe proveer a que no se lesione por motivos religiosos la igualdad jurídica de los ciudadanos sin que se establezca entre ellos ninguna discriminación injusta ⁶⁵. Con todo, ésto no quita que «consideradas las peculiares circunstancias de los pueblos, una comunidad religiosa (sea) especialmente reconocida en la ordenación jurídica de la sociedad», con tal que «al mismo tiempo se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa de todos los ciudadanos y comunidades religiosas» (*ib.*) Una cosa es la confesionalidad, y otra la neutralidad a ultranza, por fobia anticonfesional, que puede llevar a una valoración injusta de los derechos de los ciudadanos ⁶⁶.

Por fin, opinamos que en la posible colisión entre el errante de buena fe y el que está en la verdad, debe tener presente el Estado, en lo que cabe, la doble prevalencia jurídica (de que hemos hablado) de éste sobre aquél.

CONCLUSION

Hemos precisado la noción y naturaleza de la libertad religiosa; y, sobre todo, hemos descrito las diversas actitudes psicológicas que se tomaron al correr de los tiempos ante el problema, las cuales han determinado un auténtico proceso dialéctico de esta doctrina. Así es cómo ésta ha avanzado lentamente por *Tesis*, *Antitesis* y *Sintesis*.

Según lo expuesto no ha habido propiamente cambio de orientación doctrinal de la Iglesia sobre un mismo contenido, sino coordinación de unos principios incompletos y parciales en otro global; ha habido complementación de enfoques —teocéntrico y antropocéntrico ⁶⁷—; desarrollo y enriquecimiento doctrinal. En realidad con esas fórmulas —en el tenor parecidas, pero en realidad antitéticas—, no se hablaba del mismo objeto, sino diverso, en contextos espacio-temporales diferentes. Por ejemplo contra el liberalismo indiferentista, la Iglesia receló de la libertad religiosa, y llegó prácticamente a negarla; y contra el totalitarismo, por el contrario, la afirmó. No es nuestra labor la de resolver las contradicciones aparentes que ofrecen algunos textos pontificios, aclarando los contextos históricos en que se dijeron. Lo han hecho otros con competencia, aunque es evidente

65. *Declaración sobre la libertad religiosa*. Concilio Vaticano II (Ed. BAC, n. 6).

66. Sobre los grados y límites de la neutralidad del Estado, ver GUY DE BROGLIE, *El derecho natural a la libertad religiosa*. Burgos 1965, pp. 125-139.

67. De modo parecido a como la recta concepción de Cristo exige la consideración simultánea de su doble vertiente ontológica —«*verus Deus*», «*verus Homo*»—; así la recta concepción del hombre, pide una consideración conjunta de su doble ángulo de visión teocéntrico y antropocéntrico.

que convendría trabajar ulteriormente en esa dirección. Sin embargo, no es preciso profundizar mucho en la Historia, ni ser perito en crítica textual y análisis sutiles de fórmulas, para ver que la época de Pío IX y León XIII dista mucho de la de Pío XI y Pío XII, y sobre todo de la de Juan XXIII.

La conclusión final que emerge de la consideración de la libertad religiosa desde el punto de vista preferentemente psicológico, en que nos hemos movido, es la de la grandeza y pequeñez del hombre a un mismo tiempo (¿no estará ahí la última razón de las dos concepciones opuestas de la Tesis y la Antítesis, que se han fijado preferentemente en uno de esos dos aspectos del hombre?). Ese ser constitucionalmente antinómico que es el hombre —espíritu y materia; quijote y sancho; ángel y bestia; mezcla indisoluble de lo sublime y lo ridículo— muestra también en la libertad religiosa esa combinación de componentes antitéticos. ¡Qué grande es el hombre!... se puede exclamar al considerar la libertad física «de indiferencia» en materia religiosa (con su secuela de la libertad «de coacción»), por la que el hombre puede plantarse ante el Dios-Omnipotente y torcer de algún modo sus planes, teniendo luego la seguridad de que se respeta su decisión. Esa libertad viene a ser una como participación de la aseidad, todo lo analógica que se quiera, pero capaz de trastornar «de algún modo» los decretos de la Providencia. Pero a la vez... ¡qué pequeño es el hombre!... podemos también decir al ver las enormes limitaciones de esa misma libertad, que al elegir un extremo se ve privado del otro, y que al decidir de su propio destino no tiene más opción —si obra racionalmente— que seguir un solo extremo, so pena de acarrear sobre sí la mayor de las catástrofes. Aquella grandeza es la única que admiran los hombres en el hombre-Carducci, que se atrevió a escribir un himno a Satanás, y en el hombre-Unamuno, que luchó con Dios agónicamente por conseguir girones de inmortalidad personal. Pero mirado todo esto con una visión más serena, hay que confesar que ese género de grandeza es más para ser contemplado en la galería, que para ser experimentado vivencialmente. El hombre, que ha sido estructurado anímicamente para la felicidad, no tiene más opción razonable que la de seguir el bien y la verdad, y sojuzgar el mal y el error. Pues bien, por esa grandeza —sublime y a la vez trágica— del ser humano se postula el derecho a la libertad religiosa, que viene exigida precisamente para que la decisión del hombre sobre su destino personal y el cumplimiento fiel de sus obligaciones religioso-morales, sean hechos a los ojos del mundo sin coacción alguna —como conviene a su altísima dignidad— conforme a los dictámenes de su noble conciencia.