

OPCION DEL BIEN Y TOLERANCIA INTERSUBJETIVA

I

Existen dos concepciones erróneas con respecto a la libertad humana: la que absolutiza la libertad y la que tiende a absolutizar la actual realización del bien, suprimiendo el «momento» de la libertad. La primera de estas concepciones subyace en las tendencias del liberalismo doctrinal extremo, que proclama la «santidad» de la libertad de opción, del *arbitrio* en cuanto tal. También un existencialismo extremo, a lo Sartre, y ciertas tendencias igualmente extremas de la *Ética de la situación* se articulan y se relacionan con ella. De la segunda de aquellas concepciones es un buen ejemplo la actitud del Cardenal Ximénez de Cisneros frente a Fray Hernando de Talavera en el problema de los moriscos granadinos.

Frente a tan extremas actitudes está la recta concepción de la libertad como «opción» del bien. El valor moral de una conducta está en que el bien sea abrazado libre e interiormente. La libertad de elegir el mal es una imperfección y no una perfección de la libertad como facultad. La perfección de la libertad como facultad consiste en ser la libertad una facultad capaz de elegir el bien libremente. Dios es la suprema libertad y, por eso mismo, no es capaz de elegir el mal. La conducta libremente perversa del hombre es un contravalor que no destruye el valor radical de la libertad como facultad, pero que no realiza ni actualiza dicho valor. Pero, por otra parte, la pura realización de una conducta externamente correcta en su pura exterioridad, es decir, desconectada de una auténtica y libre opción del bien, carece de valor moral y humano.

El recto concepto de libertad moral y libertad cristiana ha sido analizado por Jacques Maritain en su importante obra *Du régime temporel et de la liberté* (París, 1933).

La noción de libertad —escribe Maritain— es mucho más vasta que la noción de libre arbitrio. El libre arbitrio «es la raíz misma

del mundo de la libertad, es un dato metafísico, lo recibimos con nuestra naturaleza racional, no tenemos que conquistarlo: aparece como la libertad *inicial*» (1). Pero esta libertad inicial debe fructificar, en el orden psicológico y moral, mediante la libre elección y realización del bien, que hace al hombre plenamente persona, dueño de sí, libre de la constricción de toda causalidad extraña, a la que el hombre se sometería por la fuerza o por la intimidación y no por la libre apertura de su ser al bien que lo solicita. Es ésta una libertad *terminal*, a cuya conquista se ordena la libertad inicial o libre arbitrio, y que Maritain denomina libertad de *autonomía* (en sentido paulino, no en sentido kantiano) y de *exultación*. El dinamismo de la libertad consiste en la conquista de esta libertad, exigida por los postulados esenciales de la personalidad humana. No es verdaderamente libre el que en el ejercicio de su libre arbitrio opta por el mal, porque la voluntad está orientada hacia el *verdadero* bien, y cuando conscientemente se aparta de él, lo hace esclavizada por factores extraños (aunque sean de orden psicológico, pasional). Cuando el libre arbitrio cede a la pasión, en vez de hacerse con ella para ordenarla al bien, se rompe el dinamismo dialéctico de la libertad y ésta queda *alienada*, reducida a una negatividad inerte y terminal, sin superación dialéctica (*Aufhebung*), sin *mediación*. Pero tampoco es verdaderamente libre —lo enseña Santo Tomás de Aquino— el que manteniendo en su voluntad la adhesión al «bien aparente», a que le arrastra la pasión, se abstiene de lo que quiere por temor de la ley que impone lo contrario (*propter timorem legis in contrarium positae*). Este «servil» acatamiento a una ley que no convence ni logra obtener la interna adhesión de la voluntad, lo mismo que el libertinaje del arbitrio, es incompatible con la libertad auténtica (2).

(1) J. MARITAIN: *Du régime temporel et de la liberté*. París, 1933; pág. 35. Véase todo el desarrollo de las págs. 35-46 (nn. 8-9).

(2) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra Gentiles*, lib. 4, cap. 22: «Cum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem homo ab eo quod est vere bonum avertatur, serviliter agit, in quantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis. Sed si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit cum sequitur passionem aut habitum corruptum; serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae, abstinet ab eo quod vult. Cum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinator, tollit et servitutem qua, servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; et servitutem qua contra motum suae voluntatis, secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus.»

II

El análisis de la libertad y del *valor* de la libertad, así como el de la *acción moral* y del *valor* de la misma, nos plantea el *problema de la libertad*. El ideal de la persona humana (el *deber ser*) es la autorrealización en la libertad *terminal*, en la realización de la libertad moral por la libre y personal opción del bien. Pero el libre arbitrio del hombre, su libertad *inicial*, es defectible: está en continua contingencia de «optar» por el mal. Esto le plantea a la persona individual humana el problema de su responsabilidad moral. En un plano más profundo, le plantea el problema religioso, como una dialéctica de gracia y libertad. A la larga, sólo la gracia superior del Espíritu puede mantenernos libres de la doble amenaza de servidumbre del mal y de la pasión, por una parte, y de la constrictión servil de la ley, por la otra. En un plano ético, se le plantea al hombre el problema de la autoeducación y autoformación, que, como acabamos de decir, debe conjugarse con el problema religioso en una dialéctica de gracia —plegaria— y *ascesis* inteligente, que toma en cuenta los poderosos mecanismos condicionantes del libre arbitrio en la estructura antropológica. Desde un punto de vista social, se les plantea a quienes tengan responsabilidades de ese tipo el problema que podríamos llamar *pedagógico*, es decir, trabajar por el logro de que la libertad ajena «opte» libremente por el bien. Este último problema es de especial actualidad entre nosotros y es preciso analizarlo con rigor científico y con profundidad.

Pero antes planteémonos otro problema conexo. Un problema de libertad, de responsabilidad y de libertad moral ¿se plantea sólo en el plano de la acción y de la voluntad o se plantea también en el plano de la actividad intelectual, filosófica o científica?

El análisis lógico y metafísico del conocimiento ha puesto de manifiesto, cada vez más profundamente, que una dialéctica de entendimiento y voluntad es esencial no sólo al conocimiento *práctico* del hombre (conocimiento de valores, aprecio de bienes y proyecto consciente de actividades), sino a la actividad mental humana y al conocimiento humano en general. El entendimiento está dialécticamente abierto a influjos de la libertad, así como ésta se conjuga dialécticamente con el entendimiento. El proceso de la *gnósis* tiene, como el de la *pístis*, momentos existenciales de opción. Este es el punto de inserción de una responsabilidad de nuestras posiciones intelectuales. Pero

directamente nuestros juicios no pueden ser *dictados* por la voluntad, sino que han de resultar del sincero ejercicio de nuestra mente. También el asentimiento sobrenatural de la fe religiosa, al que es esencial un «momento» de libertad de carácter sobrenatural, es la respuesta intelectual vital del hombre todo, sobrenaturalmente elevado por la gracia, a la llamada trascendente de una revelación divina. Menos aún que las actividades intelectivas naturales, la fe, que es el resultado de un influjo absolutamente trascendente de la gracia en el hombre, no puede reducirse a una opción de nuestra libertad de arbitrio, aunque incluya, como hemos dicho, en su proceso una opción sobrenatural de la voluntad elevada por la gracia.

III

El problema, que hemos llamado *pedagógico*, dando a la palabra un sentido ético-religioso, de lograr que la libertad ajena «opte» libremente por el bien (no menos que el problema *ascético* del logro de nuestra propia «opción» por el bien), nos plantea inmediatamente el problema de la *norma* del bien. Las posiciones extremas de la *Ética de la situación* sostienen que cada persona, en la determinación irrepetible y puramente actual de la *situación* concreta, es la norma absolutamente independiente y soberana del obrar moral, bajo la forma de una absoluta autenticidad y sinceridad personales en la imprevisible decisión ante una situación que es siempre *única*. De este modo la moral se reduciría a un puro decisionismo ante la situación. Tal sería la posición de Jaspers, por lo menos respecto a la *élite* capaz de auténtica moral: cualquier principio general prácticamente aplicable y concretamente orientador de la opción implicaría la pérdida de la radical autenticidad, aunque pudiera estar bien para una cierta moral de la masa (3).

Este situacionismo extremo, sospechoso ya por su aristocratismo secesionista (Cristo predicó a las masas, y no a la *élite*, la moral del Evangelio), no es admisible. Hay un orden objetivo de valores, un orden metaempírico de posibilidades y de exigencias de bien. El hombre mismo contiene en sí exigencias originarias de valor que pertenecen a su fondo de hombre en cuanto hombre, a su *esencia*, y así

(3) Debo interesantes esclarecimientos sobre este punto al Profesor de la Universidad de Viena LEO GABRIEL, a quien testimonio desde aquí mi gratitud por su amistad y por sus valiosas orientaciones.

valen para todo hombre. Esto no quita que haya un campo abierto a la original vocación y destino de cada persona. De esto se ha ocupado con acierto el teólogo Karl Rahner en su interesante artículo *Über die Frage einer formalen Existentialethik* (4). Por lo demás, la *élite*, desde el punto de vista de la vocación moral, no siempre coincide con la *élite* de la Intelectualidad (aunque una verdadera vocación intelectual de excepción implica siempre una excepcional vocación moral, a la que el hombre puede ser infiel fácilmente, en razón de la ínsita dificultad de tales vocaciones). Hay que observar, por último, que el juicio acerca de la situación concreta sobre la base de los principios morales generales no es casi nunca una mera conclusión lógica, sino la aplicación prudencial de una serie de principios que hay que saber conjugar jerárquicamente en relación con la situación concreta. Esta función de la prudencia tiene con frecuencia un irreductible carácter quasi intuitivo que, sin oponerla a la *ciencia* moral, la distingue de ella, poniendo de relieve su carácter de necesaria complementariedad. También aquí tiene aplicación el antiguo adagio: *quod natura non dat, Salmantica non praestat*.

Pero, firmemente establecida la existencia de principios morales de carácter general, que obligan a todo hombre y que, en su genuino y adecuado sentido, no pueden ser pospuestos a ninguna situación, a ninguna personal vocación, sino que éstas tienen que ser iluminadas por aquéllos y conjugadas con ellos, hay que poner de relieve, por otra parte, que la norma concreta e inmediata del obrar moral de cada hombre es su personal conciencia. El hombre tiene en todo caso el deber de seguir el dictamen absolutamente sincero de su conciencia. Y la conciencia absolutamente sincera puede errar invenciblemente. La actitud del hombre medieval estaba con frecuencia orientada, al menos vitalmente, en el sentido de la teoría *causal* de la imputación, de raíz helénica. Se compara la acción con el orden objetivo y se prescinde del «momento» de la conciencia personal, como si ésta no pudiera ser invenciblemente errónea y absolutamente sincera en aquellos casos en que el obrar no se conforma de hecho —*materialiter*— con la norma objetiva. En general, el hombre medieval se creía con derecho a deducir del hecho de la transgresión material la mala voluntad subjetiva. No hacía problema del estado de conciencia del sujeto moral. Mas ya Tomás de Aquino, en pleno siglo XIII, y, si-

(4) K. RAHNER: *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, publicado en *Schriften zur Theologie*, vol. 2. Einsiedeln/Zürich, 1956: págs. 227-246.

guiendo sus huellas, el Cardenal Cayetano, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y los teólogos jesuítas de los siglos XVI-XVII, particularmente —y no obstante posibles exageraciones en la apreciación práctica— los franceses durante la controversia jansenista, señalaron la importancia del «momento» subjetivo de la conciencia y la posibilidad y consecuencias de errores invencibles en la misma. Las acciones objetivamente desordenadas, pero realizadas siguiendo el dictamen de una conciencia sincera invenciblemente errónea, no le son imputables al hombre como malas, sino como moralmente buenas *en él*, y aun debidas, si tal es el dictamen absolutamente sincero de su conciencia, que invenciblemente yerra.

No obstante, tampoco debe ser exagerada la contingencia y la subjetividad del mecanismo de la conciencia. La facultad de conocimiento moral, como la facultad cognoscitiva en general, está hecha para la verdad. El error constituye un accidente, no una ley esencial de la conciencia moral. Si realmente hay buena fe, se acertará con la verdadera norma objetiva con más frecuencia de lo que a veces parece suponerse. Por lo demás, la conciencia sincera nunca puede ser *radicalmente* errónea. Así, uno que con absoluta buena fe (creyendo obrar bien) aplica, por ejemplo, la eutanasia a un enfermo para ahorrarle los dolores de una enfermedad incurable, objetivamente yerra, porque ignora que el hombre no puede disponer de la vida, cuyo dominio corresponde a sólo Dios. Pero hay una parte de verdad (de verdad objetiva) en esa conciencia: el principio que la rige es que el hombre debe tratar de remediar los sufrimientos de su prójimo por todos los medios de que pueda disponer. Este principio es objetivamente recto. La equivocación está en que el hombre, en el caso supuesto, ignoraba de buena fe que la eutanasia era un medio del que moralmente no podía disponer. Pues bien, la acción resulta moralmente buena en concreto, supuesto el error de buena fe, no por el elemento de error, sino por el elemento de verdad que hay en la conciencia sincera. El hombre obra bien porque pretende remediar un sufrimiento del prójimo con un medio del que puede disponer. Tal es, ni más ni menos, su *pretensión*, supuesta la ignorancia inculpable en que se halla de la ilicitud de la eutanasia. Esta doctrina es enteramente aplicable a los errores de buena fe en materia de culto religioso. Quien, con entera buena fe, niega su adhesión a la religión objetivamente verdadera (sobrenatural, revelada) y la otorga a formas de religión no adecuadamente verdaderas, mantiene *radicalmente* una actitud religiosa *objetivamente recta*, ya que *pretende* con absoluta

sinceridad *dar culto a Dios como Dios quiere ser adorado*. Su actitud religiosa sería superior a la de aquel que, sin incurrir en ningún error invencible, mantuviese respecto a la religión objetivamente verdadera una actitud radicalmente farisaica.

Santo Tomás de Aquino acentúa con energía esta situación paradójica de la conciencia invenciblemente errónea y absolutamente sincera y recta (subjctivamente), diciendo que esa conciencia posee el «*verum intellectus practici*», aunque le falte el «*verum intellectus speculativi*». La verdad del entendimiento especulativo —afirma el Santo Doctor— «se determina (*accipitur*) por la conformidad del entendimiento con la cosa», pero, en cambio, la verdad del entendimiento práctico «se determina por la conformidad con el apetito recto» (5). Esta doctrina de Tomás de Aquino no incide en el subjetivismo moral, ya que el «apetito rectamente ordenado» responde siempre a una norma objetiva y es el que funda la rectitud (o «verdad práctica») del juicio de conciencia sincero. Pero es particularmente profunda. Pone de relieve, incluso terminológicamente, que el error de una conciencia absolutamente sincera no es nunca un error total; que el elemento de error de una tal conciencia queda en el plano especulativo y no afecta al plano de la rectitud moral, y que la acción realizada con arreglo al dictamen de la conciencia absolutamente sincera es recta no por el elemento de error especulativo, sino por el «*verum practicum*» contenido en esa conciencia: un *apetito objetivamente recto* al que se conforma el hombre sinceramente con una acción que cree (equivocándose en ello especulativamente) ser la que objetivamente cumple el *desideratum* del «apetito recto».

Los análisis que anteceden ponen bien de relieve hasta qué punto ha de tenerse en cuenta el respeto debido a la conciencia personal (con su papel preponderante en la responsabilidad y en la moralidad de la acción y con su doble aspecto de absolutidad y de relatividad) en el tratamiento de los problemas referentes a la libertad moral y a la libertad social.

IV

En el plano de la intimidad personal del sujeto particular, el libre arbitrio está enfrentado con el bien que lo solicita y con el mal, que lo tienta porque lleva también, en el plano fenoménico inmediato

(5) SANTO TOMÁS DE AQUINO: 1-2, q. 57; a. 5, ad. 3.

una cierta carga de bien. El bien y el mal son presentados por la conciencia. Sólo tal y como la conciencia los presenta, entran a constituir la situación del hombre que se ve forzado a «optar». En la «opción» moral hay un esencial personalismo y una indeclinable responsabilidad. El hombre se encuentra solo ante sí mismo y ante Dios. La «opción» moral sólo libremente puede ser realizada por el sujeto humano. Querer convertir la conducta moral, y mucho más la religiosa, en un *hecho social* que llega a hacerse psicológicamente *necesario*, eliminando los márgenes de contingencia, las posibilidades prácticas de una distonía de comportamientos personales, es, sobre todo cuando se procura artificialmente y no resulta de la verdadera situación histórica, exponerse a vaciarlas de su genuino contenido, que es esencial e insustituíblemente *personal*. Esto no excluye, evidentemente, que haya influjos sociales en el desarrollo de la vida moral y religiosa, que haya una moral social y que la vida religiosa cristiana católica sea esencial y radicalmente la *comuni6n* sobrenatural de vida de los miembros del Cristo total. Pero esta vida de corporeidad sobrenatural y mística ha de ser vivida personalmente y libremente.

En la dialéctica de libertad y bien, que constituye la trama misma de la vida moral del hombre, sólo la gracia de Dios, por modo misterioso, puede intervenir intrínsecamente. Los hombres, no. La enseñanza, el consejo, el ejemplo, el amor, el tacto comprensivo podrán influir favorablemente (o bien el empleo imprudente de los medios de persuasión o de constricción desfavorablemente) en la orientación de la libertad moral hacia la opción del bien. Pero todo ello es extrínseco. En el fondo queda la doble dialéctica de libertad y de responsabilidad (sobre todo ante Dios), de libertad y gracia. El asunto de la opción moral de la persona es asunto de la persona. Nadie puede sustituirse a ella. Sólo Dios puede intervenir eficazmente con su gracia sin destruir la libertad y secar el manantial mismo de la vida moral y religiosa.

Cuanto se ha dicho es aplicable también a la libertad del impulso científico y filos6fico, en cuanto éste está ligado a una actitud moral. Ni siquiera el maestro puede forzar al discípulo en su caminar hacia la verdad, sobre todo en aquellas materias religioso-morales, filos6ficas, etc., en que la labor intelectual tiene por su materia misma más implicaciones morales. En la vida religioso-moral de cada hombre hay un diálogo del hombre y Dios que ningún otro humano puede

atreverse a profanar. He aquí una actitud originaria de respeto a la libertad personal, que no debe perderse nunca y debe estar a la base de todo lo demás. «El alma sólo es de Dios».

V

La dificultad surge en el plano social por las posibilidades de educación e influjo de unos en otros.

Examinemos primero el plano social privado.

Por lo que se refiere a la educación de la niñez, sería contrario a los resultados de una recta antropología renunciar a la educación, dejando al niño o al joven abandonado al juego ciego de sus impulsos y de caóticas experiencias de su paulatina entrada en la vida. Pero, a la vez, la educación ha de concebirse desde el principio como una educación de la libertad, cosa que supone un profundo respeto a la libertad misma y a la subjetividad personal, naturalmente de una manera correspondiente a la edad, a las circunstancias y al grado de desarrollo y posibilidades de la personalidad misma.

Si pasamos ahora al plano de las relaciones sociales privadas entre adultos, la actitud de respeto a la autonomía de los demás frente a nosotros (no frente a Dios), de respeto a su intimidad personal, a su libertad de opción —dada y respetada por Dios mismo—, a sus propias responsabilidades y a sus decisiones o convicciones, se impone con su máximo de intensidad. En el plano social privado de las relaciones intersubjetivas entre adultos, domina el ideal de *tolerancia cristiana*, determinado en función de dos coordenadas: fe y sentido de la temporalidad histórica, dimensión esencial del existir humano en el mundo. Fe en la fuerza de la verdad y de la gracia, en las posibilidades de bien de todo hombre, en el misterio de la Providencia, claramente descrito por Jesucristo en la parábola del trigo y la cizaña, a los que se debe dejar crecer juntos hasta el día final (6). Sentido de la temporalidad histórica, es decir, de la coordenada de *tiempo*, necesaria para el desarrollo de la acción sobrenatural de la gracia y de los procesos de la humana libertad. Hay una tolerancia escéptica, fundada en un relativismo que cree que todas las posiciones son igualmente verdaderas e igualmente falsas y que *por eso* todas deben tolerarse. Pero hay una tolerancia cristiana transida de esperanza. Una

(6) MATEO: 13, 24-30 y 36-43.

actitud excesivamente belicosa de discusión, de protesta, de escándalo ante el error (la comezón excesiva de definiciones y anatemas) denotaría un excesivo «miedo» al error, una especie de pérdida de la serenidad ante él, que podría argüir más bien cierta falta de profunda fe en la propia verdad. Pero sobre todo argüiría una falta de sentido de las condiciones del proceso por el que realmente el hombre puede llegar personalmente a la verdad y al bien, puede ser convertido de sus eventuales extravíos. Hay que luchar contra el error por las armas de la persuasión y (cristianamente) de la oración, actuando así del único modo posible sobre las dos variables—libertad personal y gracia sobrenatural— de las que depende la «opción moral» y, en relación con ella, la llegada a la verdad, la rectificación moral o la conversión religiosa.

VI

La aportación más importante que se haya hecho últimamente, desde un punto de vista católico, al problema de la tolerancia es, sin duda, el trabajo del cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia, en su artículo *Tolleranza e intolleranza religiosa*, publicado en el Quaderno 10 de «Sacra Doctrina», revista del Estudio General Dominicano de Bolonia (7). Lercaro comienza planteando el problema de la tolerancia en general:

«La tolleranza ha qualcosa di paradossale. Consiste infatti nel permesso di qualcosa che si sa con certezza essere un male o un errore. *Permissio negativa mali*, l'ha definita giustamente un teologo. Negativa perché si tratta di un permettere che non è affatto un promuovere.

»De questa definizione discende che la tolleranza non è, nel senso rigoroso del termine, una virtù. Piuttosto si deve dire che il suo esercizio si trova autorizzato e richiesto da una virtù in relazione a un bene maggiore che si tratta di difendere e di promuovere. La sua giustificazione fondamentale deve essere

(7) G. LERCARO: *Tolleranza e intolleranza religiosa*, en *Sacra Doctrina*. Quaderni periodici di Teologia e di Filosofia dello Studio Generale Dominicano di Bologna, 3 (1958), 135-153. Citaré en adelante: LERCARO y un número que remite a la página.

cercata nell'analogia che il governo umano deve realizzare con le leggi del governo divino del mondo» (8).

El cardenal Lercaro apoya sus puntos de vista con tres pasajes: uno de Santo Tomás de Aquino (9), otro de la encíclica *Libertas*, de León XIII (10) y el tercero del discurso de Pío XII, de 6 de diciembre de 1953, al V Congreso Nacional Italiano de la Unión de Juristas Católicos (11). Después prosigue su análisis, tratando de profundizarlo y precisarlo ulteriormente:

(8) LERCARO, 135.

(9) SANTO TOMÁS DE AQUINO: 2-2, q. 10, a. 11, c.: «Respondeo dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset, ne, eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic igitur et in regimine humano illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediatur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur.»

(10) LEÓN XIII: Encycl. *Libertas*: «Nihilominus materno iudicio Ecclesia aestimat grave pondus infirmitatis humanae: et qualis hic sit, quo nostra vehitur aetas, animorum rerumque cursus, non ignorat. His de causis, nihil quidem impertiens iuris nisi iis quae vera quaeque honesta sint, non recusat queminus quidpiam a veritate iustitiaque alienum ferat tamen publica potestas, scilicet maius aliquod vel vitandi causa malum, vel adipiscendi aut conservandi bonum. Ipse providentissimus Deus cum infinitae sit bonitatis, idemque omnia possit, sinit tamen esse in mundo mala, partim ne ampliora impediatur bona, partim ne maiora mala consequantur. In regendis civitatibus rectorem mundi par est imitari: quin etiam cum singula mala prohibere auctoritas hominum non possit, debet *multa concedere atque impunita relinquere, quae per divinam tamen providentiam vindicantur, et recte*. Verumtamen in eiusmodi rerum adiunctis, si communis boni causa et hac tantum causa, potest vel etiam debet lex hominum ferre toleranter malum, tamen nec potest nec debet id probare aut velle per se: quia malum per se cum sit boni privatio, *repugnat bono communi, quod legislator quoad otium potest, velle ac tueri debet*. Et hac quoque in re ad imitandum sibi lex humana proponat Deum necesse est, qui in eo quod mala esse in mundo sinit, *neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum*. Quae Doctoris Angelici sententia brevissime totam continet de malorum tolerantia doctrinam.» Puede verse el texto en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Doctrina Pontificia. II. Documentos Políticos*, B. A. C., Madrid, 1958; pág. 253 sgs. Las dos citas (transcritas en *cursiva* en el texto de la Encíclica que hemos copiado) son, respectivamente, de SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 1, 6, 14 (ML 32, 1228) y de SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1, q. 19, a. 9, ad. 3.

(11) Pío XII: *Discurso a los participantes en el V Cong. nacional Ital. de la Unión de Juristas Católicos* (AAS 45, 1953, 794-802): «Quindi l'affermazione: Il traviamiento religioso e morale deve essere sempre impedito, quanto è possibile, perchè la sua tolleranza è in sè stessa immorale non può valere nella sua in-

«Ora, qual'è il bene maggiore che giustifica o anzi esige la tolleranza cattolica nei confronti delle altre confessioni di fede?

»La virtù che genericamente giustifica la tolleranza è la prudenza come retto discernimento intorno a ciò che si deve operare. Ma tale prudenza deve, nel nostro caso particolare, venire considerata nel senso di accortezza pratica in relazione ad una situazione storica che non permette più il rogo dell'eretico, o invece in rapporto a dei principi più alti come il *rispetto della verità* o anzi il rispetto dell'azione di Dio sulle anime?

»Diciamo *rispetto della verità e del modo umano di accedervi* piuttosto che rispetto della libertà: in ciò possiamo tracciare la distinzione tra l'idea cattolica della tolleranza e l'idea liberale, quella che ha avuto inizio con la *Lettera sulla tolleranza* di Giovanni Locke. Gli elementi essenziali per questa distinzioni si trovano tracciati rigorosamente nell'Enciclica di Pio XI *Non abbiamo bisogno*, in cui, fra l'altro, è affermato: "Noi siamo lieti e fieri di [pág. 138] combattere la buona battaglia per la *libertà delle coscienze*, non già (come qualcuno forse inavvertitamente ci ha fatto dire) per la *libertà di coscienza*, maniera di dire equivoca e troppo spesso abusata a significare l'assoluta indipendenza della coscienza, cosa assurda in un'anima da Dio creata e redenta"» (12).

condizionata assolutezza. D'altra parte, Dio non ha dato nemmeno all'autorità umana un siffatto precetto assoluto e universale, nè nel campo della fede nè in quello della morale. Non conoscono un tale precetto nè la comune convinzione degli uomini, nè la coscienza cristiana, nè le fonti della rivelazione, nè la prassi della Chiesa. Per omettere qui altri testi della Sacra Scrittura che si riferiscono a questo argomento, Cristo nella parabola della zizzania diede il seguente ammonimento: Lasciate che nel campo del mondo la zizzania cresca insieme al buon seme a causa del frumento (Cfr. Matth., 13, 24-30). Il dovere di reprimere le deviazioni morali e religiose non può quindi essere una ultima norma di azioni. Esso deve essere subordinato a *più alte e più generali* norme, le quali *in alcune circostanze* permettono, ed anzi fanno forse apparire come il partito migliore il non impedire l'errore, per promuovere un *bene maggiore*.» El texto transcrito se halla en AAS, loc. cit., p. 799. (Puede encontrarse también una versión española del mismo en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, op. cit., pág. 1012 sgs.)

(12) LERCARO, 137 s. La Encicl. *Non abbiamo bisogno*, en AAS, 23 (1931), 285-312. El texto transcrito por el Cardenal Lercaro, en pág. 301. Los subrayados son del Cardenal Lercaro. El comienzo de la cita está ligeramente resumido. He aquí el texto completo: «È in considerazione di questo duplice diritto delle

«Per avere la nozione precisa del significato cattolico della tolleranza occorre dissociare con rigore il suo principio dalle affermazioni filosofiche soggettivistiche o storicistiche o scettiche. È ben certo infatti che la Chiesa cattolica, in quanto sa di essere l'unica rappresentante legittima della verità non può non essere intollerante dal punto di vista dogmatico: non può non respingere l'indifferentismo religioso e non può non riportare l'accento sull'importanza capitale del problema della verità, sul fatto che le verità religiose corrispondono a delle realtà metafisiche e non sono puri simboli di atteggiamenti di vita» (13).

«L'intolleranza dogmatica è perciò legata allo stesso concetto dell'eternità della verità; è chiaro che negarla equivarrebbe a considerare come ugualmente valide, sia pure in situazioni storiche diverse, asserzioni che, dal punto di vista morale e religioso, sono opposte.

»Sotto questo riguardo devono venire conservate tutte le condanne papali del razionalismo, dell'Enciclica *Mirari vos* di Gregorio XVI (1832) al *Sillabo* (1864).

.....

»*Intolleranza dogmatica* dunque da mantenere, ma da questa intolleranza dogmatica non procede affatto un atteggiamento d'*intolleranza civile o pratica*: distinzione che si trova virtualmente espressa in quelle parole dell'Enciclica di Pio XI *Non abbiamo bisogno* che sopra abbiamo ricordato.

»In relazione ad esse possiamo dire che la difesa della libertà deve venire completamente separata dall'affermazione [pág. 144] della *religione della libertà*, ossia dalla *falsa elevazione della libertà* (dello spirito umano nel suo sviluppo storico) *a religione*. In questo testo (Pio XI), come è stato giustamente osservato dall'Aubert (14), e in altri analoghi dei Papi successivi a Leone XIII, si è potuto vedere l'inizio di una teologia della *tolleranza* e della *libertà della coscienza* nel senso che oggi è diventato corrente.

anime (di procurarsi il maggior bene spirituale sotto il magistero e l'opera formatrice della Chiesa... di partecipare i tesori della Redenzione ad altre anime), che Ci dicevamo testè lieti e fieri», etc. Versión española de la Encicl. en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, op. cit., págs. 581-603 [texto transcrito por Lercaro, en pág. 594, n. (50)].

(13) LERCARO, 142.

(14) R. AUBERT: *L'enseignement du Magistère ecclésiastique au XIX siècle sur le libéralisme*, en *Tolérance et communauté humaine* (Tournai-Paris, Casterman, 1951), p. 103.

Aggiunge con ragione l'Aubert che «lavorare all'elaborazione pienamente soddisfacente di questa teologia, *liberata dai postulati filosofici del liberalismo immanentistico e del razionalismo* costituisce uno dei compiti maggiori della teologia attuale.»

«Un discorso compiuto dovrebbe mostrare come dall'idea dell'eternità e oggettività, in una parola della divinità della verità, proceda quella del rispetto della libertà delle coscienze, mentre dall'idea della sua umanità deriva l'estremizzazione dell'intolleranza nelle totalitarie religioni secolari.

»Si può dire infatti, in un certo senso, che l'idea della tolleranza, così come si trova teorizzata nel pensiero cattolico, è estremamente semplice. Si riduce, in sostanza, a questo: *nessuno dev'essere forzato contro la sua volontà ad adottare la fede cattolica.*

»Il rispetto della verità esige la libertà dell'assenso: una verità imposta è una verità che non viene accettata come tale. La persuasione, diceva giustamente il Rosmini, non può essere forzata.

»Ma con ciò siamo arrivati a ravvisare quel *maggior bene* che giustifica per il cattolico la tolleranza religiosa: *l'esigenza che la verità sia accolta come verità.*

»Cioè l'affermazione dell'oggettività della verità importa la distinzione di essa dall'atto attraverso cui la creatura può accedervi. Perciò, riconoscere l'oggettività della verità è fondare nell'atto stesso il diritto di libertà della [pág. 145] persona» (15).

VII

Especialmente debatidos han sido —y en parte lo son todavía— los problemas de libertad o constricción de las *manifestaciones* de vida intelectual o de actitud social o religiosa en el plano social *público*, especialmente por lo que atañe a las relaciones de esas manifestaciones con las exigencias de la verdad religiosa.

Podría pensarse también en la posibilidad de determinadas exigencias de *ortodoxia política* planteadas por el Estado. Evidentemente es éste uno de los puntos en que más fácil y más típicamente se puede incidir en el totalitarismo político. No sería, sin embargo, totalitario

(15) LERCARO, 143-145

plantear algunas exigencias mínimas *extraordinariamente sobrias*, fundadas en los principios *básicos* de la recta razón, de una ética política *fundamental*, y también, quizá, eventualmente en algunas categorías *verdaderamente históricas* (que habrían de estar abiertas a las posibilidades de revisión correspondientes al carácter evolutivo de lo histórico, y que en ningún caso habría que extrapolar, ni mucho menos que confundir con ideologías de partido). De todos modos, estas exigencias de *ortodoxia política*, sobre todo las que no representen principios *fundamentales* de ética social o política, deben quedar reducidas al *mínimum* en lo ideológico (es decir, en aquellas actividades que se reducen a la elaboración intersubjetiva y manifestación de pensamiento).

Intencionadamente he hablado de libertad o constricción de *manifestaciones* de vida intelectual, pues lo interior del sujeto está fuera del alcance y de los poderes jurídicos del Estado.

El problema se plantea con máxima intensidad —y ha dado lugar a un debate más que secular, que todavía no se ha cerrado— en lo que respecta a las exigencias de la verdad religiosa en un país oficialmente católico. ¿Debe en principio el Estado oficialmente católico impedir las manifestaciones públicas de formas de religiosidad no católicas y la propaganda de las mismas, o es mejor en principio dejar en libertad las manifestaciones sociales públicas de culto y de actividad religiosa y benéfico-confesional de esas religiones?

El cardenal Lercaro, en el trabajo ya citado, se pronuncia por la segunda de estas alternativas. En los párrafos anteriormente transcritos fundaba la necesidad de la tolerancia civil en la ineludible exigencia del respeto a la verdad y *al modo humano de alcanzarla*, a la libertad «de *las conciencias*», a la acción de Dios en las almas; la fundaba, finalmente, en la indeclinable fidelidad al principio que proclama: «ninguno debe ser forzado contra su voluntad a adoptar la fe católica», y en «la exigencia de que la verdad sea recibida como verdad». Podría objetarse que son cosas distintas forzar a uno a adoptar contra su voluntad la fe católica e impedirle las manifestaciones sociales públicas de culto y de actividad religiosa y benéfico-confesional de su propia religión. Pero el cardenal Lercaro considera conjuntamente ambos aspectos al pronunciarse por la tolerancia civil como mejor en principio. Realmente, la supresión coactiva de las manifestaciones públicas de toda otra actividad religiosa que no sea la de la religión declarada oficial por el Estado, equivale, al menos indirectamente, a una efectiva coacción para que se adopte por todos la

religión oficial. Otra cosa sería si lo único que se suprimen son algunas formas de publicidad verdaderamente extraordinarias, de tipo de propaganda quasi comercial.

El Cardenal Lercaro insiste en los peligros de confundir la esfera de lo religioso con los valores políticos, con el consiguiente rebajamiento de la religión, si el Estado toma a su cargo *directamente* la promoción de la misma:

«Nel caso dell'imposizione della verità si ha una confusione tra religione e politica: la verità tende a diventare uno strumento nelle mani del politico, ed è molto facile mostrare come questo si trovi confermato dalla storia. Nel caso della verità imposta si sostituisce al rapporto vissuto di subordinazione della politica alla religione, proprio della coscienza cristiana, quell'inclusione della religione nella politica che è il tratto tipico di ogni forma di paganesimo e che oggi si trova portato all'estremo nei regimi totalitari.

»Possiamo anche dire che è la presenza di Dio all'anima umana, propria dell'antropologia cristiana, che fonda, insieme al valore assoluto della persona, alla sua trascendenza alla storia, il metodo della persuasione, e vieta l'uso della coercizione e della violenza. La verità di questa tesi si può oggi facilmente esemplificare "a contrario": quella forma di pensiero che più radicalmente nega l'antropologia cristiana, affermando che il pensiero dell'uomo è sempre determinato dalla sua situazione storica, necessariamente deve portare alla forma più rigorosa dell'intolleranza; il che è fin troppo chiaramente attestato dalla storia attuale; se infatti si fa dipendere il cambiamento dell'uomo dal cambiamento della società, non ha più senso il parlare di metodo della persuasione.

»Se questo principio vale per ogni verità metafisica e morale, tanto maggiormente vale per il campo della fede e della grazia: chi può pretendere infatti, senza sacrilegio manifesto, di sostituirsi all'azione di Dio sulle anime? Nessun teologo mancherebbe oggi di stigmatizzare come tirano il capo politico che imponesse con la forza una religione ai suoi sudditi. Come infatti si può pensare di imporre il cristianesimo senza aprire la porta al sacrilegio, specialmente al peggiore di tutti, al sacrilegio contro l'Eucaristia? Il Gaetano osserva che il sacrilegio contro l'Eucaristia è il più grave di tutti perchè offende direttamente l'umanità di

Cristo contenuta in questo sacramento: in tal (pág. 146) modo che per riguardo alla specie del peccato è più grave l'ingiuria dell'Eucaristia che l'assassinio del Papa» (16).

* * *

Añadamos por nuestra parte algunas consideraciones acerca de este complejo problema:

1.^a El reconocimiento por parte del Estado de que la Iglesia Católica es la verdadera Iglesia fundada por Jesucristo (la única verdadera) es lo que esencialmente constituye a un Estado como oficialmente católico. Este reconocimiento (y, por consiguiente, la catolicidad del Estado) es cosa distinta y separable de la actitud de intolerancia *civil* con respecto a las manifestaciones sociales públicas de otras confesiones religiosas. Lo único que quedará excluido en principio serán las formas de propaganda punibles, por entrañar calumnia, injuria o dolo. Por lo demás, tales formas de propaganda tampoco le serían toleradas a la religión oficial.

2.^a Dentro de una plena tolerancia civil, todavía podría el Estado católico otorgar especiales facilidades para su trabajo a la Iglesia Católica, evitando toda confusión de la esfera de lo religioso y de lo político y toda presión directa o indirecta del Estado que pudiera disminuir en lo más mínimo la libertad de *las conciencias*.

3.^a El Estado (incluso el Estado católico) no tiene como función suya el llamado «celo de las almas», como tendía a pensar el hombre medieval y, en parte, el hombre de la Restauración católica en la época del Barroco. Al Estado le compete el cuidado de un verdadero bien común temporal, apto de suyo para que el *homo religiosus* —en una esfera *distinta* de la esfera de competencia del Estado— se aproveche del bien temporal y lo ordene a su vida religiosa y a su destino eterno. Hay, además, una subordinación directa *de carácter negativo* del fin del Estado al fin sobrenatural de las almas, por cuanto —como ha notado muy bien el Cardenal Alfredo Ottaviani en un trabajo reciente— «el fin temporal no debe impedir al fin sobrenatural». Pero no hay subordinación positiva *directa*. Si bien «la sociedad que persigue el bien temporal debe secundar a la que tiende a los destinos supremos del hombre», ello tiene lugar solamente «en virtud de un vínculo *indirecto*». Tal es el punto de vista, muy justo

(16) LERCARO, 145 s.

y equilibrado, del Cardenal Ottaviani, que pone de relieve cómo el sistema de leyes civiles puede lograrse sin impedir la marcha de los ciudadanos hacia la felicidad suprema. Las leyes no deben ser contrarias a bien superior, sino más bien secundarlo, aunque sólo sea indirectamente: «Hay, por ejemplo, otras maneras, otros medios para asegurar la prosperidad terrestre, que obstinarse en establecer para los jóvenes sesiones deportivas a las horas mismas en que deben pensar en su alma asistiendo a la iglesia para cumplir el precepto dominical» (17).

4.^a Posibles limitaciones impuestas por el Estado a determinadas manifestaciones públicas de formas religiosas distintas de la católica (culto, actividad social, exposición doctrinal, etc.) sólo podrían fundarse (aparte exigencias de la legislación penal o del orden público) en los principios morales de la cooperación material, ya que el Estado presta una importante cooperación positiva de carácter material a las actividades de los particulares consideradas como lícitas, por prestarles el poderoso apoyo de los servicios públicos y de la seguridad jurídica. La cooperación positiva de carácter material a acciones que entrañan objetivamente aspectos de error y de mal y que pueden producir efectos dañosos de orden espiritual, solamente es lícita en virtud de razones proporcionadamente graves. Estas razones existen, sin duda, en principio, como lo ha puesto de relieve el Cardenal Lercaro en las páginas arriba transcritas. Pero tampoco puede excluirse el que en determinadas circunstancias puedan admitirse algunas limitaciones a ciertas manifestaciones públicas de confesiones religiosas no católicas, por respeto a la verdad de la fe católica y a la vida religiosa de los ciudadanos católicos (que se supone constituirían la inmensa mayoría), salvando siempre igualmente el respeto a las conciencias de los ciudadanos no católicos. Evidentemente, las limitaciones a que nos referimos habían de estar concebidas en todo caso (y habían de ser aplicadas) en un clima de extraordinaria moderación. El punto de partida del Estado católico debe ser el respeto a aquella «libertad de las conciencias» de que se proclamaba paladín Pío XI, y el respeto deferente a la acción propia de la Iglesia Católica (acción de testimonio y persuasión), no un «celo apostólico» por completo ajeno a su competencia. En la medida en que se asignase al Estado católico una «función»

(17) A. OTTAVIANI, en una conferencia sobre el tema «La sociedad moderna es deudora a la Iglesia», publicada en *Studi Cattolici*, octubre de 1958, traducida por J. THOMAS-D'HOSTE en *Documentation Catholique*, 15, 1959, 347-57. He seguido esta versión. Los textos aducidos se hallan en págs. 353-54.

y una finalidad directa de promoción de la religión católica, en esa misma medida habría de considerarlo sometido a la potestad directa de la Iglesia Católica, contra la expresa doctrina de León XIII y de sus sucesores, no menos que de Santo Tomás de Aquino y de todos los teólogos católicos desde el siglo XVI.

5.^a El problema de si en un caso concreto hayan de imponerse o no algunas limitaciones a determinadas actividades públicas de confesiones religiosas distintas de la reconocida como verdadera, debe ser considerado como un problema histórico, que habrá que resolver en función de coordenadas de espacio y tiempo y de acuerdo con los principios de la verdad religiosa y de la ética política. En su ya citado discurso de 6 de diciembre de 1953 a los Juristas Católicos de Italia, expresa Pío XII la previsión de que el movimiento histórico conduce precisamente a un sistema universal de plena y mutua tolerancia civil, sin más limitación que la de las leyes penales del Estado. Contempla Pío XII la tendencia a la constitución de comunidades jurídicas de Estados, fruto del crecimiento de las relaciones internacionales y radicada en la creencia en una comunidad superior de los hombres, derivada de su unidad de origen, de naturaleza y de fin (18). La previsible regulación de los intereses religiosos de la comunidad internacional se describe por Pío XII en estos términos: «Secondo la confessione della grande maggioranza dei cittadini, o in base ad una esplicita dichiarazione del loro Statuto, i popoli e gli Stati membri della Comunità verranno divisi in cristiani, non cristiani, religiosamente indifferenti o consapevolmente laicizzati, od anche apertamente atei. Gl'interessi religiosi e morali esigeranno per tutta l'estensione della Comunità un regolamento ben definito, che valga per tutto il territorio dei singoli Stati sovrani membri di tale Comunità delle nazioni. Secondo le probabilità e le circostanze, è prevedibile che questo regolamento di diritto positivo verrà enunciato così: Nell'interno del suo territorio e per i suoi ogni Stato regolerà gli affari religiosi e morali con una propria legge; nondimeno in tutto il territorio della Comunità degli Stati sarà permesso ai cittadini di ogni Stato-membro l'esercizio delle propria credenze e pratiche etiche e religiose, in quanto queste non contravvengano alle leggi penali dello Stato in cui essi soggiornano» (19).

(18) AAS, 45 (1953), 794 s. Versión española en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *op. cit.*, pág. 1008 s.

(19) AAS, *loc. cit.*, 797. GUTIÉRREZ, pág. 1011, n. [11].

VIII

Las últimas páginas del estudio del Cardenal Lercaro a que venimos refiriéndonos están dedicadas a mostrar cómo la doctrina de la «tolerancia civil» está en continuidad con la tradición del Magisterio eclesiástico, del que constituye una prolongación y una profundización sin solución de continuidad.

Cita Lercaro un conocido texto de *Inmortale Dei*, de León XIII: «Si bien la Iglesia juzga realmente ilícito que las diversas clases de culto divino tengan la misma condición jurídica que la religión verdadera, con todo, no por ello condena a aquellos gobernantes que por conseguir algún gran bien o evitar algún gran mal toleran pacientemente en la práctica la existencia de todos ellos en el Estado.—Y suele también la Iglesia prevenir con gran cuidado que ninguno sea obligado a abrazar contra su voluntad la fe católica, porque sabiamente advierte Agustín que *el hombre no puede creer sino voluntariamente*» (20). Este texto recibe el siguiente comentario del Cardenal Lercaro: «Cioè con Leone XIII si comincia a portare l'accento, oltre che sull'intolleranza dogmatica —perfettamente conservata— oltre che sui mali storici che la tolleranza civile può impedire —le discordie civili, le guerre di religione— anche sul bene positivo che la libertà religiosa può promuovere, la salvaguardia della libertà dell'atto di fede» (21).

El Cardenal Lercaro pone de relieve que la moderna orientación de León XIII, Pío XI y Pío XII hacia la tolerancia civil tiene sus raíces en la tradición. Cita dos textos particularmente interesantes, que no son los únicos. San Gregorio I Magno, en una epístola a Pascasio, obispo de Nápoles, se expresa en estos términos: «Quienes desean con recta intención llevar a la fe a los extraños a la religión cristiana deben poner su empeño en los procedimientos de suave persuasión (*blandimentis*), no en los de dura constricción (*non asperitatibus*), para que la

(20) LEÓN XIII: *Encycl. Immortale Dei*: «Revera si divini cultus varia genera eodem iure esse quo veram religionem, Ecclesia iudicat non licere, non ideo tamen eos damnat rerum publicarum moderatores, qui magni alicuius aut adipiscendi boni, aut prohibendi causa mali, malis atque usu patienter ferunt, ut ea habeant singula in civitate locum. Atque illud quoque magnopere cavere Ecclesia solet ut ad amplexendam fidem catholicam nemo invitatus cogatur, quia, quod sapienter Augustinus monet, *credere non potest homo nisi volens.*» Puede verse el texto en GUTIÉRREZ, op. cit., pág. 211. El texto citado de SAN AGUSTÍN: *In Ioan. Ev.*, 26, 2 (ML 35, 1607).

(21) LERCARO, 146.

oposición (*adversitas*) no aleje a aquellos a quienes podía conquistar (*provocare*) una explicación convincente. Porque cuantos obran de otro modo y quieren impedirles el culto tradicional de su rito bajo capa de [llevarlos] a la fe, son convencidos de atender más a sus intereses que a los de Dios» (22). Se refiere la epístola de Gregorio I a los judíos de Nápoles, cuya libertad religiosa reivindica enérgicamente. Seis siglos más tarde, su homónimo Gregorio IX, en una carta a los obispos de Francia (6 de abril de 1233), se expresa en estos términos: «Los cristianos deben conducirse con respecto a los hebreos con la misma benignidad que desearíamos fuese usada con los cristianos que viven en países paganos» (23). Lercaro añade a estos

(22) SAN GREGORIO I MAGNO: Epist., lib. 13, ep. 12 (ML 77, 1267 s.): «Quí sincera intentione extraneos a Christiana religione ad fidem cupiunt rectam adducere, blandimentis, non asperitatibus debent studere, ne quorum mentem redita ad plenum ratio poterat provocare, pellat procul adversitas. Nam quicumque aliter agunt, et eos sub hoc velamine a consueta ritus sui volunt cultura suspendere, suas illi magis quam Dei causas probantur attendere.»

(23) Cfr. LERCARO, 148. Este texto de Gregorio IX (por lo demás tan intransigente contra los herejes, contra los que organizó el sistema inquisitorio medieval) bastaría para demostrar que la actitud de la Iglesia Católica no tiene que ser necesariamente (cual si se tratara de una consecuencia ineludible de su «intolerancia dogmática») la actitud de pedir para sí una libertad mayor que la que está dispuesta a otorgar en principio a los no católicos. En este punto habría que puntualizar mi trabajo *La doctrina de Pío XII sobre la tolerancia*, publicado en *Pensamiento*, 11 (1955), 199-212, donde se afirma (pág. 211): «Pues, en último término, según las últimas enseñanzas de Pío XII, sigue en pie que la doctrina católica pide para sí universalmente una mayor libertad de expansión, publicidad y propaganda que la que *universalmente* otorga *en principio* a doctrinas religiosas erróneas y disidentes.» Esta afirmación se fundaba en el modo de expresión utilizado por Pío XII en su discurso de 6 de diciembre de 1953 al V Congreso nacional Italiano de la Unión de Juristas Católicos: L'affermazione: Il traviamiento religioso e morale deve essere sempre impedito, quanto è possibile, perchè la sua tolleranza è in sè stessa immorale —non può valere nella sua *incondizionata assolutezza*. [...]. Il dovere di reprimere le deviazioni morali e religiose non può quindi essere una ultima norma di azioni. Esso deve essere subordinato a *più alte e più generali* norme, le quali *in alcune circostanze permettono*, ed anzi fanno forse apparire come il partito migliore il non impedire l'errore, per promuovere *bene maggiore*» (AAS 45, 1953, 799; trad. esp. en GUTIÉRREZ, op. cit., pág. 1012 s., n. [16]. Los subrayados son del texto original. Las palabras de Pío XII parecerían indicar que *en principio* la Iglesia no está dispuesta a que se otorgue a otras confesiones plena libertad, sino *sólo en especiales circunstancias*, es decir, con un criterio restrictivo que evidentemente la Iglesia no desea se le aplique a ella misma en países no católicos. Sin embargo, dichas palabras del Papa (cuya forma de expresión se explica por un sentido de continuidad con modos de expresión tradicionales del Magisterio eclesiástico)

textos el siguiente acertado comentario: «*La posizione di oggi non è in fondo che l'universalizzazione di questo atteggiamento*» (24). Pero no quiere con ello desfigurar el contexto histórico ni extrapolar el alcance verdadero de estos elementos de la tradición del Magisterio eclesiástico. Es ésta una parte particularmente feliz del trabajo del Cardenal:

«Tuttavia, anche se si può dimostrare come le tesi presenti non siano che sviluppi dei principi tradizionali, sembra lecito e molto facile un'obbiezione: come mai questi principi hanno tardato tanto a dar luogo a questi sviluppi? Perché non si vuole certo negare né che l'Inquisizione medioevale abbia perseguitato la libertà delle coscienze, né che dopo la riforma rappresentati della Chiesa cattolica abbiano spesso lodato i principi che attuavano la Contrariforma anche con mezzi violenti; e neppure che il senso immediato de molti espressioni usate da Gregorio XVI e da Pio IX sia nettamente avverso alla libertà religiosa». . . «Sono necessarie a questo proposito varie considerazioni. Importa anzitutto osservare come il problema della libertà religiosa sia *essenzialmente moderno*: e come occorra di conseguenza distinguere attentamente tra la dottrina della Chiesa cattolica e quella che è stata la ripercus [pág. 150] sione teorica di una situazione storicamente data; partendo da ciò si deve arrivare a vedere nell'Inquisizione medioevale non già un fattore essenziale di disciplina della Chiesa cattolica, ma un fenomeno

pueden ser interpretadas sin violencia como la simple afirmación de que la tolerancia civil está sometida a normas de prudencia y, por consiguiente, no puede ser afirmada como un principio absolutamente incondicionado e ilimitado. La posición de la Iglesia puede y debe ser explicada así: la tolerancia civil del error o del mal encuentra su límite en la necesidad de no cooperar materialmente a efectos gravemente perniciosos, cuya permisión, en las circunstancias concretas, no pueda compensarse con otros buenos resultados. Este principio la Iglesia lo entiende y lo aplica con absoluta lealtad a todos y no pretende sustraerse ella misma a sus exigencias, aunque, por saberse poseedora de la verdad revelada, está segura de que el principio nunca resultará aplicable, verdadera y objetivamente, en contra de su legítima libertad de realizar la misión que ha recibido del Redentor. No hay que negar, por lo demás, que el verdadero sentido de los límites de la tolerancia civil ha sido a veces mal comprendido y aplicado por los católicos, incurriéndose con ello en faltas lamentables de una recta tolerancia civil, disculpables cuando han correspondido a etapas inevitables del desarrollo histórico.

(24) LERCARO, 148.

storicamente dato che si tratta di spiegare con la particolare situazione spirituale del Medioevo.

»Nulla quindi di strano se il problema della libertà delle coscienze non veniva allora posto o veniva solo saltuariamente. Quel che importa è invece chiedersi se nel cristianesimo della Chiesa romana, a differenza dalle varie altre posizioni religiose medioevali, vi fossero gli elementi per affrontare, in climi, storici nuovi, questo problema: e si è visto come la risposta debba essere positiva.

»Quanto alle affermazioni di Gregorio XVI e di Pio IX [pagina 151], esse devono venire considerate in relazione agli avversari contro cui furono pronunciate. Riconosciano pure che dal loro esame non deriva l'impressione che abbiano portato l'accento sulla distinzione, di cui abbiamo trattato, tra intolleranza dogmatica e tolleranza civile, ma piuttosto quella di una totale intransigenza sul piano teorico, tale da portare i cattolici ad escludere ogni riconoscimento *spontaneo* della libertà per coloro che pensano altrimenti: però anche in questa occasione noi dobbiamo usare il criterio storico di situare ogni affermazione in rapporto all'avversario contro cui è stata pronunciata. Gran parte di quello che nell'Ottocento si era chiamato liberalismo verrebbe oggi designato col termine di radicalismo: cioè il liberalismo dell'Ottocento associava molto spesso le sue affermazioni politiche con una generale visione della vita nettamente anticattolica; con le cosiddette «affermazioni della coscienza moderna» in opposizione a quel che rimaneva delle «tenebre medioevali». Molto spesso il liberalismo fu nell'Ottocento sinonimo di massoneria, ed è di quel tempo l'idealizzazione della figura di Giuliano l'Apostata, di cui si trattava in certa maniera di riprendere il tipo di persecuzione (si veda, ad es., il laicismo della terza repubblica francese, con le leggi Combes).

»La libertà concessa a tutti i culti e a tutte le opinioni doveva praticamente equivalere, nella speranza di coloro che la promuovano, alla negazione del culto cattolico, dato che si accompagnava con la ricerca di stabilire condizioni culturali e politiche tali da far sì che questo residuo dell'intolleranza fosse destinato a sparire dalla coscienza moderna, come non più adeguato all'evoluzione dei tempi. Si trattava, per così dire, di un'Inquisizione a rovescio che sostituiva alla pena del rogo quella del

ridicolo (questo il significato comune del cosiddetto volterrianismo); il cattolico veniva escluso dalla discussione per la semplice ragione che egli rappresentava il residuo di una [pág. 152] mentalità prescientifica superata da un corso irreversibile degli eventi.

»Ora, se guardiamo bene, questa esclusione dal dialogo rappresenta un nuovo tipo di pena inquisitoria e non si sa se meno grave delle pene tradizionali. Il radicalismo, nel suo associare la libertà col razionalismo antisoprannaturalistico, assuase il significato non già della negazione del dogmatismo, come pretende di dare ad intendere, ma del *passaggio a un dogmatismo nuovo che può venire qualificato come il dogmatismo della coscienza moderna*. È stato, cioè, lo stesso liberalismo dell'Ottocento, almeno nelle sue espressioni radicali, ad avere portato la discussione sul piano dogmatico; in ciò trova giustificazione il fatto che *le dichiarazioni dei Pontefici abbiano sopra tutto battuto sull'intolleranza dogmatica*: e abbiano già detto come il principio dell'intolleranza dogmatica sia tale che la Chiesa non possa in alcuna maniera rinunciarvi. Vi erano sì nell'Ottocento dei cattolici liberali — e possiamo bene ascrivere a questa linea il Cavour, la cui preoccupazione più viva negli ultimi mesi della sua vita fu proprio quella della conciliazione del cattolicesimo e del liberalismo — ma, detto questo, occorre osservare come i cattolici liberali dell'Ottocento, pur sentendo confusamente quel che c'era di legittimo ed anche di cristiano in certe rivendicazioni della coscienza moderna, abbiano però avuto il torto di non vedere la complessità dei problemi e di formulare generalmente la posizione in termini di compromesso.

»Si può ben dire che nel Novecento gli avversari sono mutati e che almeno una delle equazioni ottocentesche, quella tra razionalismo antisoprannaturalistico e affermazione della libertà, così nel senso teorico come in quello pratico e immediato del termine, si è palesata falsa. Questo fatto ha preparato certamente le condizioni migliori per quella esplicitazione dei principi tradizionali nel senso che abbiamo detto.

»Oggi chiaramente la causa della civiltà appare legata [página 153] al rispetto della libertà della persona, quella della barbarie a un'estremizzazione dell'intolleranza persecutoria in cui nessuno può ravvisare la dipendenza da una qualsiasi tematica che si sia formata entro il mondo cattolico.

»Il discorso che si è fatto ha lo scopo di portare alla persua-

sione che la Chiesa, nel porsi oggi a difesa della libertà, non obbedisce a una necessità storica che deve subire e non entra in compromesso con principi diversi dai suoi; ma determina, in relazione a situazioni storiche nuove, quell'affermazione della dignità della persona, correlativa al primato della verità, che è stata la norma costante del suo insegnamento e della sua azione» (25).

IX

La dottrina de Pío XII, de una manera implícita, se orienta claramente en el mismo sentido de las explicaciones del Cardenal Lercaro, que vienen así a constituir una explicitación de supuestos claramente latentes en el magisterio de aquel gran Papa.

En el Mensaje radiofónico dirigido a todo el mundo el 24 de diciembre de 1942 expresa Pío XII en estos términos el *primer punto fundamental para el orden y la pacificación de la sociedad humana*:

«Chi vuole che la stella della pace spunti e si fermi sulla società, concorra da parte sua a ridonare alla persona umana la dignità concessale da Dio fin dal principio; si opponga all'eccessivo aggruppamento degli uomini, quasi come masse senz'anima; alla loro inconsistenza economica, sociale, politica, intellettuale e morale; alla loro mancanza di solidi principi e di forti convinzioni; alla loro sovrabbondanza di eccitazioni istintive e sensibili, e alla loro volubilità;

favorisca, con tutti i mezzi leciti, in tutti i campi della vita, forme sociali, in cui sea resa possibile e garantita una piena responsabilità personale, così quanto all'ordine terreno come quanto all'eterno;

sostenga il rispetto e la pratica attuazione dei seguenti fondamentali diritti della persona: il diritto a mantenere e sviluppare la vita corporale, intellettuale e morale, e particolarmente il diritto ad una formazione ed educazione religiosa; il diritto al culto di Dio privato e pubblico, compresa l'azione caritativa religiosa; il diritto, in massima, al matrimonio e al conseguimento del suo scopo, il diritto alla società coniugale e domestica; il diritto di lavorare come mezzo indispensabile al

(25) LERCARO, 149-153.

mantenimento della vita familiare; il diritto alla libera scelta dello stato, quindi anche dello stato sacerdotale e religioso; il diritto ad un uso dei beni materiali, cosciente dei suoi doveri e delle limitazioni sociali» (26).

Es evidente en esta página de Pío XII la preocupación por asegurar una libre y consciente *opción del bien* por parte de los hombres. Nada más alejado del pensamiento de Pío XII, tal como aquí se nos manifiesta, que el intento de promover, mediante una colaboración decisiva de resortes de poder civil, la conservación de actitudes religiosas carentes de auténtica convicción y de una adhesión verdaderamente libre. Las formas sociales deben *garantizar* «una plena responsabilidad personal, así en cuanto al orden terreno como en cuanto al eterno».

Entre los *derechos fundamentales de la persona* se proclama taxativamente «el derecho al culto de Dios privado y público, incluida la acción caritativa religiosa». ¿Cómo ha de entenderse este derecho? Me parece claro que, *de una manera directa*, se refiere aquí Pío XII «al verdadero culto de Dios» (27). Desde luego, en un lenguaje propio no se podría hablar de un «derecho al culto falso», en cuanto falso. El «derecho al culto de Dios» va orientado hacia el verdadero culto, como el derecho a la «libertad de las conciencias» va orientado hacia el acceso a la verdad y hacia la libre opción del bien. Pero la reivindica-

(26) AAS 35 (1943), 19. El Radiomensaje ocupa pp. 9-24. Trad. esp. en GUTIÉRREZ, op. cit., pág. 850.

(27) En el Radiomensaje de 1 de junio de 1941, con ocasión del quincuagésimo aniversario de la *Rerum Novarum* (AAS 33 (1941), 195-205; trad. esp. ibíd. 227-37), inculca Pío XII la necesidad de que el intervencionismo estatal en materia laboral respete el conjunto de los derechos y deberes fundamentales de carácter personal, entre los que enumera «el derecho al verdadero culto de Dios». He aquí sus palabras: «Ad ogni modo, qualunque legittimo e benefico intervento statale nel campo del lavoro vuol esser tale de salvarne e rispettarne il carattere personale, sia in linea di massima, sia, nei limiti del possibile, per quel che riguarda l'esecuzione. E questo avverrà, se le norme statali non aboliscano nè rendano inattuabile l'esercizio di altri diritti e doveri ugualmente personali: quali sono il diritto al vero culto di Dio; al matrimonio; el diritto dei coniugi, del padre e della madre a condurre la vita coniugale e domestica; il diritto a una ragionevole libertà nella scelta dello stato e nel seguire una vera vocazione; diritto quest'ultimo personale, se altro mai, dello spirito dell'uomo ed eccelso, quando gli si accostino i diritti superiori e imprescindibili di Dio e della Chiesa, como nella scelta e nell'esercizio delle vocazioni sacerdotali e religiose» (loc. cit., 201 s.; trad. esp., ibíd. 234).

ción por Pío XII del «derecho al culto de Dios» lleva implícita la reivindicación del derecho de buscar personalmente (bajo «una plena responsabilidad personal», posibilitada y garantizada por las formas sociales) el verdadero culto de Dios y de intentar tributar a Dios, dentro del estado actual de la propia conciencia, el culto que le es debido. El sentido de las palabras de Pío XII, cuando —dirigiéndose no sólo a los miembros de la Iglesia Católica, sino a todos los hombres, «davanti all'universo intero» (28)— proclama ser «el derecho al culto de Dios privado y público, incluida la acción caritativa religiosa» uno de los «fundamentales derechos de la persona», no puede ser interpretado como una afirmación *exclusiva* del derecho de los católicos a ser respetados en sus actividades religiosas privadas y públicas sin afirmación ninguna (al menos implícita e indirecta) de un derecho de los no católicos a ser respetados en las suyas, supuesta una buena conciencia subjetiva y una recta intención de las que no se puede dudar en principio (y de las que el Estado no tiene de suyo derecho a juzgar). Mucho menos se podría suponer que el sentido latente de las palabras de Pío XII fuera el de excluir positivamente a los no católicos de toda participación en el proclamado derecho fundamental de la persona al «culto de Dios privado y público». Sería gravemente injurioso a Pío XII suponer que su mente, al pronunciar, con tan solemne gravedad, esas palabras dirigidas a todos los hombres, hubiera sido referirse exclusivamente a los católicos y excluir positiva y totalmente de su afirmación a los no católicos. Porque, de ser así, sus palabras hubieran resultado de hecho afectadas de un cierto matiz de dolo incompatible con la personalidad de aquel gran Papa (29).

Por lo demás, este derecho fundamental de la persona humana a

(28) Radiomensaje de 24 de dic. de 1942 (AAS 35, 1943, 10; GUTIÉRREZ, 841): «la Chiesa non può rinunciare a proclamare davanti ai suoi figli e davanti all'universo intero le inconcusse fondamentali norme, preservandole da ogni travolgimento, caligine, inquinamento, falsa interpretazione ed errore; tanto più che dalla loro osservanza, e non semplicemente dallo sforzo di una volontà nobile e ardimentosa, dipende la fermezza finale di qualsiasi nuovo ordine nazionale e internazionale, invocato con cocente anelito de tutti i popoli.» Este es el Radiomensaje en que Pío XII emplea la fórmula: «il diritto al culto de Dio privato e pubblico, compresa l'azione caritativa religiosa», para expresar uno de los *fundamentales derechos de la persona*. Cfr. supra nota 26.

(29) La manera como hemos explicado el sentido de las palabras de Pío XII en este radiomensaje de 24 de dic. de 1942, es enteramente aplicable a las palabras de Pío XI en *Non abbiano bisogno*, citadas por el Cardenal Lercaro, y demuestra cuán rectamente interpreta éste la actitud de Pío XI en aquel documento. Cfr. supra nota 12.

buscar bajo una plena responsabilidad personal, garantizada por las formas sociales, el verdadero culto de Dios y a tratar de ejercitarlo, privada y públicamente, dentro del estado actual de la propia conciencia, no excluye el que, en determinadas circunstancias, puedan ser impuestas por el Estado algunas limitaciones a ciertas manifestaciones públicas de actividad religiosa. Limitaciones de esta índole (que habrían de imponerse y aplicarse en todo caso con el máximo respeto a la libertad de las *conciencias*) no es imposible que, en especiales circunstancias, puedan resultar también aplicables en alguna medida, por exigencias del bien común concretamente posible, a ciertas manifestaciones públicas del verdadero culto a Dios. Tales eventuales limitaciones deberían establecerse siempre en debido acuerdo con la autoridad de la Iglesia Católica, que, por institución divina, es soberana en «lo que pertenece a la salvación de las almas y al culto de Dios» (30). Ciertamente, hablando en términos de rectitud objetiva, las posibilidades de limitación legítima de determinadas manifestaciones socialmente públicas de actividad religiosa son menores tratándose del culto objetivamente verdadero que tratándose de cultos no adecuadamente verdaderos. No obstante, las diferencias entre uno y otro caso —supuesta en ambos la buena fe, la rectitud objetiva y la plena lealtad en los procedimientos— tampoco deben exagerarse.

La interna coherencia del magisterio de Pío XII acerca de la *tolerancia civil*, no menos que su real continuidad con la tradición anterior —rectamente entendida y adecuadamente profundizada—, se desprenden diáfananamente de cuanto queda dicho. En su Mensaje radiofónico del 24 de diciembre de 1954 se preguntaba el mismo Papa sobre la idea grande y eficaz, capaz de hacer a los Estados firmes en la defensa y activos en un común programa de civilización. Sin equívocos ni reticencias, pudo responder en los siguientes términos:

«Quele potrebbe essere l'idea grande ed efficace, che li renderebbe [i singoli Stati] saldi nella difesa ed operanti in un comune programma di civiltà? Da alcuni si vuol vederla nel concorde rifiuto del genere di vita attentatrice della libertà, proprio dell'altro gruppo. Senza dubbio, l'avversione alla schiavitù è notevole cosa, ma di valore negativo, che non possiede la forza di stimolare gli animi all'azione con la stessa efficacia di un'idea positiva e assoluta. Questa potrebbe invece essere l'amore alla

(30) León XIII, *Encyc. Immortale Dei*. Puede verse en GUTIÉRREZ, op. cit., pág. 197 s. (las palabras citadas entre « » en el texto se encuentran en pág. 198).

libertà voluta da Dio e in accordo con le esigenze del bene generale, oppure l'ideale del diritto di natura, come base di organizzazione dello Stato e degli Stati» (31).

Estas palabras representan uno de los aspectos más importantes de aquella parte del testamento espiritual de Pío XII que (por encima de las diferencias de religión) se dirige directamente a todos los hombres.

JOSÉ M.³ DÍEZ ALEGRÍA, S. J.

(31) AAS, 47 (1955), 23. Versión esp. en GUTIÉRREZ, pág. 1033 s. Un año después, en el Radiomensaje de 24 de diciembre de 1955, vuelve Pío XII a referirse a una libertad lograda y plena, que contrapone al ideal negativo de una libertad «vacía de contenido»:

«Nel Radiomessaggio natalizio dello scorso anno esponemmo il pensiero della Chiesa su questo argomento [sul comunismo], ed ora intendiamo ancora una volta di confermarlo. Noi respingiamo il comunismo come sistema sociale in virtù della dottrina cristiana, e dobbiamo affermare particolarmente i fondamenti del diritto naturale. Per la medesima ragione rigettiamo altresí l'opinione che il cristiano debba oggi vedere il comunismo come un fenomeno o una tappa nel corso della storia, quasi necessario «momento» evolutivo di essa, e quindi accettarlo quasi come decretato dalla Provvidenza divina.

»Ma Noi, al tempo stesso, ammoniamo i cristiani dell'era industriale, nuovamente e nello spirito dei Nostri ultimi Predecessori nel supremo ufficio pastorale e di magistero, di non contentarsi di un anticomunismo fondato sul motto e sulla difesa di una libertà vuota di contenuto; ma li esortiamo piuttosto a edificare una società, in cui la sicurezza dell'uomo riposi su quell'ordine morale, del quale abbiamo già più volte esposto la necessità e i riflessi e che rispecchia la vera natura umana» (AAS 48, (1956), 33 s.). El subrayado es mío. Alude aquí Pío XII a un orden económico-social que reconoce la primacía de lo moral (cfr. AAS 47, (1955), 21; GUTIÉRREZ, pág. 1031, n. [21]).

