

HISTORIA Y DOCTRINA DE LA IGLESIA
A PROPÓSITO DE
LOS PAPELES PERDIDOS DEL CARDENAL SEGURA

POR

ANTONIO SEGURA FERNS^o

En una época en que se está pretendiendo borrar la Historia, la obra de S. Martínez es un modelo de documentación de primera mano, lo cual es de agradecer. Otra cosa es el juicio de ella, pues dice a la historia reciente no solo de España sino de la Iglesia. El propio autor lo reconoce al final de la obra: "Para estar en plena sintonía con su obispo, los católicos debían adherirse a su único modo de entender el pasado y de configurar el presente y el futuro de España, lo cual sería posible (siempre a su juicio) a partir de la unidad confesional donde creyó percibir radicaba la venerada trabazón de la Iglesia y de la Monarquía española" (págs. 809 y 810). En la crítica que hace Alfa y Omega (29-VII-2004), firmada por M. A. V., "termina en determinados momentos polémicos y hasta provocador a algún lector que pueda ver al autor más amigo de las componendas que de las soluciones únicas". Está juzgando, lo quiera o no, el problema hoy importante de la relación entre la doctrina de la Iglesia en el tema político y la constitución del Estado. Y esto lo hace el autor desde su particular versión sobre este tema importantísimo. Llega a esta conclusión final: "Erigió en criterios de actuación no tanto la fe y la moral católicas, sino la personal —y por ello discutible— inter-

(*) Santiago Martínez Sánchez ha dado a la estampa un libro titulado *Los papeles perdidos del Cardenal Segura*, EUNSA, Pamplona, 2004, con ocasión del cual nuestro colaborador nos ofrece una reflexión universal (N. de la R.).

pretación que él hizo de ellas. En definitiva, sus innegables talentos quedaron en buena medida inutilizados por su excesiva confianza en su criterio, por creerse en posesión de la verdad y por apearse a principios teóricos más que a la vida" (págs. 811 y 812).

Lo malo de este juicio es que se puede volver punto por punto contra su autor, con sus mismas palabras: "El problema es que los historiadores no hacen historia según sus proyectos. Pero, desde la filosofía, de lo que tratan no están especialmente calificados. Así —y tengo la seguridad de acertar— y su postura nace de falta de conocimientos de lo que es la doctrina de la Iglesia en este importantísimo tema de la inevitable relación entre la moral personal y la moral social (política). Por ejemplo, en la Encíclica de Juan Pablo II, dedicada al tema filosófico de la relación Libertad/Verdad, la *Splendor Veritatis*, § 33, dice: "paralelamente a la exaltación de la libertad y paradójicamente en contraste con ella, la cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad" y en el § 46º dicho "el presunto conflicto entre la libertad se plantea con una fuerza singular en relación con la ley natural... En realidad los debates sobre naturaleza y libertad siempre han acompañado la historia de la reflexión moral... La época contemporánea, si bien en sentido diferente, está marcada por una tensión análoga... los procedimientos de objetivación científica, el progreso técnico, algunas formas de liberalismo, han llevado ha contraponer los dos términos, ... como si la dialéctica entre libertad y naturaleza fueran una característica estructural en la especie humana". Parece que se está refiriendo a la polémica entre Arboleya (demócrata cristiano) y Fabio en el *Siglo Futuro* (diario tradicionalista) en que éste sostenía que el liberalismo económico o mercado libre no está condenado por la Iglesia —como se vio en la polémica (1)— y que ahora es confirmado por la Encíclica *Centésimus Annus*, § 42, "si por capitalismo (mercado libre A. S.) se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y decisivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consi-

(1) Ver, *Polémica sociológica*, Aldecoa, 1926.

guiente responsabilidad con los medios de comunicación de la libre creatividad humana en el sector de la economía, del mercado... Pero si por capitalismo se entiende un sistema en el cual se encuentra encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, la respuesta es absolutamente negativa". Se ve que separa el liberalismo económico del ideológico, socialista o conservador que es Martínez, que cita la obra en página 127 bajo el título de *Un prelado antidemócrata*, que creo esta va contra la ideología del autor. Por ello, tenemos que entrar en este espinoso tema en la doctrina de la Iglesia. Lo haremos en dos partes: a) la doctrina de la Iglesia al respecto; b) la filosofía subyacente a favor y en contra.

a) Empezaremos viendo el desarrollo de la doctrina de la Iglesia desde la perspectiva liberal e histórica tal como la desarrolla Paul Johnson (2): "¿Un cristiano puede examinar la verdad de estos hechos con la misma objetividad que mostraría frente a otro fenómeno cualquiera? ¿Puede exigírsele que cabe la tumba de su propia fe si sus investigaciones apuntan en esa dirección?" (pág. 11). Antes de seguir señalamos que esto nos lleva a b) porque los juicios y relatos históricos están determinados por la cultura y hechos en que se hicieron: es, justamente, el historicismo que condena la *Fides et Ratio* en § 95. Y, desde ahí empieza una historia tal como la han contado los liberales, incluidos muchos que se confiesan aun católicos. Aquí solo vamos a citar, entre las numerosísimas citas que tiene, la que hace directa referencia a nuestro tema de la doctrina sociopolítica de la Iglesia: "En su encíclica especial para Estados Unidos, *Longinqua oceanii* (1895), León XIII trató de evitar el dilema (se refiere a la relación Iglesia/sistema liberal democrático, A.S.): «sería completamente erróneo sacar la conclusión de que en Estados Unidos se buscara la esperanza de la condición más deseable para la Iglesia, o que sería

(2) PAUL JOHNSON, *Historia del cristianismo*, J. Vergara, 1989, páginas entre paréntesis. En el Prólogo y el Epílogo de las dos ediciones de la obra se vé que él es cristiano, pero en ella presenta crudamente la visión anticristiana actual.

universal o práctico que el Estado y la Iglesia estuviesen, como en Estados Unidos, desmembrados y divorciados... (la iglesia) produciría frutos más abundantes si, además de la libertad, gozara del favor de las leyes y la protección de la autoridad pública. Y agregaba que «a menos que la necesidad les obligase a proceder de otro modo, los católicos deben preferir la asociación con católicos» (pág. 527). Esta es la doctrina tradicional de la Iglesia sobre este complicado tema. Por eso al final del libro, en el Epílogo, señala que «la reseña del cristianismo ofrecida en este libro inevitablemente destacó sus fracasos y defectos, así como sus deformaciones institucionales... Su fuerza reside en su exacto juicio del hombre como criatura falible con anhelos inmortales. Su mérito moral consiste en que confiere una conciencia al individuo, y le reclama que la acate... Los conceptos de libertad política y económica se originan ambos en la acción de la conciencia cristiana como fuerza histórica; y, por consiguiente, no es casualidad que todas las reclamaciones de libertad en el mundo en definitiva tengan origen cristiano» (pág. 580).

b) El problema es, pues, filosófico pues hemos visto en la *Splendor Veritatis* para la Iglesia § 33 dice: «paralelamente a la exaltación de la libertad y paradójicamente en contraste con ella, la cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad». Estamos, pues, ante una Opción fundamental (3): O se filosofa desde la transcendencia de Dios Creador y Sumo Legislador, o se parte de la razón humana. Y en la *Fides et Ratio* § 77, dice hablando de la relación filosofía/teología que «si el teólogo rechazase la ayuda de la filosofía correría el riesgo de hacer filosofía sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe». Esto puede —y debe aplicarse a la historia— más aún cuando es historia de la Iglesia.

Con esto tenemos que entrar en el tema filosófico de la constitución ontológica del Poder social humano, es decir, de la constitución desigual de la sociedad donde, se quiera o no, aparece

(3) C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, 1973, cfr. cap. IV, «La trayectoria de la opción de la inmanencia».

la diferenciación entre personas de igual naturaleza, pero que unos están en posición de mando y otros de obediencia. Y lo haremos de la mano de una autoridad en el tema que corrigió, mejorándolos a los autores clásicos: Platón, Aristóteles en la filosofía griega y Agustín y Tomás de Aquino en la cristiana. Efectivamente, aquéllos filosofaron desde la sociedad que vivían en la que el poder era *αρη* o *κρατεω*, fuerza, mandato, poder, potestad. Pero, Aristóteles, en su *Ética Nicomaquea* no deja de señalar, respecto al tema social que “el objeto de la Política, tal como nosotros la concebimos, es el más elevado de todos, y su cuidado principal es formar el alma de los ciudadanos y enseñarles, mejorándoles en la práctica de las virtudes” (libro I, capítulo VI). Aunque luego —libro VI, capítulo VIII— no deja de decir “la inteligencia en el sentido limitado en que nosotros la entendemos aquí no se aplica tampoco a las cosas eternas e inmutables”.

D'Ors (4) desde su profundo conocimiento del Derecho romano, imperio mucho más desarrollado que las ciudades griegas que estudiaron Platón (*La república*) y Aristóteles (*Política*) y así pasaron a Agustín y T. de Aquino. Señala que en este “El Senado no tiene «imperium» sino únicamente «auctoritas»” (5) (pág. 74). Es decir diferencia la *auctoritas*, de la *potestas* o mando y, más adelante, señala que “la democracia nunca llegó a percibir claramente, pero sí los teóricos y los filósofos que existe por encima del orden positivo un orden ideal que lo domina” (pág. 76). Esta es, la división del poder político en *auctoritas* y *potestas* (6). Y esta división filosófica se corresponde exactamente con la naturaleza humana pues la persona humana tiene dos facultades independientes, pero íntimamente relacionadas que son la razón y la voluntad libre que es movida por la razón (*synderesis*) pero también por los sentidos y sentimientos. Y, a veces, dominada por ellos, mientras que la razón tiene la libertad de la Verdad (*Splendor Veritatis*) que no se alcanzan sin trabajo.

(4) Ver A. SECURA, *Verbo*, núm. 421-422, *In memoriam A. d'Ors: La teoría del poder de Álvaro d'Ors*, pág. 35.

(5) A. D'ORS, *Ensayos de teoría política*, EUNSA, 1979, páginas entre paréntesis.

(6) Ver R. DOMINGO, *Teoría de la "auctoritas"*, EUNSA, 1987.

Si este esquema ontológico lo llevamos al problema político-religioso, veremos cómo afecta al tema del poder político de la teoría dorsiana de la *auctoritas* racional y la *potestas* voluntaria. Aquella general, pues la razón es siempre la misma en todos los hombres —aunque cada cual tenga diferente ciencia— mientras que la voluntad no solo es movida por la razón sino también por los sentimientos y sensaciones de cada ego psicossomático (7). Por lo que esto afecta no a la *auctoritas* que dice directamente a la Verdad, en general y racional, sino a la *potestas*, de los que tienen poder de mando que utilizan bien o mal y así es poco conocida la importantísima observación de Kelsen (8) hablando de la dialéctica entre la teoría democrática y la no democrática: "En estas dos teorías antagónicas del Estado se presenta con toda claridad la oposición de sistemas filosóficos en lo que, en último extremo, enraiza la pugna de idearios políticos... La creencia en lo absoluto, tan hondamente arraigada en el corazón humano, es el supuesto de la concepción metafísica del mundo... Por la Pascua hebrea, Jesús fue acusado de creerse hijo de Dios y Rey de los judíos... fue conducido ante Pilatos, el Procurador romano... (que) preguntó con ironía a Jesús, que para los romanos no era más que un pobre loco, «Así, pues, ¿tú eres el rey de los judíos?». Jesús tomó la pregunta muy en serio y, con la fuerza de su misión divina, contestó: «Tú mismo estás diciendo que Yo soy un rey. Para ello nací y por esta razón vine al mundo, para dar testimonio de la Verdad. Todo el que está en la Verdad me escucha». Y Pilatos, que era un escéptico relativista y no sabía qué era la Verdad y cuál era la Verdad absoluta en la que aquel hombre creía, procedió de un modo consecuentemente democrático: someter la decisión de este caso a la votación popular. El Evangelio narra que se dirigió a los judíos y les dijo: «No le encuentro culpable de nada. Pero existe la costumbre de que un prisionero quede liberado por Pascua ¿queréis que os deje en libertad

(7) Ver PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, Scientia, 1971, pág. 486, y G. LE BON, *Psychologie des foules*, Alcan, 1899. Ver capítulos I y III para la psicología del hombre masificado.

(8) HANS KELSEN, *Esercizio y valor de la democracia*, Guadarrama, 1977, pág. 153. Ver también del mismo Kelsen, *¿Qué es justicia?*, Ariel, 1991, págs. 124-5.

a este rey de los judíos?» y todos gritaron: «No dejes a él sino a Barrabás». El Evangelio añade: «Barrabás era un ladrón». No cabe duda que el plebiscito es un argumento de peso en contra de la democracia para los que creen en el Hijo de Dios y Rey de los judíos como testimonio de la Verdad absoluta. Nosotros los científicos de la política, debemos aceptar este testimonio con una condición: que estemos tan seguros de nuestra verdad como el Hijo de Dios de la suya». Este escrito de Kelsen muestra que la crítica de M.A.V. y la que aquí hacemos no está falta de razón, se comparta o no. A no ser que admitamos con V. Verdú, al describir la opinión de la Iglesia Católica ante los nuevos planteamientos: «Siendo todo relativo lo mejor será aquello que nuestro organismo (9) ratifique con su mejor digestión interior» (pág. 218). Todo esto viene a confirmar lo que antes vimos sostenía León XIII en la Encíclica *Longinqua Oceani* dirigida a los católicos que vivían en la democracia norteamericana.

Y con esto podemos pasar a la filosofía política dorsiana del poder político. Pero antes hemos de ver cuál es la constitución ontológica de cualquier sociedad humana, empezando en la familia. Nadel (10) dice: «Necesitamos, al menos, tres términos diferentes, a saber: reclutamiento, mando interpersonal y mando relativo a recursos y beneficios. Sólo el segundo conjunto de los términos corresponde al criterio convencional de la estructura social... y el tercero introduce un punto de referencia alógeno que define las relaciones de un modo indirecto (11). Por último los dos criterios de mando muestran poco más que la distribución de poder y autoridad, de tal modo que la estructura social coincide con la estructura de poder y autoridad», es decir, es el poder político que ahora nos interesa. Y a éste vamos a aplicar la teoría dorsiana de la *auctóritas* y la *potestas* antes expuestas.

(9) VICENTE VERDÚ, *El estilo del mundo*, Anagrama, 2003, páginas entre paréntesis.

(10) SIEGFRIED NADEL, *Teoría de la estructura social*, Guadarrama, 1966, pág. 232.

(11) Esto en las sociedades humanas que por necesidades corporales precisan recursos y beneficios materiales.

Lo primero a señalar es que la *auctoritas* es objeto de la moral política a la que obviamente va referida, mientras que la *potestas* lo es de la moral personal. Y lo que ahora se discute es, precisamente, si hay una moral política o solo es personal. Esto es, justamente, la pretensión de la religión democrática. Pero, también es obvio que, se quiera o no, están complicadas. No un teólogo sino un teórico jurista, R. Dworkin (12), hablando de un tema muy actual ahora en España y en la relación Iglesia/Estado en el orden político, el homosexualismo, dice: "Con la posible (aunque compleja) excepción de una divinidad, no hay autoridad moral a la que pueda apelarse de manera que automáticamente se convierta en posición moral". Y lo mismo pasa con las uniones de hecho y la defensa de la vida humana en los abortos o clonaciones. Esta irreductible relación moral personal y moral política, la desarrolla en otra obra (13).

Llevando este problema a la teoría de la *auctoritas* del Poder vemos que hay temas generales que condicionan la definición de bien común fundamental en la Constitución de los Estados. Y aquí es donde aparece la opción intelectual metafísica antes señalada con Cardona: o se acepta la transcendencia del Dios Creador y Ordenador de lo creado; o, por el contrario, sólo se admite la immanencia de los razonamientos humanos. Realmente esto confirma lo que vimos dijo Aristóteles sobre el límite del razonar humano: "La inteligencia en el sentido limitado en que nosotros la entendemos aquí no se aplica tampoco a las cosas eternas e inmutables". Pero esto significa que en la definición de bien común, objeto propio de la *auctoritas*, hay una parte que para el católico no es ni discutible ni opinable como señaló la encíclica de León XIII *Longinquæ Oceani*: "Sería completamente erróneo sacar la conclusión de que en Estados Unidos ha de buscarse la esperanza de la condición más descabida para la Iglesia, o que sería universal o práctico que el Estado y la Iglesia estuviesen, como en Estados Unidos, desmembrados y divorciados... (la Iglesia) produciría frutos más abundantes si, además de la liber-

(12) RONALD DWORKIN, *Los derechos en serio*, Planeta Agostini, 1993, pág. 361.

(13) R. DWORKIN, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, 1993.

tad, gozara del favor de las leyes y la protección de la autoridad pública", como vimos antes.

Y los resultados mundiales de que esto no se haya tenido en cuenta en la religión democrática imperante en el mundo ha dado lugar a una nueva cultura, que elimina el alma inmortal y la sustituye por el cuerpo sensible que es el objeto de la ciencia, pero que, como veremos con Marina (14), las consecuencias no pueden ser peores: "La voluntad como paradigma explicativo dejó lugar a la «motivación», un sistema determinista que puede ser científicamente estudiado... las teorías de la motivación representaron un gran progreso porque permitieron que se adoptara un punto de vista determinista para explicar la conducta, «cosa que antes se atribuía a factores tales como el alma o el libre albedrío» (Cofer)... Si lo entiendo bien, la ciencia ha sustituido la voluntad por un sistema". El trabajo de Marina es sociológico, pero el mismo tema lo toca metafísicamente N. Hartmann (15): "Se parte de que sin una cabal predeterminación y la legalidad del mundo, tal como hemos llegado a conocerlos parcialmente por medio de las ciencias no podrían existir. Es necesario contar, pues, bien o mal, con un determinismo de alguna forma. Pero ¿cómo puede coexistir la libertad con el determinismo? Aquí concuerdan las dos conocidas formas de predeterminación que nos salen al encuentro en el mundo real, el nexo causal y el nexo final, según, pues, cual de los dos es el determinante, obtendremos el determinismo causal o un determinismo final. Y entonces el problema parece resolverse todo por sí mismo... Ahora bien, hay seres morales. Luego... no puede tratarse de un determinismo causal del mundo. En cambio, con un cabal determinismo final tendría muy bien que ser posible la libertad, el nexo final es, en efecto, la «inversión» del nexo causal (que) está determinado desde el final como también la voluntad (Libre) humana".

Pero si hay predeterminación final, en el mundo tal como es, hay que obedecerla, pues tras la muerte hay premio o castigo:

(14) J. A. MARINA, *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, 1997, pág. 16.

(15) N. HARTMANN, *Ontología*, Fondo de Cultura Económica, 1964, tomo V, pág. 299.

Este es el problema de la supervivencia del alma, a la que Aristóteles hace inmortal por el conocimiento: "el intelecto es una sustancia que no se corrompe" (*De Anima* III, B. 430^a, 20 y I, B. 408b, 18-20). Max Scheler (16) nos dice: "La primera condición para la supervivencia después de la muerte es la muerte misma. La primera condición para una posible creencia en una supervivencia es eliminar las fuerzas que reprimen la idea de la muerte más allá de los límites normales del impulso vital, fuerzas cuya existencia he mostrado en el tipo del hombre moderno (17). Todo lo que actúa contra estas fuerzas hace reaparecer de modo automático la idea de la muerte... Y la creencia en la supervivencia solamente es posible si se ha realizado ya la posible sumisión espiritual a la muerte, esa espiritual reconciliación con ella que llegó a anular el ilusionismo constitutivo del hombre moderno. Si «reaparece» la «muerte» más allá de los límites normales (18) ... No se pregunta cómo puede «demostrarse» la inmortalidad, o cómo puede justificarse la creencia en ella. «Demostrarla» —al estilo del siglo XVIII— no es posible. Pero, como en muchas cuestiones filosóficas, es también muy problemático si tiene sentido hablar aquí de una demostración, si es algo que tiene que ser probado" (*ibid.*, pág. 70) porque "finalmente, tenemos que averiguar a quién incumbe la tarea de la prueba... Aunque logre demostrar que existe una «independencia esencial» de la «persona» respecto a la existencia de una vida orgánica, y que las leyes esenciales para sus actos, sus instituciones, sus pensamientos, sus sentires, sus amores, sus odios, leyes independientes de las leyes esenciales de todos los seres vivientes, no solo de los terrestres; aunque logre tal cosa, jamás podrá probar que con el último acto de la unidad vital humana, ese acto con el cual muere su muerte, no deja de existir al mismo tiempo esta persona" (*ibid.*, pág. 71), porque "el que los fenómenos de expresión desaparezcan después de la muerte es una razón tan solo para que yo no pueda

(16) MAX SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Revista de Occidente, 1934, páginas entre paréntesis.

(17) Se refiere a lo desarrollado antes en la obra citada.

(18) Los límites normales de la vida temporal, que no es lo mismo que la vida.

entender ya a la persona; pero no es una razón para suponer que no exista... No está escrito en ninguna parte que la persona deba perdurar siempre; pero la falta de expresión no es un motivo para admitir que no perdure" (*ibid.*, págs. 73-74).

Esto afecta necesariamente a la definición de bien común fundante de la *auctoritas* social que en una sociedad fundada en la religión tiene que juzgar los hechos humanos como méritos o pecados, no solo como buenos o malos y esta *auctoritas* social no es pactable y sometida a votos, pues está fundada en la Ley de Dios que abarca a la moral personal y a la política, pero permite la Libertad, fundada en la Verdad, no las simples opiniones mayoritarias. Este es el fin de una época que empieza en Erasmo con su *Elogio de la locura*.

Pero no quiere decir que sea incompatible con la elección de los que detentan la *potestas*. Aquí el problema de la elección democrática está en que no es el pueblo (*demas*) el que ahora elige sino la masa manipulable por los actuales medios de comunicación.

La actual situación del discurso filosófico está más en relación con las propuestas de *La Fides et Ratio* que con las modernas elucubraciones psicologistas. Santayana (19) lo dice así: "Espero haber captado lo que las escuelas de Hume y Kant pueden ofrecer por medio de la desintegración de la crítica del conocimiento y espero que, al afirmar de nuevo las nociones de sustancia, alma, naturaleza y razonamiento... Estas nociones están sujetas a duda, pero también lo están las nociones que proponen a cambio de ellas los filósofos psicologistas. Ninguna de ellas ha alcanzado el límite de la duda posible; sin embargo los dogmas que han pervivido siendo prejuicios románticos que son incoherentes e incapaces de servir a una filosofía razonable y, en un sentido moral, son la oposición misma a la filosofía".

Pero esto es olvidado o ignorado —por lo menos minimizado—. S. Martínez, en su obra que acepta como bueno el pensamiento político actual, que no solo no lo aceptaba el biografiado, sino tampoco la Iglesia Católica de entonces y de ahora, aunque muchos católicos, evidentemente de buena fe, creyeran lo contrario.

(19) G. SANTAYANA, *Escepticismo y fe animal*, Losada, 2002, pág. 351.