



Fe religiosa y fe política

En un tiempo como el nuestro, en el que se han registrado las mayores crisis de fe religiosa, de confianza en lo que trasciende el horizonte humano; en un tiempo como el nuestro, en el que la fe de unos hombres se entregó por entero, sin condición alguna, a la idea política de otro hombre hasta el extremo de sacrificar la propia fe religiosa, no admitiendo ninguna otra clase de fidelidad; en un tiempo en el que a muchos hombres se les ha impuesto la crisis de fe a costa de obligarles a aceptar un nuevo tipo de fe asentada en la creencia absoluta de una absorbente forma de Estado o sociedad, parece más que nunca necesario, en una comunidad libre como la nuestra, volver a pensar desde un horizonte cristiano la difícil relación entre la fe política y la fe religiosa. Porque es éste uno de los problemas del hombre que exige respuestas concretas en cada tiempo diverso. A cada época se le presenta de nuevo la urgencia de sus relaciones dramáticas.

Cuando hablamos de fe nos estamos refiriendo a ese valor especial que permite la entrega de la voluntad y de la inteligencia a personas o ideas que ofrecen una garantía moral de utilidad y de bien o beneficio. Se trata de una relación personal que ha sido ejercida en toda la cultura mediterránea, al menos desde Roma, en tres horizontes de la existencia humana:

- Entre el patrono y su cliente u obrero,
- entre Roma y los pueblos sometidos (hoy entre el Estado y el ciudadano), y
- entre el hombre y el Dios en quien se cree.

Cuando se invoca la fe en un Dios, se abandona uno a su ayuda y auxilio. Si un pueblo se rinde al poder y dominio de otro, el primero espera tratamiento digno, porque el acto de entrega exige una obligación de ser dignamente aceptado en virtud de la sumisión ofrecida. Cuando

un hombre, dependiente de otro por relaciones de trabajo, se pone bajo su tutela en un Estado de Derecho, aguarda su protección garantizada en ese puesto de trabajo y el cumplimiento de una remuneración expresa en la palabra dada. En todos estos casos es siempre la *fe en el otro* —Dios, Estado o patrono—, el fundamento y el vínculo de sociedad auténtica.

En ninguna de esta triple relación está ausente el desengaño, la rebelión y la crisis interna. En esta reflexión quiero referirme no a la crisis interna de cada una de ellas, de estas tres clases de fe, sino a la que en todo tiempo crea la fe religiosa y la fe política. El creyente debe plantearse a sí mismo la pregunta por amor a su propia creencia. —¿Debe, por una parte, o le está permitido servirse de la política para promoción de los fines exigidos por la fe religiosa? ¿Servirse de los medios ordenadores y de coacción, o, por lo menos, de las posibilidades de influencia que proporciona el Estado a la política?—.

Por otro lado: quien participa en los proyectos y decisiones políticas, ¿debe alguna vez preguntarse qué lugar ha de atribuir a los valores de su fe y a las exigencias, que de ella nacen, en la formulación de las metas políticas y en la justificación de los medios impuestos? El punto dramático de estas preguntas consiste en que ni la fe religiosa ni la política quedan incontaminadas, cuando establecen relaciones recíprocas.

La fe que se sirve de medios y fines políticos es una fe distinta a aquella otra que permanece alejada de ellos. Y asimismo la política se dispone a cosas muy distintas y se hace dependiente de otras muy diversas, cuando se convierte en instrumento de las ideas de la fe o se sirve de la fe de los hombres para sus propios objetivos, que cuando prescinde de la fe religiosa.

Del modo como nosotros sentenciamos esta recíproca influencia pende también nuestra decisión y juicio sobre si la fe y la política deberían ser enteramente independientes o si ellas se deberían relacionar de alguna manera unitaria y beneficiosa para el hombre.

ANTINOMIAS ENTRE FE Y POLITICA

La cuestión ha sido formulada con valentía y modernidad por la Conferencia Episcopal Española. ¿Se quiere, por el cristiano y el católico, una *política*, que vive de una *Fe* determinada y pone políticamente en práctica contenidos aplicables, unitarios y en alta medida inmutables, de las creencias cristianas? ¿Está permitido, por ello, determinar y exigir un modo de ejercer la fe por causas de razones

políticas? Porque esta fe resulta ya obligada, cuando es políticamente imprescindible. Aquí está todo el drama de la pregunta.

Expresemos de un modo más sencillo la perplejidad ante la cual nos coloca la Fe y la Política: Una y otra amenaza su mutua libertad. La Fe que se apoya en la fuerza política, no puede ser ya fe libre y voluntaria —al menos hoy, cuando no todos los hombres creen en algo o creen lo mismo. La Política, a su vez, lo que vale tanto como decir la búsqueda de comunes objetivos estatales y sociales, no puede apoyarse impunemente en determinadas ideas o vivencias de la fe. Si lo hace, tiene que asumir el riesgo de limitar la libertad de la fe de los hombres a ella sometidos respecto a los contenidos propios, de la fe política.

Fue éste el precio que pagaron tiempos anteriores, no sólo en España. Es éste un precio que todavía otros sistemas sociales, conocidos en el Oriente de Europa y en algún país de América, no estiman demasiado caro en comparación con los frutos políticos que con ello compran. Entre nosotros no se puede ya pagar tan alto precio. Vamos a mostrar por qué. Y aquí estamos cara a cara con nuestro problema.

Pensemos en un valioso aviso del poeta Juvenal: «No se puede perder el sentido de la vida por amor a la vida» (*propter vitam vivendi perdere causas*). ¿Ha de ser el Estado tan sólo una maquinaria de rendimientos, o es en el fondo un medio para posibilidad y realización de cosas, que él por sí mismo no puede crear, y que le impone fronteras? ¿Fracasa él en su más alto sentido, cuando en la tarea que debe realizar no acepta también cosas, que no le está permitido manipular ni tocar y que, por esta razón, están por encima de la voluntad o de la razón de Estado?

Platón vio ya este problema, como tantos otros que permanecen vivos en nuestra cultura. Y Hegel, en su gran admiración por Platón, lo ha descrito con urgentes palabras. Cuando una religión quiere hacerse valer de modo absoluto dentro de un Estado, ella viene a destruir la organización del Estado. Porque dentro del Estado tiene ancha cabida las diferencias de lo diverso, mientras en la religión está todo relacionado con la totalidad única.

Si esta totalidad pretendiera abarcar todas las relaciones del Estado, surgiría el fanatismo, porque querría ver realizado ese valor total dentro de cada cosa diferente y esto no podría conseguirlo, sino por la *destrucción* de lo que es diferente. Pues el fanatismo consiste en no conceder existencia ni presencia a las diferencias especiales. De otra parte, Hegel vio el sentido y la legitimación del Estado precisamente en lo que la religión no puede tolerar, es decir, en la diversidad que el

Estado hace subsistir y protege. El Estado garantiza así las diferencias que en él ofrece la sociedad y los cambios que en él se dan de modo constante; digámoslo con la palabra clave y decisiva: la LIBERTAD.

Pero tampoco podemos olvidar que el Estado también ha de mantener en sí una cierta homogeneidad e identidad consigo mismo, si quiere ser estable. No puede poner todo constantemente en duda ni someterse a cambios continuos. El Estado necesita un armazón de firmezas, de cosas indubitables, transmitidas desde tiempos anteriores o creadas por él de modo nuevo. La Constitución es generalmente la expresión de sus firmezas. La diferencia está en observar hasta qué límite llega eso que no debe ponerse en duda ni hacerse cuestionable.

Y con ello hemos tocados ya la diferencia esencial entre Política y Fe, no sólo religiosa. Cualquier fe alza siempre la exigencia de ser una verdad inquebrantable. Sus demandas afectan al sentido de la vida. Vistas desde cada individuo no toleran posibilidades de elección. La elección consistió ya antes en elegir la fe, que sólo merece tal nombre, cuando se apoya y basa en la elección. Y una vez que ha tenido ésta lugar, no cabe ya otra elección distinta. Esto es precisamente lo que llamamos Fe: la claridad perfecta de decisión y la permanencia en una concepción del mundo y de la vida, que se ha adquirido, y sobre la cual no caben ya las desazones de la duda.

Si quisiéramos aplicar este mismo principio al Estado, tendrían que nacer de nuestra fe *recetas* sobre cómo deberían regularse en particular las cosas del Estado, cómo solucionar los recurrentes conflictos entre derechos y reclamaciones de todos, qué metas hay que considerar como justas y no justificables.

Y de hecho tiempos hubo durante largos siglos en los que todo el pensamiento social dio por supuesto el sentimiento común de una fe compartida en una vivencia de unidad.

El Emperador medieval, por ejemplo, podía discutirle al Papa el derecho de sometimiento a su autoridad moral. Pero se lo discutía, apelando a que él y su poder civil se fundamentaba en la voluntad divina (por la Gracia de Dios), sin negar que era Dios a quien él debía la legitimación de su soberanía temporal y la única exclusiva justificación de su mandato.

La primera brecha en esta unidad entre Fe y Política no se abrió porque el Papa y el Emperador pusieran en duda el mutuo derecho de la dirección gobernante del mundo. El giro llegó por el descubrimiento de la Antigüedad Clásica por medio del Renacimiento y por la nueva definición del pensamiento cristiano resultante de este acontecimiento

decisivo. Se tuvo al fin conocimiento exacto de unas formas de Estado, a las que se admiró y elevó a esferas gloriosas, que no habían tenido ninguna fundamentación cristiana, ni siquiera apenas religiosa. Y la propia conciencia religiosa fue entonces relegada a la decisión personal, en lugar de entregarse o confiarse a una autoridad impuesta por Dios, responsable ante El de la organización de las cosas temporales o del Estado. Por parte del Estado tenía que ser posible creer también algo distinto y hasta no tener creencia alguna.

Dos cosas principales significaba esto: *primera*, que la salvación de cada uno no había que encontrarla ya en adelante en la mera obediencia o en el cumplimiento de cualesquiera mandamientos divinos. La *Fe misma* se convirtió en acción decisiva. Por la decisión de fe debía ahora el hombre justificarse. Esta sólo debía ser una fe asumida voluntariamente, una fe que también puede querer algo distinto, que también puede no realizarlo.

Y si esto era posible, también el orden de este mundo, también el Estado y su autoridad podía ser dependiente no de la Fe, sino de una determinada fe de los ciudadanos. El no creyente, o el que tuviera una fe distinta, no tendría que pasar ya como enemigo del Estado.

El *efecto segundo*, brotado de esta liberación de la fe, es el siguiente: la responsabilidad de lo que el Estado podía y debería hacer, no se percibió ya en esa instancia que no necesita hacer preguntas o consultas al individuo. Recayó en cada uno en particular. Ciertamente no apareció esto de modo repentino, porque todavía no se conocía la técnica con la que, del pluralismo de las voluntades y responsabilidades, era posible llevar a cabo la voluntad común unida. Todavía Lutero interpretaba la Carta de san Pablo a los Romanos —la piedra de toque de todo gran teólogo— en el sentido de que todo hombre debe obedecer a la autoridad y que con esta obediencia satisface ya a su parte de responsabilidad. El Calvinismo dio a esta libre entrega de responsabilidad una nota dramática. El mundo no puede vivir sin pecado. El Estado debe hacer cosas que están prohibidas al ciudadano particular, matar, por ejemplo. Uno debe dar cuenta de ello. Es el Rey. Dios le ha dado la autoridad y oficio, le ha entregado el pecado de la vida social, le ha otorgado la suma de la responsabilidad. Por ser el rey su portador, puede exigir la obediencia incondicional de aquellos por cuyos pecados se hace responsable y puede mandar la ejecución del delincuente. Aquí se presenta la fe en Dios como Juez del Rey y la fe en el Rey como Padre del pueblo.

De suma importancia ha sido el hecho histórico de que, a partir de

esta evolución, ninguno de los grandes Estados constituidos en el Renacimiento, ni ya nunca más en Europa —si exceptuamos casos aislados— se asentó en un Fe unitariamente compartida. Las unidades políticas estatales, necesitadas de orden y dominio, tenían que abrazar conjuntamente —esto fue lo decisivo— diversas versiones o confesiones de la fe cristiana, y en definitiva reconocer y aceptar también como pertenecientes al Estado a súbditos cristianos y no cristianos. Una determinada confesión cristiana, que hubiese querido fijar un solo fundamento de la autoridad estatal, para hacer desaparecer la nueva pluralidad de la fe, tendría que haber convertido a sí misma a todos los ciudadanos del Estado, y esto quiere decir que el Estado no habría podido evitar una imposición de la fe, sin contemplaciones de ninguna clase.

De esa manera se intentó en un primer momento conservar el Estado cristiano afirmado en la unidad. Las terribles guerras de religión del siglo XVI y XVII, sobre todo, pusieron de manifiesto que esto ya no era posible. Las cruzadas por una sola confesión cristiana sólo fueron inútiles torrentes de sangre. Como casi todas las cruzadas. En este horizonte no cabían ya decisiones posibles, del mismo modo que tampoco hoy cabe una decisión, por la fuerza de las armas, entre el Marxismo del Estado o del absolutismo comunista y entre las formas libres del Estado democrático. Ni la reforma luterana se dejó reprimir, como intentó el Concilio de Trento, ni se avino a compromiso alguno. Y las fuerzas católicas, por su parte, permanecieron suficientemente robustas y vivas para afirmar sus propios derechos.

Por consiguiente la primera experiencia, que fundamenta nuestra nueva concepción de sociedad, fue la de que dentro de las grandes formaciones políticas de los Estados, que quieran permanecer en vida, hay que contar siempre con creencias religiosas irreconciliables, separadas y diversas en la fe profesada. El círculo de diferencias, que el Estado debía abrazar, se iba haciendo cada vez más ancho. Se empezó por admitir como igualmente existentes y con iguales derechos a la confesión católica y protestante, a la reformada, a la comunidad judía, desde la Ilustración a la infinitamente irracional Religión de la Razón y, por último a la incredulidad total, a los no creyentes.

Más aún: hasta puede afirmarse que el Estado vio su propio sentido y una gran parte de su legitimación precisamente en impedir toda coacción o imposición de fe, y en hacer valer y existir las mismas posibilidades de cualquier fe y aún de la misma incredulidad. El primer anejo hecho a la Constitución Americana ya en 1789 prohíbe toda ley ulterior que

pretendiera identificar una Religión con el Estado o que quiera favorecerla. Porque ello habría perjudicado otras religiones.

Los príncipes de Brandenburgo y la Casa Real Prusiana fueron en Europa los iniciadores de esta nueva *tolerancia*. Esta actitud nueva, que se fue imponiendo poco a poco, no sólo respondía a la situación real de que el Estado debía mostrarse a la altura de las diversas creencias o de la incredulidad, en las que él no podía cambiar nada. El Estado no solamente se hizo de este modo independiente de las diferencias religiosas coexistentes al mismo tiempo, sino de las que habían de aparecer en el futuro en todo aquello que los hombres creían o no creían. La comunidad religiosa concreta dejó primeramente de cubrir por igual los espacios necesitados del ordenamiento político. En segundo lugar no podía satisfacer ya las exigencias de los cambios que entraña un Estado moderno. Porque la Fe no admite cambios. Dejaría de ser verdad transcendente. Y el Estado moderno necesita cambios, no puede subsistir sin ellos.

De esta manera, a principios de nuestro siglo, en la mayoría de los Estados europeos, podía considerarse consumada, no la separación de Iglesia y Estado, pero sí la de Estado y Fe (o creencia).

Por ello, cabe afirmar que el Estado, por más que en calidad, asistencia social y definitiva supervivencia se vea confiado a la fe de sus ciudadanos, de ningún modo puede hacerse cargo de esa fe, dejarse determinar por ella, ni tampoco imponerla.

Esto pudo ser satisfactorio mientras no hubo Estados o grupos de Estados que pensarán de manera contraria. Pero mientras en Occidente la fe cristiana o la religiosa, sin más, fue desterrada del Estado como instancia última y permaneció en tal situación, en el Oriente europeo comenzaron a surgir otras representaciones de fe; aparecieron los dioses de repuesto. Y aparecieron en primer lugar porque se creyó en ellos y en sus promesas, y no sin razón, como se mostró de seguidas. Ganaron influencia, porque, por amor a unas metas políticas, no se pudo prescindir de *esa fe* o, al menos, de una obligada obediencia a esa misma fe. Es éste un fenómeno, que constituye el mayor drama de la idea y de la realidad de la fe en su más amplio sentido.

II. FE POLITICA EN EL ESTADO

Frente al mundo Occidental, que llamamos libre por su estructura democrática, viven y existen Estados, que ponen toda su fuerza en *una Fe*. No parecen poder prescindir de lo que la fe de la existencia política

había tenido que ofrecer durante tantos siglos y de lo que el Occidente cristiano se había despojado con tan gran sacrificio y, como consecuencia, de un concepto de igualdad que comprende cualquier clase de fe y aún la incredulidad.

Esos Estados no pueden permitirse la *libertad de la fe* religiosa ni tampoco la voluntariedad de la fe (su ejercicio libre) frente a la Política.

La autoridad del monarca o presidente impuesto o elegido, la naturalidad de la obediencia a ellos debida, la intangibilidad de las medidas por ellos tomadas y de los sacrificios exigidos, igual que la sensibilidad para todo lo que es común, la identificación de lo mandado con el bien general y la promesa política y electoralista de la felicidad futura: todo ello venía prescrito por la fe en Dios, o antes por la fe en los dioses del Estado.

Pero, como hemos visto antes, estas consecuencias políticas, derivadas de la fe, tuvieron que entrar en conflicto con otros descubrimientos de la razón y con exigencia basada en la voluntariedad de la fe misma.

Profunda es, en esta perspectiva, la palabra de Jesús: «Mi Reino no es de este mundo». Un Reino de este mundo, con la enorme exigencia de ser desde sí mismo el *Reino de Dios* no podría brotar jamás del *Amor a Dios*, sino de la *Angustia ante Dios*. Este Reino es una contradicción en sí mismo.

Pero los dioses nuevos, los dioses de repuesto, que en las nuevas formas de sociedad nacida aparecieron en sustitución de las ideas de la fe religiosa, no necesitaron guardar consideración alguna con la voluntariedad de los que le seguían. Se trataba ahora de verdades básicas, teórico-sociales, económicas, materialistas, dialécticas, o de *afirmaciones de verdad* que supieron pertrecharse de atributos que necesitaba el Estado y que la Religión no podía poner ya a su servicio.

El nuevo Dios, mantenido preso hasta ese momento y por fin liberado, se llamaba primeramente *el Proletariado*. Pero tan pronto como esto tuvo que ponerse en *práctica política* se descubrió, igual que ocurrió con la teoría del *mejor gobernante* en Platón, en los llamados *Elegidos* de un Marsicio Ficino de Padua, medievales y utópicos, y por último en la famosa *volonté générale* de Rousseau, que nada podía hacerse con tales conceptos. Todos ellos repiten sólo la pregunta, pero no dan respuestas. ¿Quién es, pues, el mejor gobernante, quién el Elegido, de quién es la voluntad general? Ni siquiera estos mismos bellos conceptos pueden aclararlo.

Pero se encontró un cierto remedio. El Proletariado tuvo que

renunciar a su exigencia de dominio y a la de su infalibilidad para entregarlas a la instaurada burocracia de un *partido único*. Desde ese momento no hay ya más vida que la que obedece a la gran ficción de la divinidad de esa Institución.

Ella misma obedece a la gran Doctrina de la que el partido es *único intérprete*. El Partido, como se afirma por ejemplo en la enseñanza soviética, no se engaña, y naturalmente no cabe la pregunta sobre si *engaña*. En realidad, no puede engañar, porque sobre él no existe otra verdad alguna.

Con este hecho tenemos de nuevo Estados, que estriban en una doctrina de fe única, inmutable y recta, interpretable según los casos por una única autoridad posible. ¿Cuál es nuestra relación religiosa y política frente a estos Estados? Como corporaciones políticas, no como individuos, ¿tenemos algo que presentar, alguna fe que ofrecer frente a ellos? ¿Son ellos más fuertes que nosotros? ¿Terminarán por absorbernos, porque ellos tienen una fe y nosotros ninguna? ¿Cuál es la respuesta del cristiano europeo? Quien no se hace hoy esta pregunta, menosprecia el valor de la libertad y desconoce su situación de peligro.

El Estado libre formula las libertades que deja intactas. Renuncia a muchas cosas por amor a la libertad. El Estado, en cambio, que se ata a una fe y al mismo tiempo ata a los suyos, renuncia a la libertad por amor a posibilidades de determinados rendimientos. No cuenta la libertad, en cuanto tal libertad, como una de las tareas que el Estado tiene que realizar o que pudiera verificar dentro de las circunstancias presentes.

Como recompensa futura, se consuela a sí mismo: vendrá el día en que no haya sujeción o esclavitud del hombre entre los hombres. Entonces desaparecerá el vocablo *obediencia*.

A qué otras cosas, frente a ese Estado, renuncia el Estado libre, se hace patente en los artículos de las diversas Constituciones. Si quisiéramos captar de modo sencillísimo la diferencia del Estado libre sin fe política frente a los que amarran con una fe política, nos bastaría con echar una leve mirada hacia qué *derechos* suprimen inmediatamente las Dictaduras o Estados absolutos, tan pronto como llegan al poder. Se trata esencialmente del Catálogo de nuestras libertades y derechos fundamentales: la dignidad del hombre, libertad de la persona y del desarrollo personal, libertad de opinión, de prensa, de fe o creencia, de reunión para fines sociales y pacíficos, de propiedad y domicilio, entre otras.

La *Sociedad*, que se fundamenta en una *fe política* exclusiva y excluyente conduce necesariamente a una organización del Estado

mucho más sencilla y clara, a una mayor disposición para el sacrificio y, en todo caso, a una mayor coacción para soportar sacrificios. La voluntad del Estado se hace más concretada, la planificación política se puede desarrollar en secreto y no necesita de ninguna complicada aprobación que deba conseguirse tras largo debate. Los objetivos del Estado no admiten concurrencia; su máquina entra en actividad a una simple indicación.

Todo esto queda negado al Estado libre y democrático, sin otra fe que la fe en la libertad. Porque esta fe no lo regula todo, deja espacio al beneficio de la duda y la contradicción, prohíbe el desarrollo de ciertas energías. Expresa menos lo que el Estado debe querer y hacer que lo que jamás le está permitido realizar. Es mucho más concreto en lo negativo que en lo positivo.

Pero, por otra parte, este Estado libre y democrático tiene otras ventajas. En los fundamentos de su existencia no tiene necesidad de entrar en contradicción con los nuevos descubrimientos y exigencias de libertad, que vayan contra su doctrina. No necesita torturar ni mentir. Acaso lo hace, por ejemplo, en esta o aquella ocasión, en cuanto voluntad de partido en la conquista del poder, como ocurre en las campañas electorales, pero esto es una degradación, no un principio político. Y puede seguir abarcando espacios cada vez mayores y diferencias enriquecedoras, cosa imposible a las dictaduras.

El Estado dictatorial, con su fe absoluta, eliminadora de cualquier otra clase o fe, encierra una patente amenaza. No es inimaginable que un día el Estado de la fe en la libertad tuviera que defenderse contra la violencia de esa fe política. Contra el poder coaccionante de doctrinas sociales primitivas, que entran a escena con enorme energía, el Estado de la Libertad no puede perder su estado de alerta.

Estas doctrinas prometen la liberación de la Humanidad, aunque ello cueste la pérdida de la libertad de cada hombre. Se dirigen a unos hombres, que en su actual situación no tiene la libertad de la dignidad humana, humillados y explotados por la insolidaridad, como recuerda la Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, y creen que nada tienen que perder. Pues lo que nosotros llamamos libertad se refiere al individuo y a sus decisiones responsables.

En la confrontación de estas dos formas de sociedad hemos de intentar definir la fe política que ha de oponerse al fanatismo de las grandes doctrinas prometedoras de la felicidad universal. Esta fe no puede ser la fe cristiana en cualquiera de sus versiones confesionales, aunque éstas deben hacer su contribución obligatoria. No puede ser

ninguna fe en un sólo contenido unidireccional y prefijado. De una tal fe, que buscamos, no pueden derivarse políticas directas, nada que pudiera superar las diversidades de fe existentes, ningunas prescripciones autoritarias, sino a lo sumo prohibiciones de una acción política, tal como en su conjunto dimanar de las diversas convicciones presentes en la sociedad.

La fe religiosa, cada una de ellas, no es una fe políticamente aplicable de modo absoluto en una sociedad que vive la libertad plural. Junto a esta fe religiosa, en cuanto tiene de bien para una comunidad diversificada, hay que buscar *fe políticamente eficaz*, que defienda lo terreno, una fe que incluya en sí lo cristiano y lo no cristiano en una perspectiva y sólo en una. *Es la fe en la libertad de la conciencia individual, de la opinión individual, de la libertad personal de cada uno.*

Es realidad sólo merece el *nombre de fe* aquello por lo que el hombre está dispuesto a morir —y lo que es más terrible— a defenderlo matando.

Hasta hace poco el objeto de la *fe política* era la *patria*. Y la patria tenía este rango, porque de ella dependía la unidad y supervivencia de la propia forma de vida. Hoy la supervivencia de esta fe propia e irrenunciable en la libertad de la fe depende de su común defensa por medio de quienes participan de ella y todavía pueden defenderla en común esfuerzo. Paso a paso vamos extendiendo los últimos valores de nuestra existencia política a dimensiones supranacionales. Basta con recordar la Convención Europea para la protección de los Derechos del Hombre.

Esta libertad, respetuosa del hombre, basada en la fe inmovible en ella, no es un nido caliente y protector. Es un riesgo constante. Estamos arrojados a ella. Plantea preguntas, como la de la igualdad y de la justicia, que ella misma no puede responder o al menos no lo puede de un modo perfecto. Es terriblemente difícil, terriblemente peligroso, como vemos en nuestras calles, terriblemente en peligro, porque está absolutamente confiada a un hombre que ha perdido en gran parte la conciencia religiosa, constantemente convertida en burla y ludibrio por Gobiernos empeñados en destruir toda raíz cristiana en nuestra sociedad.

Pero esta libertad es una *posibilidad del hombre*, y dentro de la larga perspectiva histórica, en que se mueve necesariamente el hombre, sus posibilidades son al mismo tiempo sus tareas insoslayables. Una y otra vez se acercará a nosotros la tentación de hacernos la cosa mucho más sencilla, *algo más sencilla*, al creer que la libertad se entiende por sí misma y no necesita de limitación condicionante, o al desesperar de ella

y querer salvarnos en la disciplina de una doctrina de *fe política*, inventada por otros, administrada por otros, impuesta a la fuerza por otros. Como artículo de exportación que hemos de consumir, se quiera o no se quiera.

Por desgracia para nosotros, los que mantenemos la fe en la libertad, las doctrinas de la *fe política absoluta* tienen, al menos en principio, un rostro más humano, que nosotros no podemos ignorar ni menospreciar por utópico.

El Sermón de la Montaña es también una Utopía, la mayor que el hombre ha escuchado jamás. En el catálogo de la felicidad del hombre hay que incluir la libertad de la fe común en la libertad, aunque parezca utópica, y la libertad de expresión individual. Si nuestra libertad no asume esta meta utópica y no acoge con voluntaria responsabilidad las necesidades de la Humanidad y no intenta resolverlas, esa libertad naufragará, no por la ola amenazante de las dictaduras, sino porque los hombres, como quieren vivir sin libertad la propia realización, tampoco pueden tolerar otra cosa. Me estoy refiriendo al abuso de la libertad en interés de un grupo, que no quisiera hacerse consciente de su responsabilidad ante el posible desarrollo humano de la comunidad.

Ahora, por último, cabe definir una *fe política*. Primeramente es la fe en la licitud de una fe, en la responsabilidad personal. En segundo lugar es la fe en la capacidad y en la voluntad de señalar una meta a la libertad. La libertad en camino hacia esa fe, que es nuestra justificación del Estado y de su poder coactivo, se hundirá, si no se entiende como *servidora de una existencia* mejor para todos. En este horizonte la fe cristiana y su principio básico, la solidaridad, último nombre de la Paz, según Juan Pablo II —que remite al sí «no amas al prójimo que ves, no puedes amar al Dios que no ves»—, no ha dicho todavía su última palabra política. El cristiano europeo debe pensar y mostrar en su acción intensa, que su vecindad con Dios, su espíritu solidario es también, por naturaleza, esencial y enérgicamente *político*, que vale tanto como decir, en el sentido originario del vocablo, constructor de *polis*, constructor de la sociedad, constructor de una comunidad más humana, más justa, más *políticamente cristiana*.

Alfonso Ortega Carmona O.F.M.
UNIVERSIDAD PONTIFICIA SALAMANCA