

**RELACIONES IGLESIA Y ESTADO: INFLUENCIA DEL PODER
MORAL EN LA ESTABILIDAD DEMOCRATICA**

— Alejandro Silva Bascuñán

— Augusto Merino Medina



ALEJANDRO SILVA BASCUÑAN

Difícil es sintetizar lo que en tantos pueblos y latitudes se pensaba sobre el tema propuesto antes del advenimiento del cristianismo, pero se impone alguna referencia para exponer luego lo más medular del aporte de éste.

Los hombres de la antigüedad pagana no podían menos de reconocer la similitud de características que les hacía verse como seres de una misma especie, pero eso no les impedía mantener entre sí distinciones que permitían la dominación de unos sobre otros, convertidos éstos en simples instrumentos al servicio de los caprichos, ambiciones y concupiscencias de quienes se creían superiores. Se enfrentaban a causas y fuerzas que se veían en la imposibilidad de explicar y manejar, e impetraban entonces el auxilio de los dioses que cada pueblo, cada grupo se representaba, para rendirles homenaje de subordinación e implorar su apoyo. Nada de lo humano escapaba por estar fuera de la sociedad, al imperio de quienes asumían la jefatura de la multitud.

Surge, no obstante, en la historia un pueblo al cual Dios elige para manifestarse como el Creador del hombre a su imagen y semejanza, llamado a encontrar su felicidad en El mediante el libre cumplimiento de la ley de su naturaleza. La desobediencia de la primera pareja humana genera una enemistad que sólo el mismo Dios podrá superar, como lo anuncia desde el momento mismo de la caída. El cumplimiento de la promesa de redención lo va preparando Javé a lo largo de varios siglos en el seno del pueblo escogido, que lo espera aún en medio de sus infidelidades e idolatrías, en tanto los profetas lo vaticinan con claridad y valor.

La historia registra en definitiva la encarnación del Verbo en las entrañas de una virgen y, después de predicar durante

tres años por los campos de su país natal, se ofrece Jesús, Dios y Hombre verdadero, en sacrificio para consumir con su muerte la reconciliación y poner de relieve con su resurrección el triunfo sobre el pecado y sobre la muerte. Instituye la Iglesia para difundir su evangelio y llamar a los hombres a aprovechar la salvación merecida por El.

La realización de tal acontecimiento es tan trascendental que representa la iluminación total de la verdad sobre el hombre, apenas vislumbrada en algunos aspectos en ciertas creencias o en mentes privilegiadas.

La idea de un solo Dios choca con el mundo antiguo, en el que se daba tal rango a todo lo que se desconocía; la unidad de la humanidad, en la dignidad de su ser y en la altura de su vocación, resultaba incompatible con las distinciones que consagraban posiciones de primacía para algunos o para otros de abyecta inferioridad; la afirmación de una existencia ultraterrena de felicidad o de castigo eterno, contravenía la convicción de la inminencia en el tiempo observada en el fin de las demás cosas creadas; la marcha de cada ser racional hacia el orden sobrenatural lo colocaba, en lo más trascendental de su destino, fuera de la esfera de la sociedad política. Los abusos, la violencia, la venganza, el odio, que en tal alto grado caracterizaban las costumbres sociales, quedaban condenados por una enseñanza fundada en la fraternidad entre los hombres, hermanos en Quien, siendo Dios, por amor a los hombres entregara voluntariamente su vida para la salvación de todos; judío o gentil, griego o bárbaro, libre o esclavo. Para la nación escogida resultaba incomprensible que el mensaje tan largamente esperado de grandeza y de victoria se convirtiera en la formación de otro pueblo, llamado a integrarse no sólo por los judíos sino por todos los hombres, el de los creyentes que mediante el bautismo se incorporaban a la búsqueda de un Reino espiritual, que vendría a realizarse plenamente más allá de los siglos.

El curso de la palabra de Dios y el de la sociedad fundada por el mismo Cristo para prolongarle en el suceder humano,

tendría que sufrir la contradicción, por lo demás, prevista. Es indispensable, a nuestro juicio, no olvidar las vicisitudes de dos milenios para explicarse la clarividencia que hoy podemos admirar en los términos en que se plantea nuestro tema.

La unidad del mundo conocido en el Imperio Romano pareció facilitar la propagación de una doctrina surgida en el seno de una pequeña nación a él sometida. Sumidos así los escasos predicadores en esa poderosa organización temporal, con el ejemplo fiel de las virtudes, consecuentes a sus anhelos de perfección, y con la fe cundida del martirio sufrido por la persecución de los rectores de la colectividad temporal, van conquistando los cristianos tantas almas que explican la conversión a su fe del mismo Emperador.

Tal suceso abre etapas que generan nuevos problemas. La destrucción de la unidad y grandeza de la Roma imperial es atribuida a la influencia del cristianismo y tendrá que ser San Agustín quien se defienda de tal imputación. El desmenuzamiento de la vieja unidad en infinidad de señoríos provoca, con el feudalismo, nuevas cuestiones; los pastores eclesiásticos se transforman en dignidades y príncipes temporales; los gobernantes de los pueblos quieren someterlos a su primacía y lo simbolizan en la querrela de las investiduras; los pontífices, cuando no tienen ellos mismos el manejo de los pueblos, reclaman para sí la unción sobre las testas coronadas para conferirles el poder; el Imperio busca reconstituir con Carlomagno su división; la rivalidad entre los Emperadores provoca el cisma de Oriente; y las luchas de los príncipes cristianos introducen a su vez el cisma de Occidente.

El milenio que ocupa la Edad Media registra, pues, muchas fórmulas diferentes sobre la vinculación de la sociedad temporal y la eclesiástica, no obstante la claridad que parece desprenderse de los Libros Santos y de las profundas dilucidaciones que se contienen en pensadores de la talla de San Agustín o de Santo Tomás de Aquino.

El debilitamiento del empuje de los cristianos como heraldos de sus creencias y, sobre todo, la claudicación de ellos mismos, manifestada en el comportamiento inconsecuente de

pastores y fieles, da comienzo, con el Renacimiento y la Reforma, a nuevas complejidades. La secularización de la filosofía lleva a muchos pensadores a especular sobre el individuo y sobre la colectividad al margen de la luz de la Revelación, tratando de basar la elevación del ser racional de su propia grandeza, que no es suya sino del Creador, y olvidando que su inteligencia puede errar y su voluntad preferir el mal. La multiplicidad de las sectas fuera de la unidad católica lleva a los gobernantes a querer extender también sobre lo religioso el poder de los reyes. La indisciplina en el interior de los pueblos, surgida del racionalismo y de las luchas religiosas, explica tanto el absolutismo monárquico, enseñoreado en los siglos XVI a XVIII, como la incubación del ideario que le pondrá término al fin de este último. Durante esas centurias es difícil a la Iglesia enfrentar la prepotencia de los soberanos temporales, enredada ella misma en responsabilidades de esa índole, incluso la de monarcas que proclaman su deseo de apoyarla a cambio de que los pastores sostengan su poderío. Un Obispo, escribiendo para el Delfín de Francia, hace una apología del poder del Rey que pretende explicar en los Libros Santos. Los privilegios seculares del patronato eclesiástico y el Tribunal de la Inquisición reflejan las oscuridades y dificultades de ese período.

El pensamiento revolucionario, triunfante en 1789 con la bandera de los postulados de libertad, igualdad y fraternidad, —perfectamente sostenibles dentro de la enseñanza ortodoxa—, lleva, por desgracia, la impronta del racionalismo ateo y provoca en el seno de la Iglesia polémica sobre la mejor manera de encauzarlo hacia la verdad humana. Ello explica, por un lado, la tendencia a la contemporización, simbolizada en la Lammenais y Lacordaire y, por otra, el combate decidido centrado en la restauración del viejo orden, que hace recordar a de Maistre o de Bonald y más adelante a Maurras y a la Acción Francesa. Mirari y Vos y el Syllabus puntualizan francas condenaciones al liberalismo filosófico.

La aplicación de las nuevas ideas al orden económico aca-
rrea, junto con el avance de los inventos, del maquinismo y del

capitalismo, condiciones de vida inadmisibles para multitudes, generadoras de la crisis social que explica el surgimiento de las diversas escuelas socialistas y, en el seno del catolicismo, la formulación de una doctrina social, en que se va definiendo, con creciente solidez, a través de la enseñanza de los Papas desde León XIII hasta Juan Pablo II, y en las constituciones y declaraciones del Concilio Vaticano II, aplicadas para nuestro Continente en el Documento de Puebla y reiteradas constantemente para nuestro Chile por los Obispos, su Comité Permanente y sus periódicas Conferencias Nacionales, un pensamiento de honda convicción y coherencia admirable, que plantea las bases dentro de las que deben vivirse hoy las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la influencia que cabe atribuir al poder moral en la sociedad democrática.

¿Qué es la Iglesia?

La respuesta más exacta es, sin duda, la que resulta del nuevo Código de Derecho Canónico, en vigencia desde el 27 de noviembre de 1983, y cuyo art. 204 dispone:

“Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios, hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada una según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo.

“Esta Iglesia, constituida y ordenada como sociedad en este mundo, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él”.

¿Qué es entretanto el Estado?

Encontramos, asimismo, que la mejor definición del Estado se encuentra en el N° 74 de la Constitución Apostólica *Gaudium et Spes*:

“Los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la sociedad civil son conscientes de su insuficiencia

para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías en orden a una mejor preocupación del bien común según tipos institucionales varios. La comunidad política nace, para buscar el bien común, en el que se encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su "legitimidad primigenia y propia". El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias, las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección".

Relaciones entre ambas sociedades

Determinadas así, en autorizadas fuentes, la naturaleza y finalidad respectivas de la sociedad civil y de la religiosa, sus vínculos recíprocos quedan consecuentemente señalados con certeza, como los han venido subrayando innumerables definiciones. Ubicados ambas sociedades en la historia, han de reconocerse y respetarse mutuamente a fin de que cada una pueda con plena libertad y efectiva independencia propender a sus específicas finalidades. Y, sin embargo, la experiencia de los pueblos, a través de conflictos y sufrimientos, ha demostrado que sus relaciones no han sido siempre fáciles, y de ella han brotado oportunos esclarecimientos y fecundas precisiones en numerosos puntos, sólo algunos de los cuales alcanzaremos a mencionar en estas notas.

Libertad del acto de fe

La declaración del Concilio Vaticano II *Dignitatem Humanae* expresa:

"que la persona humana tienen derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana y esto de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su con-

ciencia, ni se le impide que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros dentro de límites debidos”.

Autonomía de lo humano

El régimen de ambas instituciones no explica, según el Concilio, que sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad temporal o de la ciencia. “Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte”.

Libertades organizativas

Dentro de esta consecuencia con sus principios, la Iglesia Católica ha venido rechazando vigorosamente su compromiso con cualquier régimen político, y proclamando de modo reiterado, y cada vez con mayor fuerza y energía, la libertad que tienen los hombres para darse los regímenes gubernativos que consideren más apropiados. “Es perfectamente conforme con la naturaleza humana —afirma también *Gaudium et Spes*— que se constituyan estructuras jurídico-políticas que ofrezcan a todos los ciudadanos sin discriminación alguna y con perfección creciente posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la fijación de los campos de acción y de los límites de las diferentes constituciones y en la elección de los gobernantes. . . La Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la vida pública y aceptan las cargas de este tipo” (Nº 75).

Origen y finalidad del poder estatal

Expresiones de la Biblia referentes a la autoridad pública y al deber de la obediencia se interpretan hoy como el reconocimiento de que el poder público es indispensable a la sociedad, de modo que su concepto sustancial, objetivo propio y límites ineludibles resultan inherentes a la obra creadora de la propia divinidad; pero ello no envuelve negar a los hombres la libertad que les ha dejado de ordenar ellos mismos la convivencia, otorgar el título de mando a quienes prefieran y señalarles el marco y finalidades de la actuación.

El poder del Estado se confiere, en efecto, con el fin de coordinar el comportamiento de los componentes de la comunidad política hacia metas de bien general que consideren la dignidad de la persona humana, para cuyo respeto y defensa de sus derechos, ha de constituirse y organizarse cabalmente el Estado.

El poder estatal, cada una de las diversas potestades a través de las cuales se ejerce según la estructura de competencias que se establezca, la pretensión de obtener la obediencia por el reconocimiento de la legitimidad de la autoridad que rodea el mando, tienen por misión lograr la conducta consecuente de seres racionales y con vocación trascendente.

Las normas y órdenes del poder están llamadas, en efecto, a proyectarse sobre las inteligencias de quienes deben entender el contenido exacto de la actuación requerida y sobre la voluntad de los gobernados, que ha de moverse en razón del bien que a través de la ejecución de lo ordenado se persigue.

El sistema democrático de gobierno tiene sólidas expectativas de propender al progreso, a la justicia y a la paz, porque afirma una dirección de la sociedad política que se basa no sólo en el querer de las gobernados, de los cuales deriva el personal llamado del gobernante y sujeto a resortes de control y responsabilidad, sino en un más adecuado conocimiento de la realidad, resultante de la información veraz y oportuna, del diálogo libre y de la confrontación indispensable de las diversas alternativas, intereses y aspiraciones de los distintos sectores sociales.

Se trata en el fondo de buscar comprometer en el comportamiento la conciencia moral de los gobernados a causa de lo razonable y equitativa que aparezca ante ellos la actuación pedida.

El éxito de la democracia descansa en la virtud de los ciudadanos que, en lugar de combatir tan sólo por sus apetitos egoístas y excluyentes, emulan entre ellos por el civismo, por el espíritu público, por la sensibilidad con que vibren por las exigencias del bien general, por la inclinación a arrastrar los sacrificios ineludibles para imponerlas.

La actitud de la Iglesia en la democracia

¿Y cuál ha de ser la actitud de la sociedad religiosa que convive en el seno de una comunidad gobernada democráticamente?

En primer lugar, sin duda, ha de respetar la Iglesia las diferentes orientaciones directivas de la cosa pública, derivadas de las diversas concepciones legítimas del bien general, estimular la labor de quienes entregan sus vidas a realizarlas y de los partidos que se organizan para llevarlas a la práctica y mantener su prescindencia en el combate cívico.

La neutralidad de la sociedad religiosa no puede, sin embargo, ser absoluta, puesto que ha de ser en todo instante la conciencia crítica del orden moral, obligada a advertir, oportunamente y sin temores, los aspectos que parezcan contrarios o desfavorables a su visión de las exigencias concretas que impone la conformación con el ideal evangélico.

La reciente instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación que con expresa aprobación del Papa ha impartido el 22 de marzo del año en curso la Congregación para la Doctrina de la Fe, subraya la necesidad de la Iglesia de pronunciarse en concreto sobre las situaciones que se presentan en la comunidad política:

“La Iglesia, fiel a su propia finalidad, irradia la luz del evangelio sobre las realidades terrestres, de tal manera que

la persona humana sea curada de sus miserias y elevadas en su dignidad. La cohesión de la sociedad en la justicia y en la paz es así promovida y reforzada. La Iglesia es también fiel a su misión cuando denuncia las desviaciones, las servidumbres y las opresiones de las que los hombres son víctimas.

"Es fiel a su misión cuando se opone a los intentos de instaurar una forma de vida social de la que Dios esté ausente, bien sea por una oposición consciente o bien debido a negligencia culpable.

"Por último, es fiel a su misión cuando emite su juicio acerca de los movimientos políticos que tratan de luchar contra la miseria y la opresión según teorías y métodos de acción contrarios al Evangelio y opuestos al hombre mismo (Nº 65)".

Los límites del poder

Si Cicerón sostuviera ya que existen normas superiores a las que emanan del legislador humano, que han de ser, por tanto, respetadas por éste, se entiende que miles de años más tarde, con el mejor conocimiento logrado de los caracteres del ser racional y del medio en que éste vive, se muestre con mayor razón inconcebible admitir hoy valor obligatorio a cualquiera regla o decisión, aunque regularmente formulada, dictada por quien tiene potestad en la sociedad política.

Un concepto equivocado acerca del poder del Estado, construido al amparo de un vocablo ambiguo si no se aplica al mismo Dios, como es "soberanía", llevó a admitir que la sociedad gobernada, depositaria de una suprema voluntad rectora, es capaz de dar valor jurídico a cualquiera exigencia aceptada por la opinión mayoritaria .

El inmenso error del positivismo jurídico, enraizado en los postulados iniciales de la democracia moderna, fue poniéndose de manifiesto en los daños que produjo, al dar apariencia de justificación a leyes y actos dispuestos con atropello de las minorías, las cuales no sólo están llamadas a ser oportuna y libremente escuchadas, sino a gozar del respeto de los derechos de que son titulares por el simple pero determinante im-

perio de la calidad de ser racional de todo integrante del cuerpo político.

Admitimos hoy que la soberanía, como atributo del Estado, generadora de leyes o de determinaciones concretas del electorado o de los órganos emanados directa o indirectamente de él, tiene como límite, en una sociedad democrática, los derechos de la persona humana, de las familias y de las asociaciones intermedias, en virtud de que son tales derechos anteriores y superiores a la misma organización jurídica, la cual se estructura precisamente para hacer posible, facilitar y robustecer su ejercicio.

Se comprende así que en las Constituciones Políticas se inserta variedad de preceptos llamados a afirmar, asegurar y garantizar tales derechos, promoviendo medios para favorecer su ejercicio, instituyendo recursos para ampararlos y estructurando tribunales y resortes específicos encaminados a lograr su primacía efectiva.

Se entiende sobre tales fundamentos que se haya llegado a comprender que la humanidad no puede dejar librada del todo a la suerte de las alternativas de la vida interna de cada Estado el resguardo de valores que interesan conjuntamente a la comunidad internacional.

Tal es la médula de la Carta de las Naciones Unidas en la que se reitera que la observancia en el seno de los Estados de los derechos del hombre es condición básica de la paz mundial.

Dentro de tal presupuesto, la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 formuló la Declaración Universal de los Derechos Humanos, precedida, por lo demás, el 2 de mayo de ese mismo año, respecto de nuestro continente, por la Declaración Americana de los Derechos del Hombre.

La preocupación internacional no ha quedado ahí, ya que tampoco pueden olvidarse, por lo menos, las Comisiones Especiales integrantes de la organización mundial, con objetivos es-

pecíficos en el sentido que ahora nos preocupa, las Convenciones de Salvaguarda o Protección y Resguardo, como la europea de París de 1950, o la americana de Costa Rica de 1969 y las comisiones y tribunales originados en esas Convenciones; y los Pactos Universales de 1966 sobre Derechos Económicos y Sociales y de Derechos Civiles y Políticos, ratificados y promulgados por Chile y cuya falta de publicación está generando cuestiones de alta trascendencia hasta ahora pendientes.

La Iglesia Católica ha tomado un papel relevante en todo este movimiento, apoyando las iniciativas, observando las actividades, estimulando, en todo momento, en cuanto le corresponde, las realizaciones concretas que a tan altas finalidades propenden.

Tal apoyo lo ha realizado no sólo en los términos más reiterados y elocuentes, sino con intervenciones impresionantes y solemnes como la emisión por S.S. Juan XXIII de la encíclica *Pacem in Terris*, que en tanto grado anticipa el criterio del Concilio que luego él abriría o al concurrir personalmente S.S. Paulo VI y luego el Papa reinante a la Asamblea General reunida en Nueva York.

En una y otra de las oportunidades que acabamos de recordar, hicieron valer los Papas su máxima autoridad doctoral en la profundización de las condiciones que requiere el tránsito temporal del hombre hacia su destino infinito.

S.S. Juan Pablo II en su primera Encíclica, *Redemptoris Hominis*, proclamó que la persona es el camino de la Iglesia y, por lo tanto, el camino de Cristo y, por eso, en la preocupación por el respeto y la defensa de la dignidad del hombre y de los derechos que provienen de su naturaleza se centra un aspecto esencial de su misión evangelizadora.

Proyectar tal enseñanza, más allá de las exposiciones teóricas, a la apreciación de las actividades humanas concretas, no es fácil para el Papa ni para los pastores que en comunión con él difunden su mensaje y cumplen sus directivas, porque ello requiere enfrentar no sólo las limitaciones y debilidades de los hombres que, por llamado del Señor, son sus personeros,

sino el choque de ideologías no siempre bien inspiradas, de errores provenientes a menudo de la ignorancia, de intereses a veces inconfesables, de pasiones con frecuencia desorbitadas o, en último término, por lo menos, de los inevitables egoísmos, que llevan al individuo a apegarse a los bienes recibidos y a cerrar su corazón a las necesidades de los otros, cuando la Iglesia, a nombre del Señor, quiere en todo instante que se abran a la fuente inagotable de Amor que El abrió con su inmolación.

Si el profesor ha de transmitir la verdad tal como él la percibe como consecuencia del estudio que ha realizado, he creído cumplir con la tarea que se me pidió de considerar las relaciones de la Iglesia y del Estado desde el punto de vista de la influencia del poder moral en la estabilidad democrática, dando a conocer la integridad de mi pensamiento. No hay, a mi juicio, poder moral más influyente que aquel que conforma su actuación al ideal evangélico y su ejercicio será siempre la vía más sólida para la estabilidad democrática.

AUGUSTO MERINO MEDINA

El tema que trataré es abordado por expositores distintos, cada uno de los cuales toma un aspecto específico del mismo. En esta exposición, procuraré proporcionar un marco general para el análisis y un conjunto de conceptos que permitan llevarlo a cabo. No pretendo, con esto, entregar a los demás expositores un marco y un aparato conceptual, sino que más bien mi propósito es sugerir a ustedes estos elementos. Los demás expositores seguramente podrán tener opciones distintas; pero creo que mi proposición les ayudará a ustedes a entender los términos generales de la cuestión que se nos plantea. En una primera parte de mi exposición me referiré a ciertos aspectos históricos que son importantes para situar el problema, y en la segunda parte propondré algunos conceptos que permitan comprender mejor su naturaleza.

En la "ciudad antigua" o "polis antigua", términos con que me refiero a los diversos tipos de organización política existentes antes del advenimiento del cristianismo, y que abarca, por tanto, a los grandes imperios como el egipcio, el babilónico o el chino, a las polis griegas y a la república romana, no existió, por lo general, una distinción, en primer lugar, entre las esferas de lo político y de lo religioso, ni por consiguiente, en segundo lugar, una clara diferenciación de la organización política y de la organización religiosa.

El orden político expresaba, al mismo tiempo, un orden sagrado. La comunidad política era una comunidad de tipo religioso y, a su vez, la comunidad religiosa tenía límites políticos. Por otra parte, el príncipe era o bien el gran sacerdote de la divinidad de la polis o bien el dios mismo, como en el imperio incaico, o la manifestación visible del dios, como en los aztecas (para quienes el príncipe era la cara y los ojos y los dientes y el pelo de Dios, o la flauta de Dios, que Este tocaba para comunicarse con el pueblo).

De esta forma, la organización política estaba "divinizada", confundida de modo perfecto y absoluto con la organización religiosa. La verdad religiosa era declarada por la organización política. El sentido último de la existencia individual y colectiva era definido por la organización política, y el itinerario histórico político de esa organización era el itinerario de las relaciones entre la colectividad y su dios.

Dicho en otra forma, la religión era inmanente al orden político, y la potestad política abarcaba todos los aspectos de la vida del individuo, desde lo más exterior hasta lo más íntimo, de tal modo que estaban dadas las condiciones para la existencia de lo que hoy conocemos como totalitarismo, es decir, una invasión de todos los aspectos de la vida humana por lo político, que penetra hasta el fuero interno. No siempre se dió, por cierto, el totalitarismo como realidad, pero si ello no fue así no fue porque no estuvieran dadas las condiciones, sino por determinadas circunstancias o contingencias de variada índole. Por otra parte, en esas sociedades la idea misma de que hay en el hombre un aspecto subjetivo, recóndito, privado y a la vez trascendente a la polis, no había recibido una elaboración completa y acabada. De hecho, el hombre pleno sólo era el hombre-ciudadano, es decir, el que podía participar en la política, el que se podía volcar integralmente en el ámbito de lo público. El hombre privado, el que no participaba de lo público, era en Grecia llamado "idiotas", término que hasta hoy conserva un significado peyorativo. Se valoraba, pues, la vida humana en la medida en que ella se vaciaba en la dimensión pública o política. En el aspecto religioso, la opción interna del individuo y su convicción íntima tenían un campo extremadamente restringido, si es que lo tenían en absoluto.

En Grecia esta situación comienza a modificarse con la decadencia de la polis como forma específica de organización política y con su paulatino reemplazo por formas nuevas, más amplias y universales, que permiten el surgimiento de religiones desligadas de la pequeña república y basadas en concepciones más generales. Una de ellas es el estoicismo, que plantea la unidad de la especie humana por su participación en la

razón, el logos, que empapa todo el cosmos. Es aquí donde emergen los primeros atisbos del derecho natural. Del mismo modo, podríamos incluir quizás aquí, entre estas formas religiosas más desligadas de la ciudad, al gnosticismo. Pero, en definitiva, el imperio de Alejandro Magno terminó por divinizar al héroe luego de su muerte, y además se fraccionó, volviéndose a la visión localista que permitía la confusión de religión y política

Es en la historia de Israel donde vemos, por primera vez, surgir una concepción antropológica universal que va a permitir, andando el tiempo, plantear una diferenciación clara entre religión y política y entre Iglesia y Estado. En efecto, si bien Yahvé comienza siendo, para los israelitas, el dios de Israel, es decir, de una pequeña tribu o clan y posteriormente de su pequeña organización política, poco a poco los grandes profetas, como Isaías y Jeremías, alcanzan una visión universal de Dios y del hombre: Yahvé no es un dios político más, sino Dios a secas, el único Dios, el Dios no sólo de Israel sino de todos los hombres, y recíprocamente, todos los hombres están llamados a la salvación por Yahvé, sin que ello signifique necesariamente ampliar los límites del poderío político de Israel a todo el orbe.

Con el cristianismo se alcanza finalmente la más alta cota de individualización respectivamente de lo político y de lo religioso. San Pablo, por ejemplo, nos dice que ya no hay judío, ni gentil, ni libre, ni esclavo, ni griego, ni bárbaro: en el plano de lo religioso todos los hombres son iguales ante el único Dios; todas las diferencias políticas quedan abolidas en este plano. Pero no quedan abolidas en todo plano: precisamente subsisten y encuentran su sentido en el plano político, cuyos límites quedan deslindados de este modo. Con la aparición de la Iglesia surge, frente a la organización política, o sea frente a César, que tiene su ámbito propio, la organización espiritual, que se refiere a un Reino que no es de este mundo, como dice Jesús. La república, pues, la "cosa pública", queda absolutamente desdivinizada: ya no es la esfera de lo político y de sus organizaciones lo que vincula al hombre con el más allá o lo que

le da a su vida su significado último, sino que es la esfera de lo religioso, que tiene su propia organización en la Iglesia. "Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios".

En el siglo V D.C., con el Papa Gelasio, surge la famosa imagen de las dos espadas con que queda fijada en adelante la ortodoxia cristiana en lo relativo a las relaciones de lo político y lo religioso en sus líneas generales. La cristiandad está sometida a dos espadas distintas: la espiritual, representada por la Iglesia, y la civil o secular, representada por el Imperio y, posteriormente, por las organizaciones políticas que la suceden, hasta llegar a los modernos Estados del Renacimiento. La teoría recibe una culminación verdaderamente espléndida con la escolástica española del siglo XVI y particularmente con Francisco Suárez. Suárez redondea hasta sus últimos detalles, con enorme fuerza y sutileza, la independencia de ambas esferas, la religiosa y la política, reafirmando la autonomía de lo político frente a lo religioso, y constituyéndolo sobre fundamentos exclusivamente racionales o profanos, que no apelan en ningún momento a la esfera de la potestad espiritual de la Iglesia ni, en general, a lo religioso. De esta forma, Iglesia y República son concebidas como dos organizaciones independientes, plenamente autónomas cada una en su esfera propia: la Iglesia tiene jurisdicción autónoma en lo espiritual, la República tiene jurisdicción autónoma en lo temporal. Hay ciertos matices en Suárez que no llegan a invalidar esta clarísima situación, como por ejemplo, la existencia en ciertos casos de una potestad temporal indirecta del Papa en orden a alguna cuestión espiritual o, por cierto, la relación entre política y ética, que subordina la primera a la segunda.

Con posterioridad a la escolástica española y Suárez, la cuestión de la autonomía de estas esferas comienza a perder claridad y coherencia por obra de los juristas y políticos protestantes, ya sea porque niegan toda sustentación autónoma a lo político en lo natural, por estar lo natural enteramente corrompido por el pecado, con lo cual el orden político sólo puede levantarse a partir del orden de lo espiritual; ya sea porque la Iglesia queda de hecho sometida al Estado, el cual termina por

romper la antigua tradición de las dos espadas al reunir las ambas en su mano. Como sugiere Voegelin, el Estado comienza a re-divinizarse, en el sentido de que es él el que ahora fija nuevamente el significado último de la existencia humana. Finalmente, cuando la Ilustración enciclopedista seculariza la vida y la sociedad occidentales, el rol sagrado que había reasumido el Estado desaparece sólo en apariencias: lo que ocurre es que la religión misma asume ahora, paradójicamente, un ropaje profano, imanentizado, y el Estado se transforma en una verdadera iglesia laica. El proceso es visible especialmente en el ámbito protestante, donde el Estado se había confundido con la Iglesia nacional que le estaba sometida: pensemos, por ejemplo, que en los Estados Unidos, aunque se declara que el Estado está separado de la Iglesia, lo que ocurre es que el Estado es él mismo una "iglesia laica", con su religión laica, el "American way of life", que señala el sentido de la existencia dentro de sus límites. Sólo se permite de buena gana la existencia de aquellas "iglesias sagradas" que no entran en competencia con las líneas directrices de la religión laica, el "American way of life". La tradicional desconfianza con que en los Estados Unidos se ha mirado a los políticos católicos, especialmente cuando han aspirado a la Presidencia, reside, como se sabe, en que los católicos viven supuestamente en un mundo de lealtades divididas, por cuanto se someten a dos potestades distintas, la de Roma y la de Washington, cuyos límites jurisdiccionales no coinciden. Este hecho, pocas veces analizado, no es, si bien se mira, sino el celo que el "Estado-iglesia laica" estadounidense siente por una Iglesia que, a diferencia de las iglesias protestantes, contenidas en los límites nacionales, le hace aparentemente la competencia. El asunto, por cierto, ha sido de ordinario mal planteado en los Estados Unidos, porque la jurisdicción de la Iglesia católica es solamente espiritual; pero la distinción misma entre dos tipos de potestades se ha borrado en el horizonte intelectual estadounidense, según su tradición protestante. La cuestión es, por cierto, mucho más compleja que lo aquí sugerido, y no hay tiempo, desgraciadamente, para abordarla; pero no quisiera dejar de señalar que ella incide poderosamente en la teoría constitucional dominante en la actualidad, cuyas raíces

se encuentran precisamente en el pensamiento de algunos autores protestantes, como Locke, o de autores de la Ilustración enciclopedista de raigambre no católica o profundamente anti-católica. Y este hecho no ha sido siempre suficientemente ponderado, no obstante las consecuencias que él tiene para nuestro constitucionalismo, que aspira a informar con su teoría instituciones políticas que operan en un contexto cultural que, nos guste o no nos guste, es católico debido al proceso histórico de su configuración, y que es por entero ajeno, en este aspecto, a la tradición protestante.

Creo que es casi innecesario recalcar la enorme importancia que tiene la teoría de las dos espadas, que separa e independiza Estado e Iglesia asignándoles sus órbitas propias. Es esta teoría la que permite la plena y debida secularización del Estado, desligándolo de la función social de señalar el sentido último de la existencia humana, ya sea en forma de una verdad religiosa, ya sea en forma de una determinada filosofía de la vida. Es esta delimitación de la esfera de lo político respecto de lo religioso lo que permite que en el ámbito político se desarrolle el respeto por la interioridad del hombre, el respeto por su subjetividad y su libertad íntima, el respeto, en suma, que constituye el fundamento de todo reconocimiento de los derechos humanos. La existencia de una instancia plenamente libre, e independiente del Estado, que define las verdades últimas y el sentido de la vida del hombre, es, por otra parte, un requisito indispensable para poder resistir todo intento del Estado de hacerse totalitario, o sea, de invadir todos los aspectos de la vida, incluso el fuero interno. Si examinamos los totalitarismos del siglo XX advertimos que ellos han tratado, con más o menos éxito, de asumir el rol de supremos oráculos de la verdad o de todo aquello que pertenece al reino de lo trascendente, y han tratado, en forma paralela, de destruir las Iglesias y en general todas las organizaciones que tienen funciones en este terreno. Los casos de Hitler y del marxismo soviético son particularmente ilustradores.

El punto ha sido abordado con gran sutileza por un judío francés que abandonó el partido comunista, Bernard-Henry Lévy

en su libro "El Testamento de Dios", en el cual plantea que toda resistencia, sin la cual el hombre ve desaparecer poco a poco su interioridad, es posible sólo fundada en la idea de Dios. Para Lévy la cuestión tiene un rasgo trágico: su resistencia sólo puede basarse en una idea, la idea de Dios, pero no en una realidad de Dios, puesto que Lévy es ateo. La idea de resistencia frente al invasor político es el testamento de un Dios que, para él, ha muerto.

Lo dicho hasta aquí no significa que, a partir de la teoría de las dos espadas, las relaciones entre Iglesia y Estado hayan sido fáciles o pacíficas. La verdad ha sido, casi siempre, lo contrario, a diferencia de lo que ocurre en la cultura de una única espada, donde, por cierto, no hay mucho lugar a conflictos entre Estado e Iglesia, como es el caso de las naciones protestantes. Precisamente la historia milenaria de los conflictos entre Papado e Imperio y, luego, los que se dan en el catolicismo por los intentos ya sea del Estado de traspasar los límites de su jurisdicción específica, ya sea de la Iglesia de hacer lo propio con los límites de la suya, son manifestación de la dificultad de concebir adecuadamente esta relación.

El análisis de esta relación se hace especialmente arduo por la falta de conceptos apropiados. En general se ha tendido a pensar las relaciones y conflictos entre Iglesia y Estado como relaciones y conflictos entre dos poderes o potestades, y la alusión misma que se hace, en el título que se dio a este tema, a un "poder moral" no es enteramente ajena a ese modo de pensar. Pero me propongo sostener aquí la proposición de que esta forma de conceptualizar la cosa es profundamente insatisfactoria y, lejos de aclarar el problema, lo oscurece en gran medida, con graves consecuencias para quienes están al frente de ambas organizaciones, Iglesia y Estado.

En esta segunda parte de mi exposición me propongo, pues, efectuar un trabajo de aclaración conceptual que, como espero que quede claro, no es una simple y aun ociosa cuestión semántica o terminológica.

Pero antes de esbozar ese trabajo, una advertencia. Este es un trabajo que se hace desde la politología. Ahora bien, la politología es, desde sus orígenes en el pensamiento griego clásico, y pasando por toda la milenaria tradición filosófica de occidente con la excepción del cientismo que contemporáneamente aqueja a las ciencias sociales, una ciencia práctica. A diferencias de las teóricas o especulativas, como la física que aspiran sólo a lograr un conocimiento puro de su objeto, que es un hecho natural, la politología es una ciencia cuyo objeto es un obrar humano el cual aspira no sólo a conocer en forma pura sino a dirigir. La politología se integra, pues, en la ética, y por lo mismo no puede ser ajena a los valores. Pero, y es lo que quiero subrayar aquí, existen dos momentos en la actividad politológica: uno que podríamos llamar especulativamente práctico, y que consiste en la recopilación de información empírica acerca de cómo, de hecho, es el obrar humano que se está estudiando, y uno que se podría llamar prácticamente práctico, que es la etapa en que la politología, a la luz de los valores, juzga la realidad de ese obrar y de las normas para su recto ejercicio a partir de la forma como ese obrar político se está dando en los hechos.

En esta segunda parte de mi exposición, me limitaré exclusivamente a una tarea que incide en la recopilación de información empírica, es decir, me limitaré a una tarea que aspira a entender las cosas como son, sin decir si son buenas o malas, sabiendo, sin embargo, que posteriormente habrá que pasar un juicio sobre ellas a la luz de los valores. Este segundo momento, el del enjuiciamiento, quedará excluido de mi exposición fundamentalmente porque pienso que como decía hace un instante, la cuestión, por estar mal conceptualizada, no ha sido correctamente comprendida y el juicio de la misma debe suspenderse hasta que se le conozca en su verdadera realidad. Por otra parte, creo importante este trabajo preparatorio porque, como se sabe, a menudo el conocimiento de la verdadera naturaleza de un problema y, en consecuencia su acertado planteamiento, es un considerable peso en el camino de su solución.

¿Cuál es, pues, la verdadera naturaleza de las relaciones entre Iglesia y Estado? El primer paso para responder es averiguar el significado de una serie de palabras que se usan cons-

tante e indistintamente en el análisis político: fuerza, poder, mando, potestad y autoridad.

Fuerza, en primer lugar, es un término que denota una realidad física que es analizable en el límite mismo que divide la física de las ciencias sociales, pero que es uno de los fundamentos de toda la política y el derecho, y que podemos definir aquí, en forma amplia, como la capacidad de un agente de vencer la inercia de otro, poniéndolo en movimiento o deteniéndolo, según sea el caso.

Poder, a su vez, puede ser definido, siguiendo no muy estrictamente a Max Weber, como la capacidad de una persona de imponer su voluntad a otras en una relación social, aún contra toda resistencia. El aspecto que interesa destacar aquí es el relacionado con la resistencia: sólo hablamos de que alguien tiene poder cuando es posible que surja alguna resistencia frente a su voluntad. Si esa eventualidad no existe, no tiene sentido hablar de poder. Ahora bien, la resistencia que una voluntad puede oponerse a otra puede vencerse si se dispone de una fuerza superior: todo conflicto es un enfrentamiento o conduce en último término a un enfrentamiento de fuerzas físicas, de modo que prevalecerá aquella voluntad que puede aplicar o amenazar con aplicar la fuerza física superior.

Mando es un concepto que supone el poder, pero enmarcado dentro de un esquema organizacional y aplicado esta vez a la tarea de organizar la vida en común de un grupo humano. Esta connotación es, en cierta forma, recogida por el habla cotidiana, cuando ella se refiere, por ejemplo, a que fulano o zutano tienen "don de mando". Lo que se quiere decir es que fulano es capaz de organizar, ordenar y disciplinar un grupo de personas. Mando es, pues, la posesión actual y personal de los medios para organizar la vida en común de la sociedad. Se tiene mando cuando se puede actuar en el sentido de dar una organización u otra a la vida en común. Así, se tiene mando, o se accede al mando, o se deja el mando. Pero no hemos aquí distinguido todavía las cualidades de ese mando relativamente a lo que piensan a su respecto quienes obedecen.

Si tomamos en consideración esto último, nos encontramos con que quienes obedecen al que manda pueden recono-

cer y aceptar su derecho a mandar o pueden desconocerlo y rechazarlo. Cuando el mando es reconocido y aceptado estamos en presencia de la potestad, que viene a ser, así, el mando encuadrado dentro de un ordenamiento reconocido por los súbditos, es decir, dentro de un orden jurídico. La potestad es, pues, una realidad que sólo se da dentro del reino del derecho: es el mando sometido al ordenamiento jurídico que los súbditos acatan. Por cierto, se puede tener mando no reconocido ni aceptado por los súbditos, y ello durará mientras se disponga de los medios que permitan organizar la vida en común, como por ejemplo, el control de la fuerza pública o la adhesión de ciertos miembros claves del aparato organizacional que es necesario para mandar. Pero un mando ejercido en tales condiciones es, fundamentalmente, desgastador para el que manda. Por eso, todo mando aspira a transformarse en potestad.

Hay, pues, una columna de conceptos, referidos a sus correspondientes realidades, que es coronada por la potestad, la cual puede ser, en último término, definida como la voluntad de mando socialmente reconocida. La vinculación de la potestad con el poder es evidente, como lo revela, por lo demás, un simple análisis etimológico, y todo este conjunto de conceptos reposa, en definitiva, en el de la fuerza. Se trata de aquel aspecto dinámico de la realidad social sin el cual ésta no es posible.

La autoridad está fuera de este esquema del dinamismo social, y se sitúa, más bien, en la esfera de la reflexividad social. Dinamismo y reflexividad son, hay que reconocerlo, términos insatisfactorios, pero deberán servir por el momento. Así como la potestad es el mando socialmente reconocido, la autoridad es el saber socialmente reconocido, es decir, la experiencia, la sabiduría, el conocimiento socialmente reconocido.

Alvaro D'Ors, a quien sigo en estas ideas, señala que la constitución de la República romana supo dar cabida a ambos aspectos, potestad y autoridad, y otorgar a cada uno el rol que le corresponde: la potestad manda, y la autoridad aconseja.

Encontramos allí, en efecto, la potestad de los magistrados con imperium, y la autoridad de los padres en el Senado, es decir, en la asamblea de los viejos, de aquellos que encarnan la sabiduría. Se trata de una división no de poderes, puesto que la autoridad, a diferencia de la potestad, no tiene mando, sino de una división de elementos que se dan naturalmente en la vida humana tanto individual como colectiva: el saber y el querer. La "auctoritas patrum" que reside en el Senado romano no manda, sino que realiza su función propia de autorizar o desautorizar en virtud de su experiencia. En este sentido, esa asamblea es un lugar de constante crítica y, por ahí, de control, porque si la autoridad desautoriza, puede arrastrar consigo la opinión del pueblo que, naturalmente, sigue la opinión de la autoridad, y de este modo, el pueblo puede llegar a desconocer el derecho de mandar de quien manda y a quitarle el carácter de potestad.

La autoridad en Roma, pues, no manda, sino que aconseja, da apoyo o retira apoyo. La potestad, por su parte, quiere lo necesario para el bien común, y lo manda. La autoridad no es atributo de la potestad, ni siquiera de la potestad superior de la República, sino de quienes saben. La prudencia de la potestad, pues, consiste en decidir si escuchar o no a la autoridad, sabiendo que de ello puede depender su propia suerte, en caso de ser desautorizada. Y la prudencia de la autoridad consiste en saber aconsejar adecuadamente a la potestad, sabiendo que de su propia opinión depende la opinión del pueblo, y que de la opinión del pueblo depende la existencia de la potestad y con ello el reino del derecho. Es esta separación de saber y querer lo que en la República romana constituyó la mejor garantía de la libertad de los ciudadanos, sin necesidad de la división de poderes. Y fue precisamente el abuso de Augusto al atribuirse, en cuanto potestad, una "auctoritas principis", una "autoridad del príncipe", que es el elemento que fundó su situación personal, lo que arruinó el genio de la República y confundió en forma perdurable los conceptos. Cedió, en efecto, Augusto a la gran tentación, frecuente en las potestades, de atribuirse autoridad. Pero la autoridad no es algo que se adquiere por acto

de voluntad de uno mismo, por quererlo uno, sino que ella depende enteramente de lo que los demás piensan de uno. Y si mandar no es suficiente para ser potestad, como vimos, es todavía menos suficiente para ser autoridad, ya que esta depende no del querer alguien esto o lo otro, sino de su saber.

En otras ocasiones, y con iguales consecuencias ruinosas para la República que en el caso de Augusto, ha querido la autoridad a través de la historia atribuirse mando y transformarse en potestad. El primer ejemplo es, por cierto, la República de Platón, en que se otorga la potestad a los sabios, con la consecuencia ya conocida: se reúnen autoridad y potestad en unas mismas manos en virtud del principio de que debe gobernar el sabio de lo cual se pasa insensiblemente a la idea de que el gobierno, que es el que detenta la potestad, es siempre sabio, y de ahí hay sólo un pequeño tranco hasta el totalitarismo, como sugería denantes. Y, en efecto, la República de Platón es una república totalitaria. El segundo ejemplo es el del Papado en aquellos períodos en que, además de detentar la espada espiritual, quiso agregarse una espada temporal y extender inconsultamente su jurisdicción. Baste recordar a Julio II en guerra con los príncipes italianos para darse cuenta de que nunca la autoridad de la Iglesia cayó en Italia a niveles tan bajos.

Los intentos de la autoridad de lograr para sí potestad pueden, sin embargo, ser resistidos por las potestades mediante diversos arbitrios, pero de casi todos ellos se pueden derivar para la sociedad efectos realmente desastrosos. Podrían, por ejemplo, las potestades discutir la sabiduría de la autoridad, es decir, minarla en aquello que le es más propio; o podrían desprestigiarla por diversos medios, lo cual también la hiere en lo más íntimo, ya que la autoridad descansa, precisamente, en el prestigio que le da su saber. Pero de todo ello se derivaría eventualmente la pretensión de las potestades de atribuirse ellas la autoridad, cosa que, además de difícil, es ruinoso, en el sentido de que, como veíamos, la reunión de potestad y autoridad en las mismas manos conduce por vía recta al totalitarismo, de lo cual el Imperio de Augusto fue un buen ejemplo. También podría derivarse otra consecuencia desastrosa, por cuanto al

desaparecimiento de la autoridad, que es el ancla de la opinión en general de la sociedad, o la brújula de su concepción de la vida, hace errático el comportamiento de los miembros de la sociedad y especialmente en un aspecto que interesa extraordinariamente a la potestad: el reconocimiento de su derecho a mandar. La caída de la autoridad social, y la desorientación consiguiente, afectan también entonces la calidad del derecho a mandar de la potestad. Hay en todo esto, rondando, un tema de enorme importancia que no corresponde abordar ahora: el tema de la legitimidad, la cual siempre se refiere al derecho a mandar.

Ahora bien, al menos en el ámbito de la cultura de Occidente, el obrar político ha sido normalmente entendido como algo que está subordinado a la ética, con lo cual pasa a depender, en su normativa más amplia y fundamental, de un saber, el saber ético, que es propio de la autoridad. Es éste, precisamente, el terreno en el cual se da de modo natural esa relación complicada entre autoridad y potestad desde los tiempos de la Roma republicana.

Tratemos de entender, finalmente, la naturaleza de la cuestión que nos preocupa a la luz de estos conceptos de autoridad y potestad. En los países de tradición católica, en que la cultura, como modo particular de darle sentido a la vida, al cosmos, a las relaciones sociales, ha sido plasmada por la religión católica, y especialmente en los países hispanoamericanos, en que la Iglesia ha tenido una presencia tan decisiva en su momento fundacional y en su lenta configuración, la división entre la espada temporal y la espada espiritual es un hecho que felizmente forma parte de la estructura misma del pensamiento político. Y digo que felizmente porque ello es el comienzo de toda resistencia frente a los totalitarismos, tanto laicos como religiosos. Ahora bien, difícilmente se podría decir que la Iglesia es una potestad en el sentido que hemos analizado, porque ella no tiene mando ni en la administración civil ni en la fuerza pública. La Iglesia no detenta la espada temporal, la cual está radicada en el gobierno de la República. La Iglesia es, por lo tanto, autoridad. Pero no sólo eso, sino que es una autoridad que, por refe-

rirse, en su terreno propio, a la fijación del sentido último de la existencia humana, podemos llamar "máxima autoridad". Los acontecimientos históricos, por cierto, han hecho fluctuar, en los 5 siglos de historia americana, el prestigio de esta autoridad; pero en la medida en que Hispanoamérica sigue siendo un continente de substrato católico, la Iglesia sigue siendo autoridad. Que la Iglesia tenga potestad al interior de su organización, la cual usa, por ejemplo, para normar sus actividades internas, no obsta a su calidad de autoridad en su relación con la potestad civil.

Y de este modo, lo que la Iglesia opine sobre política (bien o mal dicho, oportuna o importunamente), lo opina en su calidad de autoridad que se dirige a la potestad en presencia de la opinión pública, la que tiende en general a guiarse, en las cuestiones fundamentales, por la autoridad eclesiástica.

Este es el hecho básico que define la naturaleza de las relaciones entre Iglesia y Estado. Puede gustar o no; puede que haya extralimitaciones de un lado y de otro; pero si nos apartamos de este dato de la realidad, propio de un país de cultura católica, no entenderemos la esencia del problema que estamos analizando. Y de este hecho tanto la Iglesia misma, que debiera estar al tanto de los efectos sociológicos que se derivan de su función de autoridad, como el Estado, que debiera también estar consciente de ser potestad vinculada sociológicamente a la autoridad social, pueden deducir cada uno de ellos, los criterios de prudencia en su obrar que, si esta relación no estuviera clara, sería quizás mucho más difíciles de encontrar.