LECCIONES PERMANENTES DE LA POLITICA RELIGIOSA DE CARLOS V

POR

BLAS PIÑAR PÉREZ

(Conferencia pronunciada en Cáceres el 28 de abril de 1958.)

El 21 de septiembre de 1558, va a hacer justamente cuatrocientos años, moría en Yuste el último Emperador de Europa. Y es justo que un acontecimiento como éste atraiga la atención de españoles y extranjeros y obligue a examinar una época histórica que ha ejercido y continúa ejerciendo una influencia decisiva y universal.

Es entonces cuando se produce el auténtico rapto de Europa, cuando Europa deja para siempre de constituir un concepto espiritual y político y pasa a reducirse al modesto papel de una sencilla etiqueta geográfica.

El concepto espiritual y político de Europa, su unidad, su hechura interior, habían dimanado de la idea tradicional y de la vivencia en sus pueblos de la "universitas christiana" y del "corpus christianorum".

De esa vivencia tenemos entre nosotros, como hitos fundamentales: Santiago de Compostela, Gibraltar y el Monasterio de Yuste.

Santiago, situada en el *Finis Terrae,* vía ascética de peregrinos, donde se dieron cita los hombres de Europa iluminados por la fe, las estrellas y las chispas incensadas del botafumeiro.

Gibraltar, destacada como una ciudadela fronteriza, donde aún vive el recuerdo de Nuestra Señora de Europa, con un niño rubio en los brazos, el vestido azul rizado por el viento, la cabellera larga, destrenzada y los ojos dulces, pero seguros, mirando al Africa oscura de los infieles en actitud de reto y de defensa.

Y Yuste, monasterio de los Jerónimos, donde agoniza y entrega su alma el último paladín de la unidad, el que, replicando un día a la nobleza de España, había dicho con tono enfático y solemne: "Dios, que ha dispuesto la existencia de estados y naciones con sus respectivos soberanos, ha querido también la dignidad imperial, señalándola, por encima de los intereses particulares de cada uno de los países, los grandes problemas comunes a toda la cristiandad."

* * *

Imposible tarea, ha escrito con razón Morel Fatio, la de escribir una historia completa y detallada del reinado del César. Su acción en Alemania y en los Países Bajos, en lucha con el protestantismo; las guerras en Francia y en Italia; las conquistas en Africa y en América; los continuos descubrimientos geográficos, hacen de aquella etapa histórica una de las más difíciles, complejas y enmarañadas.

Sería, pues, ridículo que en el espacio forzosamente corto de una conferencia intentáramos exponer, aunque sólo fuera en síntesis, un bosquejo de la vida de Carlos. Pero también sería inútil nuestro esfuerzo si, acotando el propósito a una de las facetas del reinado, hiciésemos de ella tan sólo una evocación, una fotografía a distancia, para exponerla a vuestra curiosidad y examen.

El primer argumento nos mueve a centrar el estudio en torno a la política religiosa del Emperador. El segundo, a deducir lecciones vivas, actuales y permanentes de esa política religiosa, pues entiendo que si no sacáramos tales lecciones, la exposición, aún reflejando en lo posible una realidad pasada, no sería otra cosa que un ensayo erudito, pero estéril.

Ahora bien, la política religiosa de Carlos no puede entenderse sin España y, por ello, sin partir, como de una premisa indispensable, para su puesta en ejercicio, de una tensión previa entre la tradición española que contempla con gesto fruncido a un monarca que trasciende de Castilla al Imperio y un monarca que apenas nos conoce, y ello con prejuicios; tensión que aflora en la revuelta de los comuneros y de las germanías y que se salva y supera por la adhesión franca, absoluta e incondicional a una empresa, bautizada de antiguo entre nosotros con el nombre de guerras divinales, cuyo fin consistía, como Sánchez Albornoz reconoce, en defender a la cristiandad milenaria contra los eternos enemigos del Señor, los infieles islamitas, y redimirla a su vez de las grandes lacras interiores, es decir, de la corrupción y de la herejía.

Para ese empeño, España, pueblo de teólogos y de soldados, olvida su quehacer interior, busca razonamientos y espadas y se transforma en un pueblo iluminado y escogido que, como dice Menéndez Pelayo, subordina sus sueños de grandeza al supremo objetivo de la frase evangélica: "*Fiat unum ovile et unus pastor*" que Hernando de Acuña, el poeta favorito del Emperador, canta:

Ya se acerca, Señor, o ya es llegada,
la edad dichosa en que promete el Cielo
una grey y un pastor sólo en el suelo
por suerte a nuestros tiempos reservada.

Ya tan alto principio en tal jornada
nos muestra el fin de vuestro santo celo
y anuncia al mundo para más consuelo
un monarca, un Imperio y una espada.

Por ese ideal, el hombre español, apenas estrenado, experimenta un fuerte revulsivo: desborda el marco estrecho de las fronteras nacionales recién establecidas, gana tierras en un Continente virgen y nuevo, se lanza a la toma de la Goleta, ante el asombro de Carlos, que repite: "¡Oh, mis leones de España!", y prende la victoria en sus estandartes y arcabuces al vencer a los príncipes herejes en Mühlberg, corazón de la Europa estremecida y agitada de su tiempo.

La defensa de la fe: he aquí el eje de la política religiosa del Emperador, política que no se atribuye, sino que concibe como de oficio, inherente a su condición de brazo armado de la Santa Sede y protector de la Iglesia de Jesucristo.

Esa política, que postula una actividad múltiple, le obliga a cubrir cuatro frentes distintos: el de los turcos, a fin de proteger a la Cristiandad contra los infieles; el de Lutero y sus secuaces, a fin de procurar, dentro de la órbita cristiana, la unidad de la fe; el de Roma, para terminar con los abusos y la corrupción de la Iglesia, y el de Francia, cuyos príncipes, siguiendo una táctica sinuosa, anteponían la razón de Estado y las ambiciones personales al bien común de la Cristiandad.

* * *

El peligro turco estaba en pie como una espada de Damocles. Barbarroja y Barut paseaban sus naves por el Mediterráneo. Solimán el Magnífico ponía fin en Mohatsch a la libertad de los húngaros, y Viena escuchaba estremecida a los jenízaros que la asediaban.

En ese instante duro y difícil, Francia no siente ya el viejo atractivo de las Cruzadas, y Lutero escribe que "pelear contra los turcos es resistir contra el Señor, que con tales varas castiga nuestros pecados".

En nuestro suelo, por el contrario, está vivo y vibrante el ímpetu de la Reconquista y Jerusalén libertada no es sólo un tema literario, sino un objetivo que se persigue con denuedo.

Por eso, Carlos, frente a los turcos, adopta una política clara y tajante. Solimán le ofrece un tratado para repartirse el mundo en dos imperios que dejarían de luchar, pero Carlos, con todo lo que ello significa, no puede renunciar a la "universitas christiana", al rebaño único y al único Pastor, y desechando toda coexistencia dulce y pacífica, ocupa Túnez, y en 1532 rechaza a los turcos que mantienen el sitio de Viena.

¡Qué diferencia entre esta política rotunda, nítida y contundente del Emperador, y la actitud egoísta y capciosa de los Valois!

La artillería apresada por Carlos en la Goleta tiene en su bronce la divisa de Francia; la flota turca inverna varios años en Tolón, y una embajada del Rey cristianísimo llega a la Corte del Sultán en 1535 y suscribe con los otomanos un convenio comercial y una alianza ofensiva y defensiva de tal índole que el mismo Papa indica a Carlos que el francés no impedirá la marcha de los turcos, sino que incluso le dará su favor y su ayuda contra los cristianos.

En las disputas con los príncipes electores pasados a la herejía, Carlos encontrará de nuevo a los Valois y Francisco I no hallará escrúpulos morales que le impidan aliarse con los herejes e ingresar en la Liga de Smalkalda, al nacer, en 1530 y, al rehacerse, después de la victoria carolina de Mühlberg.

Si el César lucha contra Francisco no es sino porque supone, con su conducta desleal y escabrosa, un peligro para la Cristiandad. Por ello, las guerras contra Francia se producen en tanto en cuanto al ser aliada de los turcos o de los herejes constituye una amenaza grave e inmediata para la fe.

* * *

Esta fe, mantenida hasta entonces en la unidad de comunión con Roma, iba a deshacerse por obra y gracia de un monje agustino que en el pórtico de la iglesia de Witenberg había fijado sus noventa y cinco tesis contrarias a las indulgencias.

Este desafío teológico, reflejo de una vieja rivalidad entre agustinos y dominicos, no fué sino la primera burbuja que asomaba en un caldo donde hacía mucho tiempo estaba la efervescencia contenida.

La Iglesia precisaba una reforma general en la cabeza y en los miembros. Los países, como España, donde un Cardenal había realizado la reforma con energía y sin concesiones, podían aguardar con aplomo la tormenta cercana, pero allí donde ese espíritu de reforma estaba sofocado o desoído, había que temer que esa reforma se realizara de un modo violento, saltando de la vida a la estructura de la Iglesia, del terreno puramente disciplinario al tesoro de los dogmas y de la fe.

Los Papas del Renacimiento habían llevado a las basílicas romanas el espíritu de la época, y el paganismo, de una forma cada vez más incontenible e insistente, proponía sus temas favoritos a los artistas del momento. El mismo pincel servía para evocar a Cristo, a la Virgen y a los santos, que para exaltar los desnudos mitológicos.

¿Dónde está el auténtico Boticcelli: en su *Nacimiento de Venus* o en sus piadosas Anunciaciones? ¿No es verdad que la *Expulsión del Paraíso* o las *Madonas,* de Rafael, despiertan al contemplarlas emociones ajenas al devoto recogimiento? ¿Acaso las paredes de la Sixtina, llenas del genio de Miguel Angel, no dibujan más bien al hombre en su plenitud o en su dolor que el dolor y la plenitud de Aquél que le redime y glorifica?

Lo que se exalta y engrandece por aquel mecenazgo de los Pontífices es la majestad de la Iglesia. No es, naturalmente, que el Cristo que sufre y que muere esté ajeno a la preocupación de los artistas, lo que ocurre es que, en cierto modo, la teología de la cruz está como ahogada y difuminada ante el primer plano de la teología de la gloria y del poder.

Esta atmósfera superficial hacía que Roma —la urbe— desconociese o permaneciese muda ante las llagas doloridas de la Cristiandad, ante el flujo del orbe que inútilmente descargaba un oleaje incomprendido de quejas, que pedían e insistían en la Reforma.

Reforma en la cabeza y en los miembros, en toda la ancha plenitud del cuerpo eclesial, porque no sólo era Roma la invadida por lacras y corrupciones. La riqueza, la forma de proveer las sillas episcopales y los beneficios eclesiásticos, la decadencia de la observancia en los monasterios, la falta de moralidad y de ciencia en los sacerdotes, el tejido empalagoso de una religión donde el espíritu aparecía como apagado por una teoría de indulgencias, peregrinaciones, cultos de reliquias y de santos, cofradías, vinculaciones de grado diverso a las órdenes religiosas, ayunos, abstinencias y días de descanso, exigían una reforma inmediata y completa.

"La nave de San Pedro está en gran perdición —por los nuestros pecados et la nuestra ocasión— había escrito López de Ayala en su *Rimado de Palacio.*" La ruina caerá sobre Roma, profetiza Santa Brígida, y Santa Francisca Romana, un siglo antes del Saco de la Ciudad Eterna, veía una espada vengadora sobre la urbe.

Savonarola, más crudo en sus expresiones, había llegado a pronunciar frases tan duras como ésta: "Iglesia infame, escucha lo que te digo: has profanado los sacramentos con la simonía, la lujuria te ha convertido en una mujer alegre y desfigurada. Por ello la cruz de oro de la celeste Jerusalén va a ser arrancada para que se levante en su hueco la cruz negra de la cólera del Señor."

Era precisa la reforma. Pero, ¿cuál era el procedimiento de realizarla? Para unos, llevados de un misticismo ingenuo e inoperante, la Reforma iba a emprenderse de inmediato por un Pontífice angélico, cuya llegada presentían. Para los más, el único remedio a los males

de la Iglesia estaba en el Concilio. "*Necesaria res est Concilium*", asegura Vives; "medio único y necesario a juicio de todos", escribe Juan Eck.

Pero el Concilio tardó en convocarse. Asustaba al Pontífice la idea del Concilio, y le asustaba por dos razones: en primer término, porque estaban vigentes la doctrina conciliarista de Guillermo de Occam, la democracia eclesial de Marsilio de Padua y las experiencias de Constanza y de Basilea, que ponían en juego la supremacía y la autoridad del Papado; y en segundo término, porque la convocatoria del Concilio ecuménico obligaba a proyectar sobre la figura del Emperador toda una batería de luz que destacase su papel y su oficio en la *universitas christiana.*

Esta lucha permanente del Papado renacentista entre el objetivo común de la Cristiandad y los propios intereses personales explica la continua incertidumbre de la Iglesia, que ayuda a Francisco I, aliado de turcos y de herejes, contra Carlos, y que retira sus tropas en la víspera del último combate contra la liga de Smalkalda.

A Roma interesan, desde luego, la unidad de la fe y la defensa contra el enemigo exterior de la Cristiandad, pero le preocupa de un modo vehemente la grandeza de Carlos y, en la duda, juega una política desleal y ambigua, tan ambigua y tan desleal que llega a concebirse el desastre del Saco de Roma y la prisión de Clemente VII en el castillo de Santángelo.

En ese ambiente de malestar, de crítica, de expectativa y de resistencia, se produce el gesto luterano, un gesto en el que se involucra, en un primer instante, bajo el propósito general de reforma disciplinaria, un ataque al dogma y a la fe, pero que, conforme va tomando cuerpo y ganando elegancia dialéctica, aparece como un movimiento de rebelión y no de reforma, que el Papa condena como herejía.

En el fondo, lo que resplandece en las obras de Lutero y en la Confesión de Augsburgo, elaborada por Melacthon, es un problema teológico que afecta a dos misterios fundamentales: el de la salvación y el de la Iglesia.

Lutero, con el agobio de su ascética fracasada, dice encontrar, en el versículo 17 del capítulo I de la Epístola de San Pablo a los romanos: "el justo vive por la fe", su tesis famosa de la justificación. La naturaleza, dice Lutero, corrompida por el pecado, no produce, de suyo, sino pecado. Pero, ¿cómo conciliar el pecado con la salvación? Mediante el arrepentimiento y la contrición, imposible, porque luego de la contrición y del arrepentimiento, el hombre, naturaleza corrompida, continúa cometiendo el pecado. En el logro de la amistad con Dios, el hombre es inoperante. Es Dios mismo el que lo hace todo,

justificando al hombre, al cubrirle y rodear sus pecados con los méritos de Jesucristo. Las obras buenas son ineficaces, y la fe, virtud teologal que nos induce a creer verdades que la razón no aprehende, se transforma en un "confiar en que Dios, por los méritos de Cristo, nos justifica".

De aquí se desprende que la justificación se opera de un modo directo por Dios, que está en los cielos, en cada hombre que, por un acto de fe, arroja en Dios su confianza. En la empresa redentora de Cristo no hay, pues, continuidad histórica, ni la Iglesia como instrumento de salvación —verdad revelada, sacramentos y jerarquía— puede concebirse. La Iglesia no es más, en la teología luterana, que un resultado, una comunión de hombres en gracia. Los aspectos formales y jurídicos de esa Iglesia no merecen el nombre de tal; son secundarios y deben quedar en manos de los príncipes, a cuya autoridad suprema en el orden de las cosas temporales corresponde su régimen y disciplina.

No hay, pues, continuidad apostólica, ni tradición, ni magisterio. Dios ha hablado a los hombres en la Sagrada Escritura y cada hombre, al meditarla, la examina con libertad y con la ayuda del Espíritu Santo.

La gravedad de los errores de Lutero no radica sólo en sus penosas consecuencias, sino en su propia densidad. La salvación es fruto de una concurrencia de dos actos: el de Dios, que otorga su gracia, y el del hombre, dotado de *libero arbitrium,* que con la gracia coopera. Otra cosa equivale a negar al hombre la libertad, como Lutero reconoce en su obra contra Erasmo "*De servo arbitrium*", aunque luego, sin preocupaciones morales, se apoye en su cómoda doctrina de la justificación, para hablarnos de libertad evangélica, que no es otra cosa que una libertad para el pecado. Lo que asusta en la doctrina de Lutero, como dice el padre Villoslada, no está en que arranque de la existencia dolorosa del pecado, porque siempre habrá pecados y pecadores, sino en la indiferencia ante el pecado mismo, en el propósito de borrar toda conciencia de pecado, en vez de cultivar una conciencia limpia que lo acuse y haga propósito de la enmienda.

De otra parte, la doctrina luterana olvida que si ciertamente la Iglesia es una comunidad de santos, es, anteriormente, la institución que engendra a la vida sobrenatural por medio de la gracia, es decir, el conjunto de medios eclesiales —magisterio, sacerdocio y gobierno pastoral— que se ordenan a la salvación y que, fundada por Cristo y habitada por el Espíritu Santo, se enlaza en el tiempo con las jornadas históricas del Calvario y Pentecostés.

Admitida la Iglesia —institución—, ella discierne la verdad. Rechazada, sólo queda el libre examen de la Escritura para juzgar y

discernir a la Iglesia y configurarla a gusto de cualquiera que se llame iluminado.

* * *

¿Cuál fué la postura de Carlos ante el luteranismo y la Reforma de la Iglesia que se hacía necesaria?

No puede olvidarse, para enmarcar debidamente la conducta del Emperador, los inmensos atractivos que para Carlos tenían las ideas de Lutero. El mismo heresiarca no deja de adularle cuando dice: "Dios nos ha dado por jefe a un joven príncipe nacido de sangre ilustre, y son muchos los corazones que rebosan de una esperanza grande y legítima."

En efecto, la tentación se presentaba con una triple faceta personal, económica y política.

Personalmente, la doctrina de la salvación por la fe tenía enormes atractivos. Para un príncipe creyente, para el que Dios es algo vivo y personal, la justicia imputada libera a sus caprichos y pasiones, acentuados por su alcurnia y por el clima de la época, de toda ordenanza y reprensión. El ejemplo de Felipe el bígamo, al que los teólogos reformados autorizan a practicar la poligamia, es un ejemplo bien claro de que el movimiento no se detenía en el plano de la pura enunciación teórica, sino que sacaba de los principios todas sus consecuencias.

Desde el punto de vista económico, para un Imperio atenazado siempre por la falta de numerario, exhausto por el continuo dispendio de tantas aventuras y empresas, el hecho de adscribirse a una Iglesia que, sin acto alguno de despojo por su parte, sino atendiendo a poderosas razones doctrinales, le entregaba su gobierno y sus bienes cuantiosos, no dejaba de ser un incentivo casi alucinante.

Por último, era evidente que, en fin de cuentas, la difusión del protestantismo se debía al apoyo de un grupo de príncipes electores, para los cuales el movimiento luterano era un pretexto para disminuir o desconocer la autoridad del Emperador en provecho de su propia autoridad.

Siendo así, Carlos tenía a su alcance una posibilidad pacífica de mantener la unidad del Imperio y su propia hegemonía: dejar sin fuerza el pretexto arrancando a los príncipes electores el arma del luteranismo y haciéndola suya para abrazarla, esgrimirla o tolerarla con cierta habilidad.

Y, sin embargo, la contextura del César no sólo le impide caer en la tentación de recrearse morosamente en ella, sino que ni siquiera surge la tentación en su cuadro mental y afectivo.

Carlos V.

Jacob Seisenegger.
(Museo Histórico de Arte.
Viena.)

Carlos V (Detalle del tapiz "La procesión de la Virgen de Sablon")
2,73 × 6,93 cms. Museo de Bellas Artes de Dijón.

Carlos pide y urge la Reforma, pero no quiere la herejía. Carlos distingue en la Iglesia a la Esposa de Cristo, pura y sin mancilla, con una santidad objetivada, y al pueblo de Dios, donde se mezcla el trigo de los santos con la cizaña de los pecadores impenitentes.

La Reforma hunde su acción en este ámbito concreto de la "Ecclesia ex hominibus", de la "Societas Fidelium" abierta, grave y acusadamente, a la libertad y responsabilidad de los cristianos. Traspuesto ese límite, llegado al terreno de los "sancta", de lo impuesto y querido por Dios, de aquello que nos viene dado, de lo que integra —como antes dijimos— el tesoro de la fe, el vehículo de los Sacramentos y la jurisdicción pastoral, la Reforma se extralimita, toca y ensucia lo sagrado y se convierte en herejía.

Carlos desea, quizá como nadie, la reforma de la Iglesia, pero la quiere por motivos de orden moral y disciplinario, y no por razones de carácter teológico. Por eso, cuando expide el salvoconducto que autoriza a Lutero su viaje a Worms, en 1521, no vacila en decir: "si este hombre nos trae algunas ideas prácticas a fin de mejorar las costumbres, lo oiremos con gusto", pero cuando, en la segunda entrevista, el heresiarca se pronuncia como tal, Carlos levanta su guante, interrumpe el diálogo y lanza el edicto que condena al sacrílego innovador. El propio Carlos, durante las jornadas difíciles de la Dieta, había escrito que estaba dispuesto a defender la Cristiandad contra el riesgo de la herejía "empeñando sus reinos, sus amigos, su cuerpo y su alma".

Pero la defensa de la herejía iba enlazada de un modo entrañable con la Reforma; la Reforma, a su vez, había de ser consecuencia del Concilio, y el Papa se oponía de un modo obsesionante a convocarlo.

Por ello, en su programa de lucha contra la herejía hubo un primer juego de estrategia que consistía en la atracción del ala puramente reformista del movimiento y en el olvido, para que muriera en el silencio, del ala que incurría en desviaciones dogmáticas. Obediente a este espíritu, que comparten Erasmo y el Arzobispo de Sevilla, convoca la Dieta de Ausgburgo de 1530, con el fin de "abandonar las discordias, someter los errores a nuestro Redentor y escuchar, comprender y aquilatar, en caridad y bondadosamente, la opinión de todos, para vivir todos en una sola Iglesia y en una sola comunidad".

Al fracasar la Dieta, recobrar su validez el edicto de Worms y organizarse la Liga de Smalkalda, el recurso del Concilio se impone con tal urgencia que el propio Emperador, contestando al Nuncio en su "breve alegato", dice que "si el Papa olvida su condición de Padre y se transforma en enemigo, si en lugar de conducirse como pastor se comporta como lobo, apelará a un Concilio general que busque re-

medio a los males terribles de la Iglesia", o, mejor aún, como decía Diego Hurtado de Mendoza en su *Diálogo entre Caronte y el ánima de Pedro Farnesio,* "que realice la empresa santa de remediar a un tiempo las herejías de Alemania y la bellaquería de Roma".

Pero esta amenaza de apelación al Concilio, justificada por la conducta maliciosa del Pontífice y el estado y situación de la Cristiandad, no pasa de ser un puro escarceo, porque Carlos entiende y sabe que la convocación del Concilio incumbe tan sólo a la Cabeza.

Carlos, por consiguiente, aguarda, tiene la paciencia de los auténticos reformadores, la virtud de saber que es imposible salvar a la Iglesia fuera de la Iglesia, que toda reforma que nace de un resentimiento o de un brote pasional enturbia y no clarifica, destruye en lugar de construir y acaba terminando en aberraciones fatales, más duras que aquellas que había pretendido remediar. Por eso, porque aguarda, porque sabe contar con la imperfección, porque descubre en aquella envoltura eclesiástica a la "Sponsa christi" de la promesa, consigue que, al fin, el Pontífice Paulo III convoque el XIX Concilio ecuménico de la ciudad de Trento, donde un grupo de teólogos españoles iba a actuar, como Carlos quería, sin peligros dogmáticos y con ardiente celo reformador.

* * *

Si tal es la lección serena, equilibrada y ortodoxa del Emperador en ese atolladero difícil de la herejía y de la Reforma, no menos precisa resulta la que ofrece al brindarnos su concepto del poder civil en sus relaciones con el eclesiástico.

Lección que es preciso resaltar, sobre todo cuando se tambalean las nociones del derecho público de la Iglesia en amplios sectores católicos y cuando, como fruto del confusionismo reinante, se vituperan la concepción carolina del Imperio y el Estado confesional de nuestros días.

La confusión cobra bríos al lanzar Maritain su doctrina comunitaria del humanismo cristiano y al sentar que la idea del Imperio, según el concepto carolino, tendía a construir una ciudad temporal sometida al poder eclesiástico, en la que, por consiguiente, la religión anulaba a la política. El Sacro Imperio, dice Maritain en su libro *Del régimen temporal y de la libertad,* ha sido liquidado de hecho, primero, por los Tratados de Westfalia; finalmente, por Napoleón. Pero subsiste todavía en la imaginación como un ideal retrospectivo. Ahora toca a nosotros, concluye el filósofo converso, liquidarlo como ideal, poniendo en su sitio lo que él llama el "Estado laico cristiano", que no será instrumento del cristianismo, pero que, ello no obstante, le servirá

desde abajo, ofreciendo su doctrina como fermento religioso y político de los pueblos y esperanza temporal de los hombres.

Pero esta doctrina es falsa desde el punto de vista filosófico, desde el punto de vista constitucional y desde el punto de vista histórico.

Desde el punto de vista filosófico es falsa porque la doctrina de Maritain parte de una distinción errónea entre el individuo consagrado a la ciudad, gobernada por un Estado que busca un bien común de meras características temporales, y la persona consagrada a Dios en seguimiento de un bien subjetivo y personal. Ahora bien, como señala Leopoldo Palacios en su libro estupendo *El mito de la nueva cristiandad,* admitida la distinción, sobran la Iglesia visible y el poder eclesiástico, puesto que, no siendo Dios el bien común, huelga, por innecesario, un poder público para ayudar a los hombres a conseguir un bien religioso que resulta exclusivamente personal. De aquí al totalitarismo, que tanto empavoriza a la democracia cristiana, no existen más que pocos escalones. En efecto, si no hay un bien común espiritual que justifique la existencia de un poder público eclesiástico, la Iglesia no es una sociedad perfecta cuyos derechos deban respetarse, sino una creación artificial que es preciso reducir a mera sociedad invisible tragada y absorbida por el Estado, único agente del bien común de los súbditos.

Pero la doctrina no sólo es errónea desde el punto de vista filosófico, sino que lo es igualmente desde el punto de vista constitucional eclesiástico.

Al confrontarse con la existencia de ambos poderes, la teoría apunta tres soluciones: la expuesta, que subordina la Iglesia a la autoridad civil; la que supedita el Estado a la Iglesia, atribuyendo a la misma una potestad directa sobre las cosas temporales, y la proclamada por León XIII en su *Inmortale Dei* cuando escribe que: "Dios ha hecho copartícipes del gobierno de todo el linaje humano a dos potestades: la eclesiástica y la civil, siendo ambas supremas y soberanas en su género."

Pero estas potestades supremas y soberanas y, por consiguiente, distintas, pueden actuar con absoluta independencia, moviéndose en órbitas diferentes y en la práctica como ignorándose, según la tesis que propugna "la Iglesia libre en el Estado libre", o pueden armonizarse y unirse para dar vida al Estado confesional católico.

La doctrina que propugna "la Iglesia libre en el Estado libre", a la que se aproxima Maritain con sus seguidores, ha sido condenada por Roma, mientras que la doctrina que distingue para unir, sin confundir, aparece como ideal y ortodoxa.

Conforme a esta doctrina, tan distante del estado laico cristiano,

ambas sociedades se mueven y actúan en una esfera autónoma, correspondiendo —como dice León XIII— a la Iglesia todo aquello que se refiere a la salvación de las almas y al culto de Dios, y al Estado, lo que afecta al régimen civil y político; en sus órbitas respectivas, cada sociedad es independiente y no se halla en plano distinto de jerarquía; ello, no obstante, y no sólo por razón de las materias mixtas, sino por la propia naturaleza de ambas sociedades, según el orden querido por Dios, la Iglesia tiene una potestad indirecta sobre las cosas y negocios temporales y, a su vez, el Estado tiene también una potestad indirecta sobre las cosas espirituales.

Por último, la doctrina de Maritain es falsa desde el punto de vista histórico, porque ni es cierto que la concepción carolina del Imperio supusiera un instrumento dócil del poder eclesiástico, donde quedara aniquilado el quehacer político, ni lo es que el Estado confesional católico constituya un ideal abstracto, una meta teórica e ilusa, aunque respetable, pero anacrónica e inaccesible, en el orden práctico, a los católicos de nuestro tiempo.

En el mundo de hoy, España, pese al vacío y a la hostilidad de ciertos sectores cristianos que siguen a Maritain, ofrece un Estado confesional católico en el que, con todos los defectos propios de una empresa humana, las relaciones entre ambas sociedades, la civil y la religiosa, son, como dice el Obispo de Madrid-Alcalá, las relaciones ideales de tesis, de tal forma que, como escribe el Cardenal Arzobispo de Toledo, desde hace muchos siglos no hubo entre nosotros una independencia igual a la que hoy goza en el orden práctico y en el orden teórico la Iglesia de Jesucristo.

Desde el punto de vista histórico, por otro lado, puede demostrarse —y he aquí otra de las grandes lecciones de la política religiosa del Emperador— que el Imperio de Carlos se atuvo en cada instante de su obrar histórico a este formulario ideal y ello en una etapa doctrinalmente confusa, en la que, además, la Iglesia se presentaba como una entidad bifronte, a un tiempo civil y religiosa.

En efecto, Carlos respetó no sólo la órbita espiritual de la Iglesia, absteniéndose de convocar el Concilio y dejando a éste la decisión de las cuestiones que afectaban a la fe, sino también la potestad indirecta de la misma sobre las cosas temporales, hasta el punto de que, juzgando sin duda que era necesaria la soberanía territorial del Papado para el libre ejercicio de sus prerrogativas sobrenaturales, desoyó a quienes con argumentos teológicos le invitaban a despojarle de sus dominios por el bien común de la Cristiandad.

De otra parte, Carlos no vaciló en el ejercicio de esa potestad indirecta que le incumbía por oficio sobre las cosas espirituales. Un senti-

miento estimulante del deber hizo de su vida una dedicación plena a estos menesteres, tratando de salvar los principios incluso en situaciones tan difíciles como el Saco de Roma. Fué entonces, al caer prisionero el Pontífice en el castillo de Santángelo, cuando brilla, delicada pero segura, la fórmula de los teólogos españoles, seguida por el César: oponerse al poder y respetar la categoría; oponerse al Papa y acatar al Vicario de Cristo; desarmar al opresor y atarle las manos, pero todo ello con tan grande reverencia y mesura que se adivine, como decía Melchor Cano, que no es venganza, sino remedio; que no es castigo, sino medicina.

* * *

Tales son, señores, en síntesis apretada, las grandes lecciones vivas, actuales y permanentes de la política religiosa del Emperador: lecciones que, como todas aquellas que nos dan los hombres señeros, continúan vigentes y son de aplicación en nuestros días.

Ante la política de la coexistencia, Carlos, en su noble actitud contra los turcos y en su repulsa a la actitud desconcertante y ambigua de los Valois, nos brinda la lección de la entereza.

Ante Lutero y el Papa, Carlos nos brinda una lección de ortodoxia, gritando un sí rotundo al deseo de Reforma y poniendo a la vez un dique militar e ideológico a la herejía.

Ante el binomio Iglesia e Imperio, Carlos nos ofrece la más difícil y ejemplar de sus lecciones, acotando fronteras, respetando y exigiendo, con tanta seguridad en los principios como habilidad en sus concretas y variadas aplicaciones.

Que esta lección de la política religiosa del César nutra a los católicos de nuestro tiempo para que la tolerancia no se transforme en indiferencia y la caridad en entreguismo.

Blas Piñar.
Zurbano, 11.
MADRID