

REFLEXIONES CRITICAS EN TORNO A LAS RELACIONES ENTRE LA RELIGION Y EL ESTADO (*)

Por CHRISTOPH MÜLLER

SUMARIO

1. Introducción.—2. La función política de la religión ha perdido su fundamento histórico. 2.1. La religión en el período pre-estatal. 2.2. El palacio y el templo en el proceso de formación del Estado. 2.3. Trono y altar como modelo efectivo de trabajo conjunto. 2.4. Particularidades de la fórmula «Por la gracia de Dios» en la evolución constitucional de Europa. 2.5. Motivos por los cuales la religión ha perdido la función de garantizar la cohesión de los grupos humanos. 2.6. Iglesia y democracia.—3. La religión pierde su función cognoscitiva. 3.1. De la exégesis sociomórfica de la naturaleza a la ciencia moderna. 3.2. La compatibilización de la ciencia y la fe exige una comprensión restringida de lo científico.—4. Sistemas de orientación religiosos y no religiosos. 4.1. En torno al concepto de sistemas de orientación. 4.2. Puntualizaciones acerca de los sistemas de orientación religiosos. 4.3. Puntualizaciones acerca de los sistemas de orientación no religiosos.—5. La libertad de culto como un derecho fundamental. 5.1. El derecho fundamental de la libertad de conciencia individual transforma la religión en una cuestión privada. 5.2. ¿Le corresponde a la Iglesia una potestad indirecta? 5.2.1. El matrimonio y la familia y el Derecho Natural. 5.2.2. La interdicción del socialismo y el Derecho Natural. 5.2.3. La democracia y el Derecho Natural.—6. Conclusiones.

(*) Este trabajo fue elaborado como aportación a una discusión organizada por la Academia Evangélica de Hofgeismar (Alemania Federal) y constituye parte de un libro en preparación. Una versión alemana aparece publicada en una recopilación editada con el título *Christentum und Rechtsstaat (El cristianismo y el Estado de Derecho)*, de la Editorial Behrend, Munich, 1982, vol. I. La presente versión castellana debo agradecerla a Isidoro Bustos Valderrama.

1. INTRODUCCION

Este ensayo se ocupa del problema de la libertad de religión confrontado con el de la crítica de la religión. La crítica es casi tan antigua como la religión misma. La moderna etnología ha comprobado que fueron los *chamanes* quienes, manipulando el *tremendum et fascinosum*, comenzaron el proceso del que había de nacer la ciencia, atribuyéndose al cristianismo —con razón— el mérito de haber contribuido bastante a la desmitificación del mundo. Desde el Renacimiento, esta crítica se dirige también en contra del cristianismo.

Aunque los argumentos en contra de la religión pesen, en mi opinión, más que aquéllos en favor de ella, concluye, sin embargo, este trabajo en la necesidad de reconocer la libertad religiosa. Su meta es contribuir a un diálogo en el que ambas partes renuncien a caricaturizar la posición contraria.

Voy a intentar un examen de la relación entre la crítica y la libertad de religión a partir del concepto constitucional.

Hasta en los tiempos modernos la organización de los grupos humanos estuvo íntimamente ligada a la religión. La irreligiosidad apareció hasta entonces como monstruosa y era difícil imaginarse la existencia de grupos humanos sin religión.

Tales creencias encontraban su fundamento en el hecho de que, en el pasado, la cohesión social de las agrupaciones humanas sólo pudo ser mantenida con ayuda de concepciones, procedimientos e instituciones de carácter religioso. El Estado, lo mismo que el Derecho, ha existido alrededor de cinco o seis milenios conjuntamente con la organización religiosa. El palacio y el templo, el trono y el altar, tienen las mismas raíces históricas. ¿No se podría (e incluso no se debería) por ello, encontrar hasta hoy el fundamento del Estado y el Derecho en la religión, en virtud de este desarrollo histórico?

Incluso en el área de los derechos fundamentales existe una relación entre la religión y el Estado. En 1895, Georg Jellinek (1) planteó la tesis —que pronto haría suya Max Weber (2)— de que la primera garantía en el campo de los derechos humanos que se reconoció respecto del poder del

(1) GEORG JELLINEK: «Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte» («La declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano»), 1895, en ROMAN SCHNUR (ed.): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt, 1964.

(2) MAX WEBER: «Die protestantische Ethik» («La ética protestante»), 1905, en MAX WEBER: *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*, 2 vols. J. Winkelmann (ed.), Munich, 1969.

Estado, fue la libertad de conciencia en materia religiosa, la que constituyó el primer derecho fundamental en el sentido moderno del término, en la forma que fue postulada en el siglo XVIII en las colonias inglesas de América.

Sin cuestionar que la religión ha jugado un *rol* fundamental en el proceso histórico de constitución del Estado actual, me propongo desarrollar la tesis de que esta ligazón ha perdido hoy día su significado. Las estructuras sociales no están ligadas de manera indispensable a las causas históricas a que deben su origen. Con posterioridad a su establecimiento, su existencia puede continuar dependiendo, para su funcionamiento, de condiciones que difieren fundamentalmente de aquéllas que le dieron su origen.

Pienso que el Estado moderno y su ordenamiento jurídico sólo podrán consolidarse cuando logren separarse de los poderes originarios de que han surgido. Sólo así la existencia de un derecho fundamental de libertad de conciencia individual, puede terminar con esta dependencia de la organización política de su base religiosa primitiva.

2. LA FUNCION POLITICA DE LA RELIGION HA PERDIDO SU FUNDAMENTO HISTORICO

2.1. *La religión en el período pre-estatal*

Las agrupaciones de recolectores, cazadores, criadores de animales y agricultores, se servían de técnicas sociales marcadas de diversa manera por la religión para resolver sus problemas. Mitos sobre el origen del mundo o de los miembros del grupo de un antepasado común sagrado garantizaban la subsistencia del mismo. El mundo entero fue sacralizado: el cielo, las estrellas, la tierra, el agua, el clan, determinadas piedras, lugares y temporadas. El grupo mismo se identificaba a través de un animal-totem por medio del cual regulaba las relaciones internas de parentesco, que llegaron a ser complejas, porque el matrimonio al interior del clan estaba prohibido y se encontraba establecido el principio de la exogamia. La conducta individual estuvo determinada por ideas-tabú por medio de las cuales se diferenciaron las fuerzas del bien y del mal, las conductas permitidas de las prohibidas.

Las agrupaciones humanas pre-estatales no conocieron una regulación a través del Derecho en su sentido moderno. Por supuesto que para ellas la vida del grupo se encontraba también regulada y sujeta a normas. Pero, a diferencia de las normas impuestas por actos de autoridad, las normas de la sociedad arcaica fueron interiorizadas psíquicamente y garantizadas

a través de tabúes, ritos y magia. Por ello, su poder de convicción no era menor sino, por el contrario, mayor que el que hoy posee el Derecho. El terror ante el «mysterium tremendum» y el temor ante las siniestras consecuencias derivadas de apartarse del camino correcto, aseguraban en medida importante la inviolabilidad de las normas vigentes, de manera tal que las conductas desviadas fueron excluidas casi por completo. Normas pertrechadas de tal manera con sanciones religiosas, se cumplían en cierta medida por sí mismas y eran en alto grado más irresistibles que las normas coercitivas modernas y que la soberanía que se atribuye al Estado actual.

Sobre el fundamento de representaciones de carácter religioso que podemos considerar como el equivalente —funcionalmente hablando— de lo que es el Derecho en nuestra sociedad, fue posible dar satisfacción a importantes funciones sociales.

2.2. *El palacio y el templo en el proceso de formación del Estado*

Con la revolución neolítica (Gordon Child) pasan los seres humanos desde una vida en simbiosis con la naturaleza a la producción consciente de sus medios de subsistencia. Este acontecimiento transforma profundamente las condiciones de reproducción de los seres humanos. Sobre la base de la división del trabajo se produce la actual división de la sociedad en clases: determinados oficios se especializaron y profesionalizaron estableciéndose así las condiciones previas para su perfeccionamiento. En consecuencia, estos oficios se separan de la producción de alimentos, pasando a cubrir sus necesidades de tales productos a través de nuevos mecanismos de reparto. Junto a la profesionalización técnico-manual esta revolución económica y social proporcionó la posibilidad de especializar también las funciones religiosas, políticas, administrativas y militares. Al sector agrario se le entregó la misión de alimentar a los otros sectores sociales. Por ello, fueron establecidos sistemas que obligaron a la población agraria a producir no sólo para su propio consumo sino también para las capas no agrarias, lo que ejerció una presión extraordinaria para la intensificación del uso del suelo.

El poder para imponer tales contribuciones, exigió como prerequisite una autoridad política creciente, cada vez más fuerte, en relación a las funciones de dirección conocidas precedentemente. Apoyado en el poder militar se independiza así un mando administrativo. Surgen de esta manera las condiciones a partir de las cuales nace el Estado. Este proceso se produce junto a un cambio fundamental en la esfera religiosa. En las socieda-

des pre-estatales los mitos y ritos religiosos habían representado las condiciones permanentes de la vida social del grupo y las relaciones de intercambio con la naturaleza. Los conflictos individuales o sociales fueron regulados sobre la base de estructuras inmutables. Ahora bien, de acuerdo con las crecientes necesidades de regulación social, la religión ayuda a lograr nuevas instancias con competencia para dictar normas. La religión se organiza a sí misma y construye el núcleo orgánico para las nuevas formas de dominación.

Las reglas sagradas de las antiguas sociedades tribales estaban tan espontáneamente afincadas en las condiciones naturales del medio ambiente, que aparecieron como evidentes a los miembros del grupo. En la medida que las exigencias de regulación aumentaron y las condiciones de vida de la sociedad fueron cada vez más complejas, la subsistencia de ella sólo se pudo garantizar a través de actos de regulación conscientes, por lo que se hizo necesario una autoridad nueva y creciente lo mismo que también una nueva forma de legitimidad.

También aquí depende la autoridad política en primer lugar de su capacidad de asegurar la exitosa reproducción de las relaciones sociales. La garantía del éxito radica cada vez más en la capacidad de prever. Eso exige la capacidad de anticipar en alto grado las dificultades y de ser capaz de prever y de eliminar riesgos. El éxito de la reproducción social exige al mismo tiempo, de una manera completamente nueva, que los conflictos sociales se impidan o se superen. En lugar de la igualdad, libertad y fraternidad rudimentarias comienzan a desarrollarse para los próximos milenios, modernas relaciones de servidumbre y dominación. Según Trimborn, «una destacada muestra de las grandes culturas antiguas, por ello denominadas culturas de dominación, es y continúa siendo el hecho del surgimiento de una sociedad de clase. Ello se produce paralelamente con un descubrimiento de carácter revolucionario, a saber, que con el surgimiento de las nuevas capas sociales, en lugar de explotar la productividad vegetal y animal se puede vivir también de la explotación de otros hombres» (3).

La solución de los conflictos sociales que ya no logran resolverse de la manera tradicional, implica que uno u otro, individuos, grupos o clases, deben ceder con el fundamento de que es necesario asegurar la supervivencia del grupo. A pesar de que los efectos de estos arreglos no fueran equitativos, los compromisos tenían que ser también presentados como expresión del

(3) HERMANN TRIMBORN: *Die indianischen Hochkulturen des alten Amerika (Las culturas indígenas superiores de la antigua América)*, Berlín, 1963, págs. 141 y sigs.

bien común del grupo. Para superar las tensiones sociales, la religión y los sacerdotes jugaron un *rol* nuevo.

En las sociedades primitivas los chamanes o brujos tuvieron un papel solamente marginal. Ellos estaban a disposición de los individuos para atender sus solicitudes personales en torno a la adivinación de la verdad y la magia o desarrollaban también su función —de tiempo en tiempo— para el logro de metas colectivas, como por ejemplo, para producir o impedir las lluvias, para hacer productivo el suelo o el ganado. Sus funciones cambiaron desde que ellos se organizaron en el templo y las nuevas funciones de la religión fueron ejercidas de manera permanente, con carácter profesional y en forma centralizada. De esta manera pudo ser utilizado el templo para legitimar la dominación ejercida por el palacio.

La actitud tradicional de temor frente a lo sagrado, la creencia en la posibilidad de acceso a seres sobrenaturales, sirvió para legitimar entonces una nueva forma de dominación autónoma. El príncipe fue considerado como el representante del dios de la ciudad, cuyos actos de poder reclamaban autoridad sobrenatural. *Fascinosum* y *numinosum* fueron administrados en los centros de culto por los sacerdotes para la regulación de las exigencias de organizaciones sociales que devenían en estructuras cada vez más complejas. Cuando el gobernante tenía su origen en los propios antepasados del grupo, arrancaba el carácter sagrado de su sangre de su mismo origen. Cuando se trataba de un usurpador o de un conquistador, apoyaba éste su legitimidad elaborando un parentesco con los dioses primitivos y lo hacía propagar con el propósito de obtener una dignidad sagrada.

La independencia de las tareas de conducción política y la constitución de un aparato militar preexigía nuevas contribuciones y prestaciones de trabajo. Tales obligaciones, no debidas de acuerdo a las concepciones tradicionales, las impuso el templo para los fines de las instituciones sagradas. Junto a sus otras funciones, el templo llegó a ser el núcleo del poder del Estado independiente. Así se construyó desde el templo el fundamento económico y administrativo del sistema estatal moderno.

La religión pudo ejercer esta función política no sólo porque representaba fuerzas sobrenaturales, sino además porque ella llevó a cabo una efectiva conducción económica, administrativa y científica. En la medida que el aprendizaje del oficio de brujo estuvo ligado con la iniciación en ciencias ocultas que transmitió los conocimientos sobre los fenómenos observados en la naturaleza y en la sociedad, representó el templo una forma organizada de acumulación de saber y capacidad de adiestramiento más elevada, de manera que nos aparece hoy día como una especie de institución pre-científica.

Los sacerdotes se ocupaban de la observación de los astros, efectuaban cálculos astronómicos, utilizaban los conocimientos adquiridos para la regulación del ciclo agrícola, determinaban las fechas de siembra y cosecha, observaban el curso de las aguas, hacían cálculos sobre el reparto óptimo de las mismas para el sistema de irrigación, elaboraban cuadros estadísticos, efectuaban censos de población, estimaban las necesidades de artículos de consumo y muchas otras tareas de interés colectivo. De esta manera se levantaron las estructuras burocráticas modernas, con una jerarquía administrativa de carácter piramidal, que consultaron formas modernas de administración escrita que calcularon ingresos y gastos sobre la base del auxilio de técnicas estadísticas (4).

Con ayuda del granero del templo pudo así manejarse una economía de reserva con la que estas agrupaciones pudieron evitar los problemas derivados de la falta de seguridad en la producción de alimentos.

Prerrequisito de esta economía era la producción de un *surplus* por parte de los productores directos, del que podían vivir los integrantes del aparato administrativo-militar. Así, este aparato fue la base de mejoramiento de las condiciones de reproducción y, por ello, del crecimiento de la población. En la medida que el templo pudo prever y garantizar las condiciones necesarias para la supervivencia del grupo, la religión se transformó en uno de los fundamentos sociales del sistema, no pudiendo ser considerada sólo un elemento superestructural.

La comprensión de las condiciones de reproducción tomó así de manera obligada apariencias religiosas, porque todavía no existían otros medios conceptuales disponibles al efecto. La autoridad del príncipe de la ciudad dependía de su capacidad de garantizar las condiciones de vida del grupo. Pero al mismo tiempo crecieron las exigencias racionales de su éxito. El príncipe podía sostenerse sobre la base de un sistema económico más efectivo, disponer sobre un complejo aparato de dominación con una capa superior de sacerdotes y guerreros y, a través de la eficacia en el reparto y en la prevención de las crisis económicas, era capaz también de lograr las condiciones necesarias para exigir tributos y rendimiento en el trabajo.

Sobre estas bases orgánicas pudieron establecerse grandes imperios en corto tiempo. Pero estos «colosos con pies de barro» pudieron también destruirse rápidamente. Cuando se produjo una reorganización política del

(4) Véase a este respecto ANTON DEIMEL: «Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger» («La economía del templo de los sumerios en la época de Urukagina y sus predecesores»), en *Analecta Orientalia*, Roma, 1931; además DEIMEL/KRÜCKMANN/EBEL: artículo «Beamter» («El funcionario»), en *Reallexikon der Assyriologie*, tomo 1, págs. 441-467, Leipzig, 1932.

grupo, ella apareció cubierta con el manto de una renovación religiosa, que llevó a la designación de nuevos sacerdotes y al surgimiento de nuevos dioses.

Exigencia objetiva de esta capacidad de la religión para lograr la integración en grupos políticos, fue su limitación a la superficie de la correspondiente unidad social —tribu, reino, imperio—. Los dioses morían cuando en razón de problemas políticos no les fue posible defender su sociedad. La unidad política no dependía de la estabilidad de la religión, sino que por el contrario, la efectividad de la religión como instrumento de organización de la sociedad dependía de la estabilidad del poder político y de su capacidad de imponerse: «No fue la decadencia de las antiguas religiones la que derrumbó los antiguos Estados, sino que fue la decadencia de los antiguos Estados la que derrumbó las antiguas religiones» (5).

2.3. Trono y altar como modelo efectivo de trabajo conjunto

En la ciudad-estado arcaica, con sus dioses locales, principales, secundarios o subordinados y su economía del templo, podemos ver una estructura que sirvió por milenios como piedra angular de la organización política. No es posible presentar en detalle las líneas de desarrollo de estas estructuras y sus variantes. Para nuestro objetivo es suficiente precisar que el trono y el altar constituyeron una unidad administrativa y se complementaron recíprocamente.

El trono mantenía en pie, con los medios del poder militar, el sistema de contribuciones y el rendimiento del trabajo que era exigible para cubrir los gastos del aparato del Estado. El altar ponía a disposición de los fines administrativos el saber acumulado, su sistema de formación, su capacidad administrativa y una serie de servicios sociales, administrando a la vez la *arcana imperii*. El altar legitimaba sobre todo la autoridad política.

Los límites organizativos del sistema de dominación del mundo arcaico residían sobre todo en la esfera de la sanción de las regulaciones sociales. El aparato militar pudo ser empleado solamente en determinados casos para aplastar rebeliones. Las nuevas técnicas de dominación estaban condicionadas por una corriente de informaciones de abajo hacia arriba y de órdenes de arriba hacia abajo y exigían sanciones de un carácter más

(5) KARL MARX: «Der leitende Artikel in Nr. 179 der "Kölnischen Zeitung"», 1842 (*Editorial del Nr. 179 del «Diario de Colonia»*), MARX / ENGELS: *Werke*, tomo 1, Berlín, 1974, pág. 91.

sutil de las que podían ser impuestas mediante la utilización del poder militar. Los tabúes religiosos tenían en el mundo antiguo una parte del poder coercitivo del Estado de hoy. La forma organizativa religiosa de la administración en este nivel de desarrollo social hizo uso del temor a las penas divinas conservadas desde la sociedad primitiva, que, en la medida que sus supuestos fueron creídos, fue «la fuerza más poderosa y la llave de la disciplina social» (6).

En todo caso, numerosos dioses pudieron ser asociados entre sí y unidos en conglomerados mayores de tipo «Panteón». Así fue posible en principio para el Imperio Romano, lo mismo que antes para otros imperios, tolerar una variedad de cultos locales, a condición de que los templos locales acogieran también los objetos del culto de la religión central del Estado. De esta manera pudo participar la unidad imperial central de las sanciones religiosas transmitidas por las agrupaciones políticas que había sometido.

Por cierto que cuando un pueblo se negaba a aceptar, junto a su culto religioso propio, el culto imperial exigible como condición de la legitimación del imperio dominante, llegaba en seguida a su término la tolerancia religiosa en el mundo antiguo. Tal fue el caso del monoteísmo israelita.

También el cristianismo tomó impulso de la religión del Estado romano. En ella los emperadores fueron reconocidos como dioses, en el culto del emperador romano como «divus Augustus». Finalmente, incluso durante su vida, los emperadores fueron reconocidos y honrados como «dominus et deus», a quien su madre había concebido de un dios y no de su padre natural. En el altar de los emperadores se hicieron incluso ofrendas, aunque sólo simbólicamente. Los cristianos fueron perseguidos con la misma lógica con que el Imperio Romano luchó contra la resistencia judía a las exigencias de legitimación que planteaba el Imperio.

Pero, por otra parte, el cristianismo, que se había desarrollado a partir del sincretismo helénico, combinándolo después con el judaísmo y con elementos de las religiones orientales, llegando de esta manera a ser religión universal, adquirió así la capacidad de cumplir la función de nueva instancia político-religiosa que asumía el *rol* de garantizador de la legitimidad del imperio universal y de su cohesión, ya que correspondía perfectamente a las necesidades del sistema político de la época.

La histórica decisión de Constantino es lamentada hoy por muchos cristianos. Ya en 388, Teodosio, después de haber derogado el Edicto de Tolerancia del 313, que todavía garantizaba a los no cristianos la libertad de

(6) HANS Kelsen: *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung (Recompensa y causalidad. Una investigación sociológica)*, La Haya, 1941, pág. 91.

creencias junto a los cristianos, había logrado imponer una obligación religiosa consistente en la transformación del bautizo —a través del cual se era miembro de la Iglesia— en una obligación estatal. Después de nuevos intentos de restablecer un culto oficial pagano por Juliano el Apóstata, en 391 impone Constantino el cristianismo como religión oficial del Estado, en medio de las más enconadas luchas por la unidad del Imperio.

A pesar de todas las críticas a las deformaciones que la religión cristiana debió sufrir por este motivo, se debe reconocer de todos modos que un fundamento religioso era indispensable para resolver los problemas organizativos del Estado en aquel nivel de la formación social.

2.4. *Particularidades de la fórmula «Por la gracia de Dios» en la evolución constitucional de Europa*

Desde el Edicto de Constantino, el Imperio Romano hizo de la religión cristiana el mismo uso que el palacio hizo del templo desde los tiempos de las antiguas ciudades orientales. Entonces era impensable organizar el Estado sin una religión oficial, por lo que existió la doble posibilidad de que el palacio subordinara al templo —lo que los historiadores designan como cesaropapismo— o que el poder religioso absorbiera el conjunto de los poderes temporales —el papacesarismo—.

En el desarrollo europeo se agrava profundamente la contradicción entre el poder temporal y el espiritual. Llevadas a sus extremos, ambas posibilidades de combinación del trono y el altar se agotan.

Después de la caída del Imperio Romano procuró la Iglesia ejercer por sí misma el poder terrenal. En la administración del Sacro Imperio Romano Germánico existían, junto a los territorios bajo el poder secular, otros que se encontraban bajo la autoridad de un obispo, que ejercía en ellos simultáneamente el poder espiritual y el temporal. Por un tiempo el Papa se consideró a sí mismo como «el suzerano» del emperador. La curia erigió la Iglesia como un Estado. Además, a partir de 1622, la curia subordinó directamente a la Congregación para la Propagación de la Fe, como «*terrae missionis*», todo lo que incorporaron sus misioneros a la cristiandad. Después de perder el territorio del antiguo Estado del Vaticano en las luchas con la República de Italia en el proceso de la unificación, se conserva aún en la posición del papado en el Derecho Internacional algunos restos de esta concepción. Pero la Iglesia no pudo impedir que en el proceso de formación del Estado moderno se produjera universalmente —por razones que se pueden entender— en la forma del Estado territorial, nacional y soberano.

También el Estado intentó subordinar a la Iglesia, como ocurrió en el caso de los despotismos asiáticos. En el Sacro Imperio Romano Germánico fue diferente. En contradicción con los merovingios que se vanagloriaban de su origen divino, no disponían los carlovingios de una dignidad tan indiscutida. Al mismo tiempo la teología cristiana que, continuando con la tradición del monoteísmo judío, llegaba a ser la más universal de las estructuras, no permitió más ni su subordinación al poder temporal ni logró tampoco que el ejercicio del mismo se llevara a cabo bajo la directa conducción de la Iglesia. El cristianismo tenía aspiraciones extraterrenas. Por ello pensó, desde Agustín, en las categorías de un poder divino definitivo en un nuevo mundo al final de los días. Frente a la *civitas dei*, una sacralización del mundo político real, la *civitas terrena*, no era ya posible.

Aun cuando los gobernantes ejercían todavía sus funciones *dei gratia*, se transformó el alcance de esa fórmula, que antes fundamentaba la divinización de los gobernantes al estilo oriental, limitándola, porque los príncipes no fueron más los representantes de Dios en la tierra, debiendo aceptar al Papa como tal representante.

Las etapas de estas violentas luchas son en general conocidas. Así como los príncipes germanos procuraron administrar la Iglesia cristiana en las tradiciones del Sacro Imperio, el Papado reformado por su parte, que había llegado al poder con ayuda del Imperio, procuró también tomar en sus manos ambas espadas.

La Iglesia tuvo también éxito en sus intentos de debilitar decisivamente el Imperio en alianza con los reyes nacionales. Pero ella no pudo alegrarse de su victoria ya que con ella socavó no sólo los fundamentos del imperio universal, sino también los del universalismo espiritual. Las pretensiones que resumió nuevamente Bonifacio VIII en 1302, con su condición de representante de Cristo, en la Bula Unam Sanctam, con la que reivindicó para la Iglesia la conducción espiritual del rey cristiano de Francia, fracasaron frente al nuevo carácter de la estructura del Estado nacional soberano, que no estaba dispuesto ni a considerar inmunes los bienes de la Iglesia ni a reconocerle poderes arbitrarios autoritarios respecto de la conducción de las guerras, sean éstas de defensa nacional o de conquista.

En lo interno, se mantuvieron estos reinos nacionales en los marcos del principio del apoyo del poder temporal por el poder espiritual y se retrotrajeron a ciertas tradiciones del antiguo Sacro Imperio que permanecieron en vigor hasta los tiempos de Luis XIV:

«En la persona del rey-obispo, encuentra su expresión manifiesta la íntima fusión del Estado y la Iglesia. Su posición se basa en el Sacramen-

to de Reims, la unción con el aceite entregado por el cielo mismo. El poseía el privilegio sacerdotal de ser ungido en la cabeza y de comulgar en ambas formas. Su traje de coronación era igual al de los sacerdotes. Se le atribuyeron fuerzas sagradas. La prosperidad y el bienestar del Estado dependieron de su sagrada persona. El era el reconocido *rex christianissimus* entre las cabezas coronadas de Europa. Luis XIV pudo decir de sí mismo que el rey participaba de la autoridad y de la riqueza de conocimientos de Dios» (7).

En su lucha contra los herejes e incrédulos se trataba no solamente de la defensa de la Iglesia triunfante sino precisamente del interés del Estado de extirpar también el error con el objeto de hacer prevalecer la unidad, mantenida a todo trance, entre el Estado y la religión, el trono y el altar, la obediencia y la creencia, con todos los medios del terror del Estado y de la Iglesia y contra toda forma de resistencia.

Incluso Rousseau no pudo imaginarse que los ciudadanos pudieran cumplir sus deberes sin el temor a las represalias del otro mundo. Pensaba que nadie podía ser «sociable» —un miembro posible de la sociedad humana— si no creía al menos en la existencia de la divinidad todopoderosa, razonable, benéfica, previsora y asistencial, al mismo tiempo que en una vida futura, en el premio a los buenos y el castigo a los malos (8).

Del fracaso de los ensayos de mantener la religión como la base de la organización política, se levanta el Estado secular como organización democrática con funciones racionalmente comprensibles que no necesitan más de un fundamento religioso que por lo demás ya no podía subsistir.

2.5. *Motivos por los cuales la religión ha perdido la función de garantizar la cohesión de los grupos humanos*

De la misma manera que los antiguos dioses morían cuando no podían satisfacer sus funciones políticas, se perdió también la posibilidad de unir el trono con el altar y hacer uso con ello del milenario medio de dominación con que Dios y el Estado se abrían paso y se sostenían mutuamente.

Cuando se describe el problema externamente, las causas directas que destruyeron la antigua función social de la religión consistente en garantizar la unidad de los grupos sociales y políticos, serían las guerras religiosas,

(7) KARL-DIETRICH ERDMANN: «Die Erklärung der Menschenrechte und die Privilegien der Staatsreligion» («La declaración de los Derechos Humanos y los privilegios de la religión de Estado»), 1949, en THEODOR STROHM / K. D. WENGLAND: *Kirche und moderne Demokratie*, Darmstadt, 1973, pág. 97.

(8) JEAN JACQUES ROUSSEAU: *Le contrat social* (1762), libro IV, capítulo 8.

las guerras civiles de origen religioso, la imposición de distintas religiones o confesiones, el éxito de los movimientos de diferentes sectas, lo mismo que el desarrollo de las ciencias y de la Ilustración filosófica. Pero los que lamentan la pérdida de la unidad religiosa tampoco pueden quejarse de que no se haya hecho todo lo posible por mantenerla: el fuego, la espada, la tortura, la censura de los pensamientos públicos y secretos. El Estado y la Iglesia se apoyaron y rivalizaron en los esfuerzos por desarraigar el error individual o colectivo. Ningún experimento de la organización social ha sido llevado al absurdo con más víctimas humanas, inspirado al mismo tiempo en las mejores intenciones, que el intento de fundar la autoridad política en una religión universal y obligatoria. Después que todas las atrocidades cometidas no pudieron impedir que se rompiera la unidad religiosa, se eliminó la base de sustentación de la vieja concepción de la unión entre el trono y el altar.

Sin embargo, el Estado y la Iglesia se mantuvieron aferrados al viejo modelo todavía algunos siglos después, en la medida en que ello fue posible, e incluso podemos decir que ello ocurre de alguna manera hasta hoy. Pero hay que preguntarse si es posible describir el hecho de la diferenciación en materia religiosa simplemente para deplorarlo o si hay motivos que permitan hacer comprensible tal desarrollo.

Ya Georg Jellinek hizo referencia al hecho de que en torno al núcleo que constituye la libertad de conciencia religiosa, se desarrollaban las otras libertades de nuevo tipo, desde la de opinión hasta los derechos de participación democrática, pasando por la libertad de asociación. Bastó solamente que cayera la obligación de conciencia para que ocurriera lo mismo con las otras obligaciones:

«Con el convencimiento de que existía un derecho de la conciencia independiente del Estado, se descubrió el punto a partir del cual los derechos individuales inalienables se especializaron. La presión que desarrollan los poderes dominantes sobre los movimientos del individuo da origen a la idea de que al sentido que tiene cada presión, se corresponde un determinado derecho humano. Así, surge junto a la exigencia de la libertad religiosa, las libertades de prensa, de expresión, de asociación y reunión, de migración, el derecho de petición, la protección en contra de la detención, la condena y el tratamiento arbitrarios, además de la exigencia de la participación, protegida por todas estas instituciones, de cada individuo en la vida del Estado, lo mismo que en la estructuración del Estado como una unión de hombres libres e iguales» (9).

(9) JELLINEK: obra citada en nota 1, pág. 231.

Oculto detrás de la lucha en torno a conflictos de carácter religioso, tenía lugar en realidad la lucha de la burguesía por el derecho al libre desarrollo del individuo moderno. Desde el Renacimiento italiano estas luchas se llevaban a cabo en un plano diferente. El individuo se separó de las antiguas ataduras colectivas. Se reivindica el derecho al juicio y a la valoración individual. Este proceso de diferenciación social que produce un concepto nuevo de libertad personal, tiene lugar de manera simultánea con el proceso de diferenciación profesional en el mundo burgués en ascenso. En contraposición con el simple modelo antiguo de separación en unas pocas capas sociales, aparecen ahora una gran cantidad de funciones variadas, que traen consigo diferentes formaciones de trabajo, concepciones de la vida, preferencias culturales y sociales.

El individuo moderno dejó tras sí las antiguas formas de vida en comunidad. De esta manera, no es el hecho contingente de las guerras religiosas el que simplemente destruyó la antigua función política de la religión. Un factor mucho más importante de ese fenómeno lo fue el complejo proceso de diferenciación social, de desarrollo del individualismo, de la ciencia y del modernismo en general. Este proceso que se producía en el seno de la sociedad burguesa en gestación, que se extendió necesariamente a la esfera religiosa y que hizo imposible la supervivencia de las ataduras del individuo con el orden colectivo antiguo.

En este sentido es cierto que el protestantismo influyó en algunos aspectos en tal desarrollo, sin haber sido —como muchos creen— la causa de ellos, puesto que se dio de igual manera en el mundo católico que contribuyó mucho en el tiempo del barroco al modernismo.

Las contradicciones sociales pudieron tomar así un aspecto religioso. No es ningún secreto que bajo coberturas religiosas se agudizaron normalmente conflictos políticos, económicos y étnicos en vez de suavizarse en el espíritu del amor al prójimo. Precisamente su ligazón con una religión o una confesión transformó en insuperables muchos de dichos conflictos, como se puede demostrar en diversos ejemplos hasta hoy. Basta recordar los armenios y, en nuestros días, el drama de Irlanda del Norte, del Líbano y para qué hablar del caso de Chipre y del conflicto entre los hindúes y los musulmanes en India-Pakistán. Precisamente la confusión de elementos políticos y religiosos hace extremadamente difícil —cuando no imposible— la solución del conflicto palestino.

Se transforma así la religión en un explosivo social que definitivamente sólo puede ser sometido a control a través de la construcción de un Estado secular que limite la religión a la esfera de las convicciones privadas, excluyéndola de aquélla que corresponde a las restantes fuerzas sociales, mo-

vimientos y agrupaciones humanas. La constitución del Estado moderno debió hacer así de la Iglesia oficial, asociaciones de ciudadanos y sociedades religiosas.

2.6. *Iglesia y democracia*

Después que la diferencia religiosa hizo imposible encontrar una base religiosa única para la organización unitaria del Estado, se utilizó en primer lugar la ayuda de edictos de tolerancia a medias, el reconocimiento del derecho a la emigración o el consentimiento discriminado de minorías religiosas.

La situación se presentó de manera muy diferente en cada caso. En algunas regiones domina casi hasta hoy una religión estatal. El sintoísmo en Japón, el poder político de los clérigos en el mundo musulmán, el bizantinismo en Grecia, etc. En el mundo protestante —incluso en Inglaterra y en los Estados Unidos— los católicos fueron discriminados. En la *Kulturkampf* de Bismark, en forma diferente, pasó algo parecido. Donde el catolicismo fue la religión dominante se discriminaba al protestantismo, como por ejemplo en la España de Franco.

El caso de América Latina presenta particularidades. La guerra de la independencia casi detuvo en algunas regiones el proceso de cristianización. Además la influencia del pensamiento revolucionario francés, del liberalismo y, posteriormente, de las ideas democráticas y socialistas, creó en algunas regiones un clima de laicismo bastante avanzado.

Incluso bajo las condiciones de la más estricta separación formal entre el Estado y la religión se pudieron conservar parte de las vinculaciones entre la religión y el Estado. Por ejemplo, en los Estados Unidos pudo predominar, casi hasta hoy, una especie de nacional-protestantismo. Bajo esta concepción impusieron los «auténticos» norteamericanos (blancos-anglosajones-protestantes) su sistema de valores, el «american way of life», al resto de la nación.

Notable es el caso del nacional-catolicismo de Polonia. En el pasado la Iglesia católica defendió a los polacos en contra de la dominación político-cultural de los prusianos, de los austriacos y del zarismo. El prestigio del catolicismo en la Polonia de hoy se explica, junto a los motivos auténticamente religiosos, también por el hecho de haber contribuido a mantener la identidad nacional; tarea para la cual jugó un papel importante el gran peso que tenían allá las estructuras agrarias basadas en la pequeña propiedad campesina que, como es sabido, sirve mejor de fundamento a lo religioso que la vida urbana.

Hoy día hay gente que habla del «olvido de Dios» por parte de España, que tenía el prestigio de ser el más firme pilar de la Iglesia. Esta idea surge después del triunfo de la Contrarreforma, en un período de apogeo de la Inquisición y de reacción en contra de la influencia del pensamiento liberal y democrático. A pesar de ello siempre existieron significativas corrientes subterráneas de carácter democrático, y la violencia empleada para imponer el catolicismo produjo en definitiva menos auténticas adhesiones que las que normalmente se cree.

Aunque muchos lo intenten es claro que, definitivamente, ya no es posible volver a las soluciones del pasado. Las primeras apreciaciones en este sentido se encuentran ya en la teoría del Estado de la Edad Media, que en la discusión aparentemente sin salida entre el Papado, el Imperio y los reinos nacionales, se liga a una antigua tradición y comienza a considerar el poder político como derivado de la voluntad de los súbditos.

Desde el siglo XIII experimentan los Estados con asambleas representativas. También en la Iglesia la teoría conciliar volvió a tener un nuevo prestigio. Pero por sobre todo fue capaz Thomas Hobbes en el siglo XVII de elaborar una teoría secular del Estado, que no necesitó más de una fundamentación divina del poder, reduciendo sus estructuras a funciones sociales y políticas inteligibles.

De allí en adelante se hizo imposible una vuelta al pasado y sólo se avanzó en la necesidad de desarrollar una teoría para la que la democracia es «el enigma resuelto de todas las constituciones» (10).

Por cierto que este camino no fue seguido de manera rectilínea. Siempre se ha continuado en la búsqueda de la base de la organización del Estado en la religión, especialmente en las teorías de la contra-revolución, como las de Donoso Cortés, Friedrich Julius Stahl o Carl Schmitt.

Pero estas concepciones no llevan a lograr una fundamentación religiosa del Estado, sino a glorificar el poder de hecho, *Autorität* contra *Majorität*. Dios estaba al lado de los batallones más fuertes. Esta ideologización religiosa del poder conservador del Estado ayudó poderosamente a las orientaciones tradicionales antidemocráticas.

En Alemania, alrededor de los fines de la República de Weimar, encontraron estos vagos teologemas un nuevo punto crítico con la creencia en el «hombre fuerte» que, entretanto, había llegado a ser completamente abstracta. A esta creencia se había llegado después del fin de la monarquía hereditaria y de las antiguas tradiciones del Sacro Imperio, pasando por

(10) KARL MARX: «Kritik des Hegelschen Staatsrechts» («Crítica del Derecho de Estado de Hegel»), 1842, en MARX / ENGELS: obra citada en nota 5, pág. 231.

los estadios intermedios de la veneración de los héroes de Carlyle y de Nietzsche.

A ello apelaba Carl Schmitt cuando se sirvió de unas categorías de la sociología de Max Weber, muerto en 1921, relativas a la legitimación carismática de un caudillo —en contra de su sentido original explicativo-causal— para justificar a Hitler. Fuera de ello Carl Schmitt combatió finalmente de manera abierta al Estado de Derecho, en el que describió la inviolabilidad del orden jurídico como una estructura impersonal simplemente «deísta», que él quería a su vez sustituir por un concepto presupuesto que constituía un Dios personal: el Estado de emergencia, con el que justificaba la ruptura del orden jurídico, que debía corresponder, al parecer, al milagro que rompía el orden causal en ingenuas teologías fundamentalistas.

Se podría considerar tales tradiciones del pensamiento político-religioso como «especialidades» prusianas-alemanas, si ellas no hubieran sido puestas, en las formas más diferentes, al servicio de la lucha del pensamiento autoritario en contra de las instituciones democráticas.

En Alemania, especialmente desde la perspectiva del protestantismo, se habían difundido profundamente en círculos eclesiásticos concepciones por medio de las cuales las clases «medievales» —artesanos independientes modestos, campesinos, profesionales liberales, empleados no organizados sindicalmente— intentaron mantenerse ligadas a las estructuras de las viejas ciudades precapitalistas, cuyas representaciones del orden, de carácter corporativo, las interpretaban como el orden de la creación divina. Junto a ello la consagración a Dios del propio pueblo tuvo un significado tan esencial que, bajo la participación de destacados e ilustrados teólogos, fueron justificados todos los excesos nacionalistas e incluso racistas. Lo que no era posible integrar a este tipo de comunidad fue marcado a fuego como elemento de descomposición y de subversión «judío bolchevique» o de «ateísmo materialista».

Por cierto que el universalismo de la Iglesia católica obstaculizó el desarrollo de algunas características de tales creencias en dioses nacionales de aspecto pagano. Pero, de la misma manera que desde los conflictos de la Revolución francesa, también en este caso amplios círculos religiosos, incluidos en ellos algunos de los más altos representantes de la Iglesia, prefirieron normalmente modelos autoritarios en lugar de sociedades constituidas democráticamente. Con la aparición del fascismo en Austria, Italia, España, Portugal y Alemania, para mencionar los casos más importantes, se hizo efectiva la influencia de la Iglesia organizada en favor de estos sistemas.

Las tradiciones teológicas de la teoría del Estado fueron llevadas al absurdo no solamente por medio de la hecatombe de víctimas humanas

que costó el intento de mantener en pie la unidad de creencias y de la organización política; ellas cargan también con la experiencia de haber sido durante siglos el arsenal que proporcionó las armas en contra de la democratización del Estado y la sociedad.

3. LA RELIGION PIERDE SU FUNCION COGNOSCITIVA

3.1. *De la exégesis sociomórfica de la naturaleza a la ciencia moderna*

Paralelamente a la pérdida de su antigua función política integradora, la religión perdió también en los tiempos modernos su función como instrumento del conocimiento y de la interpretación de la naturaleza y la sociedad que había poseído por milenios. Aquí reside el motivo intrínseco por el cual ella no pudo ser más el instrumento de la unidad social.

Para la interpretación de la naturaleza y la sociedad, la humanidad se había orientado siempre por las categorías que tenía a su disposición de manera inmediata. Así, ella justificó la estructura social con nociones religiosas por medio de las cuales se atribuyeron las relaciones de dominación a causas divinas, de origen sobrenatural, que en cierto modo apoyaban la autoridad del príncipe de la ciudad en la del dios de la misma. Al mismo tiempo se interpretaba la naturaleza de acuerdo al modelo de sociedad existente, representándose el proceso de evolución natural como algo dependiente de actos de voluntad en los que se ejercían poderes que se encontraban ocultos tras los acontecimientos, como conductas, por ejemplo, de los dioses del viento, de las aguas, de la fertilidad, etc.

En un proceso de siglos, la humanidad hubo de reconocer que los acontecimientos que se habían atribuido a fuerzas espirituales eran susceptibles de ser aclarados sobre la base de leyes impersonales que excluían la intervención de poderes sobrenaturales.

Ese esquema interpretativo de atribuir los acontecimientos a una voluntad, fue reemplazado gradualmente por una apreciación de los acontecimientos de la naturaleza de carácter causal y científica (11).

Ya Aristóteles había superado el Olimpo de los Dioses. El rechazó la concepción deísta y la sustituyó por principios abstractos. Todo fue susceptible de ser explicado por causas, excepto la causa última. En este punto elaboró el concepto del «motor inmóvil».

Se comprende que Aristóteles debió ser profundamente reinterpretado

(11) HANS KELSEN: en obra citada en nota 6, pág. 260.

antes de que pudiera ser utilizado por la teología escolástica, que debía mantener el concepto de un Dios personal. Pero la combinación del cristianismo con el filósofo prometía una flexibilidad muy grande. Su *Summa*, la más elevada expresión de los conocimientos de la antigüedad, que gracias a las conquistas ibéricas de los reyes moros pudo ser conocida nuevamente a través de los árabes, representó entonces el sistema más completo para interpretar el mundo y la sociedad. Apoyándose en Aristóteles se pudo reconocer las leyes propias de la naturaleza. Así la teología pudo abandonar el terreno de los hechos, limitándose a este respecto a ligarse a ellos para iluminarlos con la luz de la gracia.

En muchas áreas fue posible practicar esta concepción, entonces altamente avanzada, con éxito. No se puede desconocer que la teología escolástica preparó poderosamente el camino a la filosofía y la ciencia modernas.

3.2. *La compatibilización de la ciencia y la fe exige una comprensión restringida de lo científico*

Por cierto que en el correr de los siglos se produjeron una y otra vez graves conflictos. La armonía entre la ciencia y la fe se dificultó cuando la investigación de la naturaleza llevó a la crítica de hipótesis a las que los teólogos no creían posible renunciar. Así se llegó, entre muchos otros, al conocido proceso de la Santa Inquisición en contra de Galileo Galilei, en el que el astrónomo debió abjurar de sus concepciones científicas por ser ellas incompatibles con las verdades de la fe. Ciertamente que es justo destacar a este respecto que la ortodoxia protestante —también Lutero— tuvieron entonces la misma opinión que la Inquisición en este punto.

Entretanto, la Iglesia ha desalojado muchos campos de batalla en los cuales había luchado vehementemente hasta hace muy poco. La teología protestante y la católica han utilizado las tradiciones humanistas de la crítica filológica para la interpretación de la Biblia; se han incorporado al debate con la ciencia de la religión comparada y han aplicado los métodos de la ciencia histórica crítica el estudio de la propia historia de la Iglesia. Después de haber rehabilitado la astronomía y las matemáticas modernas, han concertado la paz hasta con la teoría de la evolución biológica, en contra de la que ambas confesiones supieron oponer la más enconada resistencia, porque no aparecía compatible con la concepción bíblica de la creación. No todos los fieles en verdad han llegado a la posible comprensión que las ciencias naturales pueden haber encontrado en la moderna teología. Pero se puede decir con todo que ambas confesiones han apren-

dido mucho de sus errores pasados. Solamente la psicología parece no haber sido todavía bien asimilada, porque se ocupa del proceso por medio del cual surgen los conceptos mentales en el organismo humano, lo que permitiría incluso explicar el origen de las ideas religiosas.

En el día de hoy la Iglesia ya no lucha en contra de la ciencia, sino que se preocupa de probar que la teología es compatible con los resultados del trabajo científico. Ella declara estar de acuerdo con todo lo que sea «verdaderamente» científico y que acepta todas las hipótesis que el conjunto de los científicos considere como demostradas.

Eso sí, reclama para sí misma el derecho de ser la única instancia en condiciones de proporcionar el sello espiritual para la debida comprensión de los conocimientos particulares de cada rama del saber científico, que desea interpretar a la luz de la religión. No obstante, y bajo la invocación de estrictos postulados científicos, utiliza la estrategia de reducir el área de los conocimientos científicos indubitables, para así conservar el más amplio campo posible en que los conocimientos particulares, aislados, deban ser interpretados religiosamente.

El conflicto se presenta especialmente cuando se plantea el concepto filosófico de que de las ciencias particulares se debe llegar finalmente a la unidad de la ciencia. A este respecto la Iglesia estima que la «auténtica» ciencia se perdería, llegándose al terreno de las hipótesis especulativas, terrenos que desea, por cierto, monopolizar para sí.

Todo el que esté familiarizado con los problemas de la teoría de la ciencia, sabe evidentemente que sólo una parte muy limitada de las tesis científicas tiene el alto grado de evidencia necesario para poder considerarse definitivamente comprobada, si es que tal parte existe realmente. Incluso, existe una teoría científica tan rigurosa que considera sólo posible, en resumidas cuentas, la falsificación y no la verificación de los juicios científicos. Sin quererlo, esa concepción proporciona de esta manera un campo de juego particularmente amplio para las interpretaciones religiosas.

Evidentemente contradice el significado de lo que es la ciencia el replegarla a colecciones de hechos sin relación entre sí. Ella ha podido llegar en definitiva al conocimiento de hechos concretos aislados en la medida en que se ha atrevido a desarrollar conceptos teóricos generales. En una historia de la investigación científica de milenios, se ha podido constatar la experiencia de que ha sido posible sustituir paso a paso las interpretaciones sobrenaturales por explicaciones naturales, de carácter científico. No se puede culpar a la ciencia cuando ella exige, por un lado, una estricta comprobación de cada fenómeno en particular que es objeto de investigación, manejando, por el otro, el conjunto de esas experiencias e interpretando

los fenómenos de la naturaleza y la sociedad allí donde se presentan lagunas.

En estas circunstancias no es un milagro que se oiga mucho sobre una reapertura posible del proceso en contra de Galilei, pero que no se diga nada en torno al seguido en contra de Giordano Bruno, el gran precursor de Baruch, de Spinoza y —en cierto modo— también de Hegel, que no se limitó a estudios de fenómenos específicos aislados, sino que llegó —a través de tales conocimientos específicos— a formular una concepción de filosofía natural en contradicción con la visión religiosa del mundo y particularmente con la autoridad suprema de Aristóteles y de su idea de un «motor inmóvil».

Una solución efectiva del problema existente entre la religión y la ciencia será sólo posible en la medida en que la teología esté dispuesta a romper sus antiguas ataduras con la esfera cognoscitiva. Ella debe mostrar que persigue algo que, como la música o la poesía, se encuentra situado en una esfera completamente distinta de la que corresponde a la interpretación del mundo, esfera en la que se da satisfacción a exigencias especulativas o al deseo de adorar algo sagrado que está sobre lo profano, para estabilizar y orientar a las personas que están convencidas de que esas concepciones son adecuadas para ellas.

Para tales efectos existen varios puntos de partida. Especialmente radical fue la solución de Friedrich Schleiermacher, que trasladó sin demora la religión del terreno intelectual al de las facultades afectivas del espíritu. Sólo que no fue capaz de indicar un centro religioso particular en la vida espiritual toda vez que los individuos no religiosos poseen también las propiedades afectivas que Schleiermacher reclamaba para la esfera de lo religioso. Otra manera de salir del problema es la de dar a la teología una orientación más ética que dogmática. Existe además la alternativa del misticismo, que es bastante indiferente a los dogmas de la Iglesia y que, particularmente en la teología católica, se conserva cuidadosamente como corriente subterránea y como escapatoria en las situaciones intelectualmente conflictivas.

Pero cuando alguien, en la búsqueda de su explicación del mundo, no desea renunciar al concepto Dios, porque necesita una expresión de la admiración que le causa el hecho aparentemente inverosímil que constituye la cohesión del Universo, a pesar del sinnúmero de fuerzas centrifugas, de dispersión, a las que se enfrenta, podrá ir, en definitiva, apenas más allá de la religiosidad de Goethe, investigar lo investigable y venerar lo que no puede ser objeto de investigación sin llegar mucho más lejos, en todo caso sin encontrar al Dios personal en el contexto conocido, Dios al que las religiones están irremediablemente impedidas de renunciar. Así respondió

Albert Einstein; caracterizó bien el problema al responder a la consulta de Rabbi Goldstein acerca de si creía en Dios, diciendo: «Creo en el Dios de Spinoza, no en un Dios que se ocupa del destino y la conducta de los seres humanos.»

4. SISTEMAS DE ORIENTACION RELIGIOSOS Y NO RELIGIOSOS

4.1. *En torno al concepto de sistemas de orientación*

En tanto que la religión ha sido eliminada como fundamento de la vida política pública y ha perdido sus antiguas funciones cognoscitivas en el campo de la interpretación del mundo y la sociedad, la pérdida de sus funciones en otras áreas no ha sido tan notoria. Ni las personas religiosas ni aquellas que no lo son pueden deducir directamente de la ciencia lo que necesitan en su conducta práctica. Deben buscar otro tipo de información para su orientación personal, el tratamiento de sus problemas existenciales, el desarrollo de sus metas en la vida y el estímulo de sus energías y de su *élan vital*.

En la ciencia misma se debe avanzar de manera permanente sobre hechos probados y, a partir de un paradigma teórico, arriesgarse a anticipar numerosos juicios. La necesidad de traspasar el límite de los conocimientos comprobados tiene una importancia mucho más grande en la esfera de la generación de las ideas que sirven para la orientación práctica de la vida individual y social en sus variadas manifestaciones vitales.

El proceso productivo del pensamiento no está subordinado en estas esferas al criterio científico causal falso/verdadero, sino que tiene que ser evaluado con otros criterios. En este sentido, se trata de la cuestión de darle el debido tratamiento a los diferentes *roles* que, en una unión ciertamente personal, estarán integrados al sistema. La discusión en torno al nivel de desarrollo de las ciencias es a este respecto solamente un factor. Junto a ello existe la necesidad de cada uno de estabilizar su propia identificación, para estar en situación de resolver conflictos de carácter personal y colectivo, mediante máximas de comportamiento o también a través de formas de valor estético, ligadas a la necesidad de impulsar el desarrollo del proceso de la vida. Los sistemas de orientación, que en los hechos existen y deben existir en cada ser humano y que en alguna medida se desarrollan también a veces de manera consciente, están dirigidos a una gran variedad de maneras de atender el desarrollo de la vida.

En estas cuestiones, los sistemas de orientación religiosos y los no religiosos coexisten. Del hecho de que la discusión ideológica de las contradicciones no lleva a su desaparición puede concluirse que los problemas son en realidad más profundos. Incluso desde un punto de vista crítico, se puede entender racionalmente una parte de las motivaciones de los sistemas de orientación religiosos y debería ser posible también, desde un punto de vista religioso, comprender racionalmente, sin tener que compartirlos, los fundamentos de un sistema de orientación no religioso.

4.2. *Puntualizaciones acerca de los sistemas de orientación religiosos*

También desde un punto de vista no religioso se pueden comprender los fundamentos que hablan en favor de una forma religiosa en la «elección del paradigma».

Se encuentra en todo caso admitido que hay una esfera diferente a la de la explicación del mundo en nociones científicas, que se refiere a las cuestiones relativas a las expresiones espirituales, una especie de cultura de los sentimientos, de la estabilización emocional, de la activación de las energías físicas y psíquicas en el marco de la determinación de los objetivos humanos.

Prescindiendo de que, por principio, se debe exigir la compatibilidad con el nivel logrado por el conocimiento actual de la ciencia y que a la vez debe ser garantizada la unidad de la persona, que lleva en sí misma los diferentes papeles del pensar, el sentir y el comportarse, no puede en todo caso establecerse normas respecto de cuán concreto o cuán sublimes puedan o tienen que ser en este plano los inevitables ideologemas.

Fuera de esto hay que tener presente que la conexión con una tradición del pensamiento más que milenaria debe ser considerada también desde el punto de vista de la herencia cultural. En las reflexiones acerca de la posibilidad o no de resolver las antinomias de la vida humana, se han hecho naturalmente en el curso de la historia de la religión muchas reflexiones inteligentes. La discusión permanente acerca de contingencias como el nacimiento, el matrimonio y la muerte, y el tratamiento de conflictos y crisis de toda índole, han permitido acumular un gran patrimonio de experiencias humanas. Su postulado acerca de un nuevo mundo, a la medida de los fenómenos humanos, es expresión de los sufrimientos derivados de la estructura del mundo actual y, a la vez, el fundamento de todos los proyectos utópicos. El problema de la teodicea, esto es, su intento de unir la estruc-

tura del mundo real con su fe en un buen Dios Creador, ha agudizado su visión para examinar los fracasos y tragedias humanas.

Fuera de ello los grandes libros de las religiones, lo mismo que las artes que ellas produjeron, la música sacra en particular, son parte irrenunciable de la cultura humana.

Por motivos de este tipo, las personas religiosamente comprometidas, que han abandonado la idea de volver a las funciones políticas y cognoscitivas que primitivamente se habían asignado a la religión, y que han encontrado a la vez una adecuada forma del proceso de elaboración que está de acuerdo con el conocimiento acumulado en los últimos siglos, pueden esperar con buenos motivos que contemporáneos con una posición crítica frente a la religión no les nieguen su respeto y simpatía. Cuando alguien se remite a motivos religiosos para fundamentar su proceder, puede ir entonces más allá de los límites de las ideologías, junto a los que persiguen metas compartidas y trabajan en común con ellos, y encontrar las bases necesarias para la comprensión, el respeto y la amistad.

4.3. *Puntualizaciones acerca de los sistemas de orientación no religiosos*

Desde un punto de vista no religioso, por cierto que se reivindicará también con energía el derecho de trasladar el conjunto de las expresiones vitales en el contexto de un sistema de orientación coherente. El derecho fundamental de la libertad de conciencia garantiza el derecho de no pertenecer a religión alguna y a desarrollar sistemas de orientación no religiosos y de resistir la actitud de preponderancia que se encuentra a veces en creyentes que parecen no ser capaces de comprender, intelectualmente, los motivos en que se fundamentan los no creyentes.

Existen también numerosos motivos visibles por los cuales las personas sin vinculaciones religiosas, con todo el respeto que le puedan merecer otras orientaciones, se atienen estrictamente a las que les son propias.

Un argumento es la ineficacia del cristianismo. En el largo período de unión del Estado y la Iglesia tuvo oportunidad de reorganizar la sociedad de acuerdo a sus principios. Pero su adaptación a todas las relaciones de poder que se han conocido a través de esta extensa etapa histórica demuestra que tenía solamente el papel de una superestructura que no fue capaz de influenciar con éxito la base social. «Los principios sociales del cristianismo han tenido hasta ahora dieciocho siglos para desarrollarse... justificaron la esclavitud antigua, ensalzaron la servidumbre medioeval y se prestan

en caso de necesidad para defender la opresión del proletariado, aunque lo hagan con rostro lastimoso. Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y una oprimida, teniendo para esta última sólo el piadoso deseo de que la primera sea bondadosa» (12).

Cuando se piensa en la tradición milenaria de la imposición de conciencia, a pesar de todas las preocupaciones de la Iglesia en relación a los problemas humanos, no se llega precisamente a otorgarle el papel de verdadera experta en materia de Derechos Humanos que le quiso asignar el Papa Paulo VI en su discurso en las Naciones Unidas.

El argumento más grave contra la irreligiosidad sería que la sociedad humana no podría sobrevivir sin religión. Pero esta idea está menos fundada que lo que se cree en general. Por un lado, no tenemos muchos motivos de estar tan orgullosos de la civilización cristiana con todo su «errores y terrores». Por el otro, la Iglesia misma sabe, de su experiencia misionera, que al menos una civilización casi materialista y atea muy antigua —la de China— ha sobrevivido definitivamente por milenios fundada en la ética pragmática del confucianismo y con sus corrientes internas místicas y poéticas del taoísmo. Ricci y los otros padres jesuitas comenzaron a estudiar a los antiguos filósofos chinos y se maravillaron del elevado nivel de su cultura, a la que consideraron como una religión primitiva aún incompleta que, como el pensamiento de Aristóteles, se podía simplemente reconocer y cubrir con el manto de la gracia. Sin embargo, estuvo prácticamente excluido aclarar a los chinos el dogma de la muerte de Cristo en la cruz, de manera que prefirieron evitar en lo posible este punto.

De esta manera llegó la ciencia occidental a China y el pensamiento chino a Europa. Al final Leibnitz llegó a la conclusión, a pesar de su admiración por la capacidad de los jesuitas, que sería mejor que los chinos enviaran misioneros a Europa que hacer lo contrario (13), ya que los chinos habían encontrado —sin necesidad de conocer el cristianismo— una forma de vida mucho más armoniosa que la Europa cristiana, envuelta en las llamas de la guerra permanentemente.

Muchos teólogos cristianos han tratado de demostrar que el cristianismo es la religión superior. En los tiempos de la Ilustración también surgió

(12) KARL MARX; «Der Kommunismus des 'Rheinischen Beobachters'» («El comunismo del 'Rheinischen Beobachters'»), en MARX/ENGELS: *Werke*, tomo IV, Berlín, 1972, pág. 200.

(13) Después que los jesuitas fueron derrotados en el interior de la Iglesia por sus adversarios en la disputa de los ritos, se rompió este puente entre Europa y China. Recientemente, a través del marxismo-leninismo, se ha vuelto a abrir China a las tradiciones de Occidente.

la idea de que el cristianismo podría ser considerado «la religión de la razón», tan pronto como fuera capaz, bajo el fuego de la crítica, de despojarse de ciertas contingencias del proceso de su formación. ¿Quién podría objetar el concepto de querer a Dios como al prójimo? Pero eso es más el contenido del judaísmo, mientras que el cristianismo tiene muchas adiciones históricas del mundo del sincretismo helénico que en ciertos aspectos histórico-religiosos parecen como un retroceso, más atrás aún que la religiosidad del Antiguo Testamento y, en especial, de los Profetas y los Salmos. El rechazo de los elementos mágicos estuvo pronto ampliamente desarrollado entre los judíos. Esos elementos del cristianismo que proceden de la religiosidad gnóstica redentora del Oriente, con sus representaciones relativas al sacrificio, la reconciliación, y la resurrección, exigen un derroche extremo de perspicacia teológica, a fin de eliminar las dificultades que ella representa para el pensamiento moderno. Una tal interpretación pudo tener éxito solamente en los procesos de socialización elemental de estos conceptos, en tanto que hoy día los dogmas cristianos no son más materia de discusión, como lo fueron en el pasado.

La principal objeción es, en todo caso, que a la larga la apelación a testimonios religiosos no otorga en definitiva superioridad a dichos sistemas de orientación. De esta manera, lo que se pretende presentar como revelación divina, aparece, a la luz del pensamiento crítico, solamente como una divinización de lo humano, esto es, una alienación y como una proyección de deseos que se pueden entender demasiado bien.

Por ejemplo, hoy día hay muchos que postulan una nueva teología que se separa del concepto anticuado —muy propio del pasado— que se resume en los mandamientos de crecer y multiplicarse y del señorío del hombre sobre la tierra, tendencias que aún son muy apreciadas en la Encíclica *Laborem exercens*. Proponen en cambio una especie de «eco-teología» centrándose más en la protección de la naturaleza. Ellos pueden, por cierto, trabajar en común con personas que persiguen los mismos objetivos terrenales, sin necesitar un fundamento religioso, para combatir conjuntamente un capitalismo desenfrenado que pareciera encontrarse empeñado en la destrucción del planeta. Si alguien prefiere fundamentar su conducta en la religión, puede inspirar con razón la estimación y el respeto de parte de quienes se adhieren a una filosofía materialista que obviamente nada tiene que ver con la adoración del consumismo, pero es difícil pretender que ellos acepten sus fundamentos religiosos. Por el contrario, tal concepto religioso aparece como expresión de una conciencia alienada por cuanto evoca una autoridad superior, heterónoma, para fines que son perfectamente humanos, que se pueden alcanzar de manera autónoma.

5. LA LIBERTAD DE CULTO COMO UN DERECHO FUNDAMENTAL

5.1. *El derecho fundamental de la libertad de conciencia individual transforma la religión en una cuestión privada*

De esta manera llegamos a la pérdida, por parte de la religión, tanto de su antigua función política como de la cognoscitiva como concepto intersubjetivamente válido. Sin estar conscientemente dirigido a ello, el derecho fundamental de la libertad individual de culto religioso sitúa a la religión entre los demás elementos de la cultura moderna. Así, se hace de este primitivo elemento que fue la religión, que ligaba públicamente al Estado y la sociedad, una cuestión privada, porque sólo sobre la base de los derechos de libertad individuales se puede organizar en esta esfera la coexistencia pacífica y la cooperación de cualquier manera entre quienes están ligados a una religión y aquellos que ya no lo están más.

La privatización de la religión sirve, en el terreno de las antiguas funciones políticas que ella asumía, para mantener bajo control el explosivo social que significan los conflictos de carácter religioso que, por su propia naturaleza —la creencia en lo absoluto— no son susceptibles de compromiso. La antigua Iglesia oficial del Estado se tiende a transformar así en una sociedad, en una asociación de ciudadanos.

En el plano de los sistemas de orientación, esta privatización permite concluir que ellos constituyen un modo de actuar y reaccionar ante los problemas con un elevado componente de carácter personal, íntimo, que está relacionado de manera natural con la presión del medio y las dificultades que enfrenta cada uno para entenderse a sí mismo y al mundo exterior.

Todas estas cuestiones no pueden ser ya más resueltas de manera general y obligatoria, ni incluso con el empleo de los instrumentos del poder.

De esta manera, la libertad de conciencia se encuentra en una relación de complementación con el Estado secularizado. Por los mismos motivos por los que la religión pierde la función de constituir la base fundamental de la organización política —dejando de esta manera ella misma de ser una cuestión de carácter público— la libertad de pensamiento, de culto y de conciencia se transforma en un derecho individual. La religión, que para algunos puede ser aún un sistema de orientación utilizable, ha perdido así definitivamente la capacidad de cumplir esta función para todos los ciudadanos y, en consecuencia, de establecer la cohesión del cuerpo social.

Las organizaciones religiosas se han preocupado en todo caso de mantenerse en el terreno del Estado de Derecho. Ellas tienden a reelaborar el

derecho básico de la libertad de conciencia individual, originariamente dirigido en contra de sus propias aspiraciones de orden público y de dominación, para transformarlo en un instrumento que sirva de fundamento para asegurar los restos de sus antiguos derechos públicos. El recuerdo histórico de la antigua función política de la religión es lo suficientemente fuerte para mantener viva la esperanza de lograr, de una o de otra manera, ejercer un poder al menos indirecto. Para tales efectos, se procurará presentar los objetivos religiosos como valores universales, como bases de consenso del orden constitucional mismo, por lo menos, como los valores aceptados por las capas hegemónicas, procurando presentar a los disidentes como seres que se encuentran al margen de la escala de valores aceptada por la generalidad.

Para las distintas confesiones en todo caso, la situación inicial fue diferente y las tendencias se desarrollaron en algunos puntos de manera diferente, pero conservando algunas características en común.

En estas líneas me limitaré a enfocar el problema en relación al mundo católico, dejando de lado los grandes problemas de otras confesiones, como por ejemplo el «bizantinismo» de la Iglesia oriental, las tradiciones de la religiosidad estatal alemana y el nacional-protestantismo anglosajón.

5.2. *¿Le corresponde a la Iglesia una potestad indirecta?*

La Iglesia católica reconoció también, entre tanto, la libertad religiosa (14), por la que tanto había luchado en la medida que ella fue perseguida hasta el Edicto de Constantino y que tanto había rechazado en el milenio en que fue la Iglesia oficial del Estado cristiano, llegando a mencionarla como absurdo en el *Syllabus* (15). De la creencia de que la obligación de conciencia (esto es, la intolerancia religiosa), sería indispensable para la salvación, hasta el reconocimiento del derecho individual a la libertad religiosa, la Iglesia ha recorrido, no sin reservas, un largo camino por el que no ha llegado aún al fin (16).

(14) *Declaratio de libertate religiosa*, 7 de diciembre de 1965.

(15) «*Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*», publicado con la Encíclica *Quanta cura* de 8 de diciembre de 1884.

(16) En este sentido no corresponde completamente a la realidad la afirmación contenida en la *Declaratio de libertate religiosa* de 1965, que la libertad religiosa sería «una parte integrante de la doctrina católica, contenida en la palabra de Dios y propagada permanentemente por los padres de la Iglesia». Considerando el repudio a la libertad de religión contenida en el «*Syllabus*», la única interpretación que puede evitar

Primitivamente exigió la Iglesia una *potestas directa*. Consideró que apartarse de su doctrina constituía un delito y exigió de los poderes terrenales el cumplir sus fallos en asuntos de conciencia, como, por ejemplo, en el caso de Giordano Bruno (17).

Desde la Contrarreforma, la Iglesia reconoció paulatinamente la legitimidad del ejercicio del poder terrenal y comenzó, bajo la influencia de los jesuitas, a darse por satisfecha con una *potestas indirecta*. De acuerdo a esta concepción, la Iglesia tampoco renunció a considerarse a sí misma como un orden de vida superior al que se encontraba ligada la comunidad toda, por lo que reclamó de todas maneras el derecho a intervenir —controlando o corrigiendo— cuando las acciones del poder terreno impidieron el logro de objetivos de la Iglesia que, en opinión de ésta, se encontraban establecidos para dar cumplimiento al «plan sagrado de Dios».

No se postuló más abiertamente una *potestas indirecta* sobre el Estado secular, ideológicamente neutral. Pero no se puede decir que tales concepciones hayan sido realmente superadas y que la Iglesia se limite a jugar un *rol* de carácter puramente pastoral, sobre todo cuando la expresión «indirecta» se puede entender de muchas maneras. Además, de acuerdo a las

la contradicción, consiste en deducir que hasta hoy tal libertad no alcanza a quienes no se adhieren a ninguna religión. La Iglesia ha comenzado por cierto a preocuparse nuevamente del ateísmo, de manera seria, y ha creado en 1972 un Secretariado para los no creyentes. Pero su concepto de la libertad religiosa no comprende, hasta hoy, y en contra de los conceptos en el Derecho Constitucional, también el derecho de no pertenecer a religión alguna. La libertad religiosa significa solamente para la Iglesia «que el hombre debe responder voluntariamente a Dios a través de su creencia»; «porque la libertad religiosa que reclaman los hombres para satisfacer debidamente su deber de honrar a Dios, se refiere a la libertad de imposición por parte de la sociedad estatal, permaneciendo de esta manera intacta la doctrina católica, transmitida acerca del deber moral del hombre y de la sociedad frente a la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo» (*Declaratio* de 1965, citada en nota 14).

(17) Así quemaron vivo las autoridades de Roma en 1600 a Giordano Bruno, después que lo condenó el Tribunal de la Inquisición. Bruno habría dicho a sus jueces, después de ser notificado de la sentencia: «Ciertamente notificáis vosotros el fallo con un miedo mayor a aquél con el que yo lo oigo.» La Italia laica le habría de levantar un monumento en el lugar de su ejecución, como uno de los más grandes sabios del país, monumento que es un símbolo del fin de cualquier clase de «potestas directa» de la Iglesia. Naturalmente que la lógica interna de la religión del Estado y de la «potestas directa» es independiente de la confesión de que se trate. Así, el Consejo de la ciudad de Ginebra —organizada como teocracia— condenó a muerte a Miguel Servet en 1553, a impulso de Calvino y fundado en informes unánimes de Zurich, Berna, Basel y Schaffhausen, con motivo de sus «desviaciones» en contra de la doctrina de la Trinidad y después de las inútiles exhortaciones que se le hicieron para retractarse.

circunstancias se pudieron abrir quizá posibilidades de reclamar del Estado apoyo para el cumplimiento de los fines de la Iglesia.

Por eso, esta doctrina de la Iglesia no ha sido superada, sobre todo porque ella no limita hasta ahora la autoridad de sus decisiones doctrinarias a sus fieles. Por el contrario, ella reivindica en la esfera del así llamado Derecho Natural, que su palabra —hoy como ayer— tiene un efecto vinculatorio para todos los seres humanos.

Esta comprensión eclesiástica del Derecho Natural, que fue ultra-moderno en el medioevo, carece hoy de la aceptación general y limita la capacidad de tolerancia de la Iglesia con el Estado secular y constituye la base de conflictos fáciles de imaginar.

En este sentido, para hacer más comprensible este punto, pensamos que resulta importante ejemplificar con tres áreas significativas de conflicto:

5.2.1. *El matrimonio y la familia y el Derecho Natural*

Una esfera del Derecho Natural de gran importancia lo es la que se refiere a la comprensión del matrimonio y la familia. A este respecto, la Iglesia se mantiene en los marcos de un crudo naturalismo. Incluso con el voto en contra de la Comisión Conciliar consejera para esta materia designada por ella misma, continúa, como anteriormente también el protestantismo, subordinando la sexualidad humana ante todo el mandamiento: «Creced y multiplicaos».

Aun cuando se comienza a reconocer tímidamente la existencia de aspectos comunicativos en la relación sexual, oficialmente la Iglesia exige que, de acuerdo a sus principios, «cada acto de la unión matrimonial debe estar abierto a la reproducción de la vida»; no estándole permitido al ser humano «separarla por sí mismo» (18).

Nuevos avances de la medicina y la psicología han estimulado también, dentro de la propia teología católica y el laicado, a apartarse de las adiciones neo-platónicas del Nuevo Testamento que, siendo por lo demás completamente ajenas al Antiguo, orientaban hacia un repudio de lo corporal.

Nunca ha sido seguro siquiera si este desprecio a lo corporal no pasa de ser en este sentido un ingenuo error. Porque en tal caso él contiene posiblemente —en contraposición a una religión del amor— la posibilidad de aplastar las complejas condiciones físicas y psíquicas necesarias para poder tener la capacidad de amar (19).

(18) Encíclica de Pablo VI *De Humane Vitae*, de 15 de septiembre de 1968.

(19) Véase K. THOMAS: artículo «Ekklesiogene Neurosen» («Neurosis eclesiásti-

Históricamente esas características del neo-platonismo en el cristianismo han causado mucho daño. No solamente tendencias modernas luchan en contra de ellas; también tradiciones más antiguas parecen más sanas en este sentido, como el judaísmo, por ejemplo, que no podría encontrar en el Antiguo Testamento ese tipo de separación del cuerpo y del alma. La «ars amandi» fue más desarrollada antes de la misión cristiana. Desde luego, como no fue posible suprimir la riqueza de expresiones del amor, sólo se logró desviarla creando una subcultura que se las arreglaba para coexistir con las formas oficiales impidiendo en muchos casos con sus deformaciones el desarrollo de personalidades armoniosas y plenas.

Es particularmente notable que una civilización casi materialista y atea como la de la antigua China no sólo haya podido sobrevivir milenios —en contra de todas las hipótesis de la teología cristiana—, sino que también haya podido desarrollar una cultura erótica refinada que fue capaz de comprender las exigencias y demandas femeninas, sin reprimirlas, mucho antes del desarrollo del movimiento feminista. Es de destacar también su capacidad para llenar de poesía y significado comunicativo a la dimensión corporal del amor, sin negarlo o transformarlo en un hecho biológico simplemente, como ocurrió con el espiritualismo cristiano. El famoso sinólogo Joseph Needham ha tratado de interpretar el concepto cristiano del amor de acuerdo a las tradiciones de la medicina taoísta para enriquecerlo (20). Pero ello parece artificial, ya que nadie puede cuestionar que, por ejemplo, para el Apóstol Paulo el matrimonio no era mucho más que una necesidad, inferior al estado célibe.

Esas puntualizaciones se corresponden, como es bien conocido, con corrientes en la teología y el laicado que, de cierto, un día van a superar esta carga dudosa, fuente de tanta hipocresía.

5.2.2. *La interdicción del socialismo y el Derecho Natural*

Otro campo de conflicto dentro y fuera de la Iglesia católica se encuentra ubicado en las tendencias anti-socialistas de la doctrina social de la Iglesia.

Poco tiempo después de la *Kulturkampf*, que Bismark llevó a cabo en contra del «ultramontanismo» del Partido del Centro, él se alió otra vez con la curia, luchando en común en contra del liberalismo y del socialismo.

cas»), en *Lexikon der Psychologie*, de la editorial católica Herder, tomo 1, Friburgo, 1973, pág. 447.

(20) Véase JOSEPH NEEDHAM: «Epílogo», en JOLAN CHANG: *The Tao of Love and Sex. The Ancient Way to Ecstasy*, Wildhood House, Londres, 1977.

La Ley de Bismark «Contra las intenciones de los socialdemócratas que constituyen un peligro para la sociedad» de 1878 y la Encíclica de León XIII *Rerum Novarum* de 1891, en contra del «partido subversivo» que «difunde entre las masas descontentas la agitación y el espíritu de rebeldía», tienen la misma dirección.

Todavía la Encíclica *Quadragesimo Anno*, de 1931, condenó expresamente al socialismo en todas sus formas (21).

Particularmente la Iglesia asume el rol de campeona en la defensa de la propiedad privada. En ese sentido no se limita a defender la propiedad privada personal —lo que ningún socialista en el mundo pone en duda—. Ella incluye expresamente la protección de la propiedad privada de los medios de producción (22).

(21) «Socialismo religioso, socialismo cristiano son contradicciones en sí mismos; es imposible ser al mismo tiempo un buen católico y un auténtico socialista»; incluyendo también la corriente más moderada del socialismo, que ha llegado a aceptar la «disminución de la lucha de clases y de su odio a la propiedad», el Papa ha declarado que simplemente el socialismo «poco importa que como doctrina, como acontecimiento histórico o como movimiento» permanece «incompatible con la doctrina de la Iglesia católica a menos que deje de ser socialismo», *Quadragesimo anno* de 1931.

(22) Al parecer, Juan Pablo II se acerca algo a la crítica marxista, en el sentido de que la apropiación privada es contradictoria con el carácter social de la producción, carácter que también ha reconocido al describir el capital «como conjunto de los medios de producción al mismo tiempo que como fruto del trabajo de generaciones...» (Encíclica *Laborem exercens*). Pero por medio de la teología escolástica, la Iglesia condiciona la realización del hombre a la propiedad privada. Hasta ahora, repite que ella, *expressis verbis* también la propiedad de los medios de producción, tiene su fundamento en el Derecho Natural que obliga a toda la Humanidad, cristiana o no. Encíclica de Juan XXIII de 1961: «Lucgo, el derecho de propiedad privada, incluido el de los medios de producción, rige en todo tiempo. El está fundado por sí mismo en la naturaleza de las cosas y nos ilustra que el hombre individual está antes que la sociedad y que ella, en razón de su meta, debe estar adecuada al hombre.» Juan Pablo II ha ratificado la posición de la Iglesia respecto de la propiedad privada tradicional en su Encíclica *Laborem exercens*, de 1981, pero ha marcado algunos acentos nuevos: «La Encíclica *Rerum Novarum*, cuyo tema es la cuestión social, le otorga también importancia a este problema, respecto del cual recuerda y ratifica la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad, el derecho a la propiedad privada también respecto de los bienes de producción. Lo mismo hace la Encíclica *Mater et Magistra*. Este principio en la forma que entonces fue subrayado, en la que aún hoy día es enseñado por la Iglesia, se diferencia radicalmente del programa colectivista, proclamado por el marxismo y que, en el curso de las décadas transcurridas desde la encíclica de León XIII, se ha materializado en diferentes países del mundo. Se diferencia al mismo tiempo del programa del capitalismo materializado por el liberalismo y por los sistemas políticos inspirados por el mismo...» Se hace visible el deseo de la Iglesia de acercarse a la realidad en los países socialistas con una fuerte población católica. Pero la dirección final de estos

Sin embargo, aparecieron corrientes de un «socialismo cristiano», que se aproximan al movimiento sindical y, en algunos puntos, a las concepciones de los socialdemócratas. Pero la meta de la Iglesia fue y sigue siendo impedir que los trabajadores católicos voten por los partidos socialistas, aún cuando éstos presenten programas más y más moderados.

Hoy la posición de la Iglesia frente al socialismo tiene una relevancia mucho mayor después de la revolución socialista en Rusia y del hecho de que se formaron Estados socialistas con los cuales la Iglesia tiene que arreglárselas.

La Iglesia tomó la decisión de luchar con todos sus medios en contra del comunismo. La curia consideraba a Hitler como un mal menor y estimaba la lucha contra el marxismo ateo la cuestión fundamental. En una encíclica de 1937, cuando Hitler se preparaba para la guerra, Pío XII condenó el «comunismo ateo» como «abierto enemigo de Dios y de la Iglesia». Por decreto de 1949 excluyó de los preceptos de la Iglesia a todos los comunistas, lo que ratificó en 1959 Juan XXIII.

Por esta razón hoy se plantea cada vez más urgentemente la interrogante de si la Iglesia está dispuesta a tolerar la búsqueda de soluciones para la restructuración de la sociedad en el marco del socialismo.

Desde luego, no es nada fácil responder a los problemas del mundo moderno e intentar la construcción de una sociedad con capacidad de reproducción segura y duradera, a nivel mundial. Observando las antinomias

movimientos doctrinales no es del todo clara. Muchos socialistas que favorecen, por una tradición antigua, la descentralización, podrían estar en cierto modo de acuerdo con Juan Pablo II. Pero el principio de la «subsidiariedad» del Estado, que no podría aplicarse a los sistemas de las sociedades industriales del Occidente, no parece ser tampoco la llave de la reorganización de los Estados socialistas. La Encíclica *Laborem exercens* se pronuncia sobre los problemas concretos que generan las grandes estructuras administrativas centralizadas de manera bastante general. Necesariamente, porque tales estructuras son —en todas partes del mundo— indispensables. La producción de los bienes que requieren los miles de millones de seres que habitan nuestro planeta necesitan formas de producción industrial en gran escala. Tampoco está claro si el documento se refiere a un camino nuevo y practicable o se refiere simplemente a antiguas ideas corporativistas, que estuvieron tan cerca de las ideas corporativistas del fascismo. En relación a la producción agraria pareciera ser que la Iglesia es partidaria de la pequeña propiedad familiar, lo que, en el caso de Polonia, ha obstaculizado llevar a cabo una reforma agraria, que habría sido muy necesaria para la modernización del país. En todo caso hay situaciones en las que podría ser necesario optar entre el capitalismo privado y el socialismo, sin que exista una tercera alternativa puramente «anti-colectivista» o en las que una decisión en favor de un «anti-colectivismo» impracticable significa, en los hechos, una opción por el capitalismo.

de la sociedad capitalista y la profundidad de los conflictos, no parece racional dudar de la buena voluntad y de la inteligencia de gentes que se sienten forzadas —ante el fracaso de los modelos conservador y liberal y, hoy día, de la crisis de las tradiciones del New Deal en América del Norte y de las socialdemocracias en Europa— a contemplar de nuevo soluciones socialistas.

Estas antinomias y conflictos de mundo moderno constituyen el verdadero marco de referencia tanto de las corrientes políticas en Occidente como en Oriente.

En las sociedades altamente industrializadas del Oeste se confía hoy en encontrar una mercancía que, como ocurrió con el automóvil a partir de los treinta, sea capaz de entregar a la economía el estímulo necesario. Pero este producto que podría dar empleo a los millones de desocupados no se ve en ninguna parte.

Irreflexivamente nos hemos orientado en dirección al armamentismo. Nadie podría imaginarse la desocupación que podría desarrollarse cuando los gastos en armamento se limitaran a las necesidades reales de la defensa. De esta manera nuestra economía está utilizando el *military-industrial-complex* como un instrumento que parece una especie de «pseudo-keynesianismo».

La otra línea consiste en volver —al menos parcialmente— al neo-liberalismo de la escuela de Chicago, que en verdad puede resolver algunos problemas, preferentemente en el plano puramente financiero, pero haciendo pagar a millones de seres humanos un terrible precio.

Para las naciones altamente industrializadas es ya evidente que el fabuloso crecimiento de la productividad es lo que ha causado la desocupación masiva. ¿Quién puede creer en el paliativo que significaría influir en la coyuntura y, a través de ello, darle un nuevo impulso al crecimiento económico cuando la segunda revolución industrial está precisamente en curso, revolución que significa exactamente liquidar empleos en escala masiva?

¿Y qué nos puede asegurar la medicina de la promoción de las exportaciones, cuando se observa de qué manera los consorcios multinacionales tienen ahogados con sus productos a los países menos industrializados, arruinando sus posibilidades de desarrollo autónomo?

Pero incluso cuando existiera una mercancía que se pudiera producir y exportar desatando una nueva ola consumista, nos enfrentaríamos en tal caso con limitantes internas. La energía es escasa. Los combustibles fósiles y otras materias primas son no renovables. Con ellos debe bastarse nuestro planeta por todo el tiempo que dure su existencia.

E incluso cuando la energía no fuera escasa, ha llegado a ser claro entre-

tanto que con la producción industrial se ha generado una cantidad de elementos nocivos que alcanza a tales extremos que los que hasta ayer vimos como recursos naturales inagotables —como nuestra atmósfera, nuestros océanos y nuestros bosques— se encuentran amenazados.

Hace ya largo tiempo que terminó la ilusión de una sociedad de la abundancia y el derroche (23). Estamos obligados a redefinir las condiciones racionales que pueden servir para satisfacer las exigencias humanas. ¿Cree alguien todavía que las leyes autorreguladoras del interés del capital estarían en condiciones de regular las corrientes de inversiones económicas y sociales?

Sería funesto que en tal situación la Iglesia se mantuviera firmemente en su ideal de un «capitalismo social» —contra todos los esfuerzos que se hagan en tal sentido— anatemizando los intentos para encontrar alternativas socialistas a nuestra sociedad irracional.

En los Estados socialistas del Este existen agudos problemas. Evidentemente, el ejemplo del «socialismo realmente existente» no es, en muchos aspectos, precisamente alentador. En lo que a mí respecta, no estoy de acuerdo con el modelo económico soviético. Por cierto que él no podría ser exportado en caso alguno a Europa Occidental ni a otras regiones del mundo. Pero tampoco ha demostrado ser eficaz en los propios países socialistas.

Sin embargo, el capitalismo no cayó del cielo como el moderno «Estado de bienestar». Por el contrario, fueron necesarios muchos siglos —y pagando qué precio— para darle el rostro del Estado social, por lo demás sólo en un número muy reducido de países.

Por esta razón, me parecen inaceptables algunas tendencias de la política mundial de hoy, que parecen exigir, ante todo y sobre todo, la destrucción de dicho sistema.

Primero, porque existen mayores posibilidades reales de un cambio de los Estados socialistas que también tienen que buscar la superación de su crisis actual, a través de una política de acercamiento y colaboración internacional, lo que evita los incalculables riesgos que crean las tendencias que hoy quieren volver a la política de presión constante en el campo militar,

(23) Cf. JOHN K. GALBRAITH: *The New Industrial State*, Nueva York, 1967, páginas 209 y sigs.: «Este sistema exige que los seres humanos trabajen sin límites fijos para lograr todavía más mercancías. Cuando ellos, después de asegurarse la satisfacción de sus necesidades, pararan de trabajar, habría llegado entonces a su fin la expansión del sistema industrial. El crecimiento no podría mantenerse más como meta. La propaganda y las artes semejantes contribuyen de esta manera a la formación del tipo humano que necesita el sistema industrial: un hombre que, por seguro, entrega su salario y trabaja con disciplina, porque nunca va a estar satisfecho.»

económico e ideológico, mediante el armamentismo desenfrenado, que no resuelve los problemas económicos de Occidente, pero que impide al campo socialista abordar la solución de los problemas de su estructura económico-social.

Segundo, porque la existencia de los Estados socialistas de hoy da también más «campo de juego» a quienes están buscando el camino de un socialismo que corresponde a las condiciones y exigencias de los países del Occidente. Su existencia significa al menos una ruptura del capitalismo como sistema insuperable y cerrado. Todos los países del Tercer Mundo saben que la competencia entre los dos campos mundiales les ayuda. Entonces quien hace de la destrucción del sistema de los Estados socialistas de hoy la pre-condición de la política mundial, favorece, de manera indirecta, al capitalismo actual, impidiendo la búsqueda de modelos socialistas que responden a las exigencias de Occidente.

El rechazo de dicho «anti-comunismo religioso» significa simplemente «des-demonizar» los conflictos mundiales, porque tal repudio dogmático puede estrechar el espacio de negociación, dificultar la búsqueda de caminos, impedir el encuentro de salidas.

En los intentos de encontrar una salida de la crisis actual, en Oriente y Occidente, en el Norte y en el Sur, trabajan juntos cristianos y no cristianos, ciertamente de acuerdo a las condiciones concretas de su vida material, sea como obreros, científicos, artistas, empresarios, administradores, empleados, etc., bajo la influencia de una variada gama de factores objetivos y subjetivos.

La Iglesia, como organización, no tiene la llave para la estructuración de la sociedad del futuro, de igual manera que no estuvo en el pasado en condiciones de crear un orden social según sus puntos de vista. A partir de esta situación aparece enteramente correcto dejar en libertad al ser humano para buscar las estructuras de la sociedad del futuro y no impedir esta búsqueda a través de prohibiciones dogmáticas.

Por cierto, la Iglesia prefiere evitar una toma de posición abierta entre capitalismo y socialismo. Siempre ha buscado un camino intermedio. Pero las condiciones para un «capitalismo social» que ella parece favorecer, no existen en todas partes del mundo y hay dudas de que vayan a existir en el futuro también en los países en los cuales esta experiencia fue bastante exitosa en las últimas décadas.

Si la Iglesia parece dispuesta hoy día a aceptar un socialismo a condición que no sea «colectivista», no puede evitar que, indirectamente, se considere esta opción como una toma de posición contra el socialismo existente y en favor del capitalismo actual. Recordemos que el «anti-colecti-

vismo» de la doctrina social de la Iglesia ha ayudado sobremedida al «corporativismo facista» en Italia, Austria, Alemania, España, Portugal, Polonia, Argentina y otros países. Por ello aparece dudoso si el «anti-colectivismo» de la Iglesia de hoy es, en realidad, un elemento útil de una solución viable.

La Iglesia oficial, contra muchas tendencias dentro de ella misma, parece todavía mantener la posición de servir como el gran «bastión del anti-comunismo» (24). Considero esta línea como peligrosa, tanto para la política mundial en general como para la Iglesia misma en particular.

Ello no significa que el rechazo de tal posición «anti-comunista» conlleve la exigencia de encontrar correcta la política comunista de hoy en general o en determinados puntos, sino que simplemente significa renunciar a la exageración de hacer del adversario político un enemigo absoluto con el que, por razones de principio, no puede haber nada en común.

Si la Iglesia no supera —lo que parece todavía posible— las oscuras y peligrosas tradiciones de su doctrina social, se podría transformar, en contraposición al *rol* que ella misma ha asumido, en un factor desestabilizador del delicado equilibrio político mundial (25).

En todo caso, la Iglesia ya no tiene perspectivas de encontrar a escala universal el reconocimiento para su convicción de que la propiedad privada de los medios de producción se deduce de la propia naturaleza humana, de una manera intemporal.

5.2.3. *La democracia y el Derecho Natural*

Por último, es conveniente tener presente que no es en modo alguno claro si la doctrina social de la Iglesia ha llegado finalmente a un acuerdo con el pensamiento democrático. Ella otorgó por primera vez su apoyo al modelo de Estado democrático-liberal en forma amplia en el curso del movimiento postconciliar. Pero todavía no está en definitiva resuelto si con ello ha roto categóricamente toda ligazón con la doctrina de la *potestas indirecta*.

(24) De esta manera representa todavía el punto de vista de una «incompatibilidad radical entre el socialismo y el catolicismo». CARLOS A. SACHERI: *El orden natural* (1975), 4.ª ed., Buenos Aires, 1981, pág. 56. En completo acuerdo con él, OCTAVIO NICOLÁS DERISI: *Esencia y vida de la persona humana*, Buenos Aires, 1979, página 163. Es conveniente recordar que Derisi, en el primer ciclo peronista, adaptó la doctrina social de la Iglesia a las exigencias del fascismo argentino, de igual manera como se hiciera en Italia, Alemania y España.

(25) Compárese aquí la lucha por un «compromiso histórico», especialmente en Italia. Véase FRANCO RODANO: *Question democristiana e compromesso storico*, Roma, 1977.

Si la Iglesia representa un orden de vida superior y existen derechos humanos de carácter intemporal, normados de una manera inamovible, surge en tal caso muy legítimamente la pregunta: ¿Qué sería más importante en un determinado momento (para la Iglesia y sus seguidores), el proceso de formación y expresión democrática de la voluntad colectiva o la armonía de las estructuras del Estado y la sociedad con los principios de un Derecho Natural intemporal? ¿Estaría dispuesta la Iglesia, cuando las relaciones de poder se lo permitieran, a imponer obligatoriamente su modelo de sociedad, tal vez bajo el grito de guerra «Dios, Patria y Familia»?

A lo mejor existe un comandante en jefe (con o sin requerimiento alguno), dispuesto a transformarse en ejecutor de la «potestas indirecta». ¿No se pueden, tal vez, apoyar regímenes de este tipo, aun cuando se estén violando, incluso muy a su pesar, algunos derechos humanos? ¿No se podrían justificar tales conductas con la argumentación de que están en juego otros derechos humanos superiores que representan la estructura moral de la sociedad? ¿Acaso un jefe militar no puede sentirse un fiel hijo de su Iglesia cuando mediante un golpe militar impide el establecimiento de una ley de divorcio o de sistemas de planificación familiar, medidas ambas que en opinión de la Iglesia constituyen graves errores? ¿O cuando, mediante un solo golpe, excluye de la vida pública a los comunistas (por lo demás excomulgados), junto con todos los otros marxistas y demás individuos equiparables a ellos? En tanto la Iglesia no haya hecho realmente las paces con la democracia seguirá dependiendo su conducta de las relaciones de poder existentes concretamente en cada caso particular, y ella buscará llegar hasta donde alcancen las «potestas indirectas».

En el caso de Italia, la efectividad del proceso democrático encuentra su garantía en la fortaleza de las corrientes laicas, donde mediante una ley expedida por el Parlamento y ratificada por un plebiscito, el pueblo se pronunció en favor del divorcio y de otras reformas del derecho de familia, a pesar de las intervenciones masivas de la Iglesia y del Papa mismo. En el caso de España la aprobación de una ley de divorcio causó graves problemas (26).

¿Se pueden imaginar determinadas situaciones en las cuales la defensa de las instituciones democráticas necesite la colaboración de los comunistas y de corrientes cristianas? ¿Se podrá contar, al menos en el futuro, con la Iglesia?

Al lado de tendencias francamente autoritarias existen también en el

(26) Véase a este respecto JOSÉ LUIS ARANGUREN: *La crisis del catolicismo* (1969), 3.ª ed., Madrid, 1980.

pensamiento católico sólidas tendencias en orden a incorporarse al desarrollo democrático, que han rechazado el anti-modernismo conservador y estéril de la Iglesia tradicional. En Francia son representantes de tales corrientes, por ejemplo, Georges Bernanos, cuya fuerte oposición al Franco-fascismo es conocida, y François Mauriac, que defendió la República francesa en contra del fascismo alemán. En Alemania podemos citar el círculo de los *Cuadernos de Frankfurt* y, en general, en todos los países existen sectores que están liberándose del «anti-modernismo» y pronunciándose por un *aggiornamento*.

6. CONCLUSIONES

Las conclusiones son contradictorias. Por un lado, la religión ha perdido sus antiguas funciones políticas y cognoscitivas. El Estado y la sociedad no pueden estar más organizados sobre la base del principio «un Rey, un Reino, un Dios».

Por otro lado, mucho depende ciertamente en la política mundial de la posición que asuma la religión frente a los problemas actuales.

Ella pudo, frente al surgimiento del fascismo en Italia, Alemania, España y otros países, desestabilizar la democracia. También hoy día podría ejercer una influencia —positiva o negativa— tremenda.

En los Estados socialistas, la Iglesia podría dificultar las posibilidades de un nuevo desarrollo del sistema imperante. Es evidente que estos Estados se encuentran actualmente en una gran crisis. Pienso que una de las condiciones de su desarrollo futuro y de su reforma es el no cuestionar ciertos fundamentos básicos del socialismo. Sería una gran tragedia que la Iglesia no empleara su considerable influencia para impulsar un desarrollo posterior aceptando las bases socialistas del sistema, y que —en cambio— buscara una confrontación de principios que negara de partida la posibilidad de una estructuración socialista de la sociedad.

En todo caso, carece por completo de sentido no dirigir la crítica a los Estados socialistas respecto de los problemas estructurales de su sistema económico que son evidentes, buscando reformas, sino hacerlo en la forma de una lucha dogmática bajo el emblema del enfrentamiento de principios en contra del materialismo ateo. La teoría marxista, en cuanto a su crítica de la religión, es solamente la heredera de la sociedad burguesa, por cuanto por siglos, el desarrollo de la vida urbana, el surgimiento de la ciencia y la filosofía, la organización democrática del Estado y de la sociedad fueron las fuerzas que han limitado la religión a la esfera privada y han podido desarrollar junto a los antiguos sistemas de orientación religiosos otros no religiosos.

En los países occidentales los problemas aparecen distintos en diversos aspectos específicos, a pesar de que aquí también se mantiene la tradición de la Iglesia de proclamar la interdicción del socialismo, con el propósito de impedir a los trabajadores de estos países el votar por partidos socialdemócratas o euro-comunistas. También ello puede llevar a graves dificultades porque obstruye la libertad de movimiento de las ideas, lo mismo que el logro de acuerdos, la formación de coaliciones y de mayorías parlamentarias.

La prohibición de utilizar determinados conceptos teóricos e incluso de pensarlos —por ejemplo, el de la «lucha de clases»— y su firme adhesión a la idea de una convivencia armónica del capital y del trabajo, a cualquier costo y en todas las condiciones, dificulta el intento de lograr cambios en las estructuras sociales, que pueden ser muy necesarios en determinadas circunstancias.

Si ella desea sustraerse como organización de la lucha de partidos y limitarse a cumplir un *rol* pastoral, debería dejar libres entonces a sus adherentes para participar en las controversias de nuestro tiempo y no servirse de ese *rol* pastoral para, indirectamente, apoyar la sociedad capitalista como la más sólida fortaleza anti-socialista.

Cuando se produce una lucha con la Iglesia, es preciso distinguir si ella se dirige en contra de los valores espirituales de la religión o en contra de la toma de posición por parte de la Iglesia en favor de una clase dominante, de una oligarquía o del sistema capitalista en general.

Hay gente en la Iglesia que, con mayor visión, procura separar los valores universales, que busca defender el cristianismo de sus vínculos con los sectores conservadores, tradicionalmente dominantes.

Cuando la Iglesia se dé por satisfecha con su papel pastoral, ofreciendo su sistema de orientación específico, en condiciones de competir libremente con los otros sistemas de orientación, la influencia que la Iglesia podría tener de esta manera no sería necesariamente pequeña. Hay muchos cristianos que desean cortar los vínculos con el constantinismo para que la Iglesia clarifique por fin su mensaje.

A pesar de que al interior de la Iglesia existen diversas corrientes, estas cuestiones parecen no estar aún cerradas. Si la Iglesia aceptara jugar su papel en un sistema de libertad cultural, renunciando definitivamente a una «poptestas indirecta», también lograría condiciones para un trabajo conjunto entre cristianos y quienes se adhieren a otras corrientes del pensamiento humanista, en una cooperación que tan necesaria es en todos los rincones del mundo, tanto en el Occidente como en el Oriente, en el Norte como en el Sur.