

# ***SOBRE EL PAPEL DEL DUALISMO CRISTIANO EN LA GENESIS DE LA LIBERTAD\****

*CARLOS SOLER*

## *1. Consideraciones previas*

1. En vastos ambientes de nuestra época se expande una mentalidad que tiende a comprender difusamente a la Iglesia del pasado como enemiga de la libertad. Esta mentalidad se apoya sobre todo en una experiencia reciente: la respuesta que la Iglesia dio al fenómeno liberal durante todo el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX; para muchos, dicha respuesta reflejaría adecuadamente toda una tradición plurisecular de la Iglesia que teme a la libertad.

Dentro de esta mentalidad, dibujada aquí de una manera un tanto simplista, algunos ponen el acento en la renovación que el Vaticano II ha supuesto en la materia y muestran una Iglesia que rompe con su historia anti-libertad; otros siguen recelando de la Iglesia y dudan de que sea capaz de hacer algún día buenas migas con la libertad.

No se me oculta la grave problemática que presenta el magisterio papal del XIX y principios del XX, ni las dificultades de una lectura armónica con el Vaticano II. Sin embargo, entiendo que la mentalidad que he descrito sucintamente es radicalmente errónea. Es decir: yerra en la raíz. El objeto de estas páginas es sugerir que occidente debe su idea de libertad precisamente al cristianismo y a la Iglesia<sup>1</sup>.

\* Versión revisada y ampliada de la colaboración que, con un título similar, fue publicada en «Persona y derecho», 18, 1988, 31-47.

1. Cfr. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, 155. Para este

2. El título del trabajo exige que expliquemos brevemente qué se entiende por dualismo y qué se entiende por libertad. Más precisamente, se hace necesario exponer: qué es el dualismo cristiano; por qué se justifica que hablemos de «génesis de la libertad»; de qué aspecto de la libertad hablamos aquí y cuál es su relación con los otros aspectos. Sólo después podremos hablar del papel que en aquél -en el aspecto de la libertad de que aquí hablamos- tiene el dualismo cristiano.

3. Brevísimamente, entendemos por dualismo la doctrina que, partiendo de las palabras «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»<sup>2</sup> y de otros pasajes neotestamentarios, establece una distinción entre lo político y religioso y una dualidad de autoridades distintas que no deben confundirse: la política y la religiosa. En cierto sentido, la doctrina dualista pertenece a la esencia de la doctrina católica, y ha empapado la historia de occidente por lo menos a partir del siglo IV<sup>3</sup>. La absorción de

trabajo han sido fundamentales las ideas contenidas en la tercera parte, «Iglesia y política» de este libro; cfr. especialmente las pp. 163-168. 178-181. 183. 187 s. 192 s. 202-206. 212. 220 s. También ha sido fundamental G. LOMBARDI, *La laicità dello Stato*, en «Studi cattolici» 31, 1987, 323-330; utilizo, por otra parte, lo que expuse en *Nota sobre la evolución del dualismo. Lectura medieval-gelasiana; lectura moderna recogida por León XIII; lectura del Vaticano II*, en AA.VV., «Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía», Edersa, Madrid 1989, así como la bibliografía allí citada.

2. Mt. 22, 21 y par.

3. Vid. P. LOMBARDIA, *El derecho eclesiástico*, en AA.VV. «Derecho eclesiástico del Estado Español», Pamplona 1983, 42 ss. Lo que resulta problemático es determinar con precisión la noción de dualismo que puede aceptarse como perteneciente a la doctrina católica. De aquí viene -a mi juicio- el que existan hoy serios problemas con el dualismo. No me refiero ahora a ciertas críticas marginales, aunque interesantes -como la de L. MUSSELLI, *Chiesa cattolica e comunità politica*, Padova 1975, que al parecer considera el dualismo necesariamente ligado a la teoría de la potestad indirecta; o la de J.M. SETIEN, *Eclesiología subyacente a la teoría concordataria*, en AA.VV. «Concordato y sociedad pluralista», Salamanca 1972, que parece sospechar la existencia de una ambición de «reparto de poder» detrás de la teoría dualista-; tampoco me refiero a la cuestión de que, siendo el dualismo cristiano un dato de fe, conocido por tanto gracias a la Revelación, no es esgrimible en cuanto tal ante una comunidad política de la cual se afirma simultáneamente que, en cuanto tal, es incompetente para hacer un acto de fe; me refiero sobre todo a la fundada crítica que se hace de un dualismo que en el fondo correspondería a un cierto maniqueísmo, y, por tanto, a la noción de dualismo en la cual este término significaría exactamente lo mismo que significa cuando en la historia de las religiones se habla de «religiones dualistas». Es decir, se critica un dualismo entendido como ajenidad de la Iglesia respecto al mundo, o como total incomunicabilidad entre historia y éscaton. Como se sabe, ésta fue una de las grandes preocupaciones presentes en el Vaticano II, que afirmó inequívocamente la unidad de la vocación del hombre. Espero tener ocasión de ocuparme de todo este tema más adelante. De momento, sólo puedo decir que, por un lado, esas críticas son acertadas en cuanto previenen contra deformaciones del dualismo

uno de estos dos elementos en el otro -es decir, la absorción de lo religioso en lo político o de lo político en lo religioso- recibe el nombre de monismo (secular o hierocrático).

4. En cierto sentido se puede hablar de génesis de la libertad y en cierto sentido no. En realidad, la génesis de la libertad está en el momento de la creación del hombre: Dios creó al hombre libre, el hombre es libre desde que Dios lo creó. Y, en este sentido, no se puede hablar de una génesis histórica de la libertad. Pero el hombre, que fue creado libre, debe reconquistar continuamente su libertad frente a las múltiples instancias esclavizadoras que le amenazan en su acontecer histórico. En este sentido se puede hablar de una génesis histórica de la libertad.

Dicho de otro modo: la libertad nunca se posee de un modo definitivamente pacífico. Está continuamente amenazada: amenazada desde instancias externas a cada hombre y amenazada también desde el interior de cada uno por el pecado «que anida en el corazón del hombre»<sup>4</sup>. La libertad es, pues, una batalla que se gana cada día. La conciencia de esta profunda realidad es algo que debemos agradecer, en buena medida, a diversas corrientes del pensamiento contemporáneo.

5. Ciertamente, todo estudio sobre la historia de la libertad debe tener presente qué se entiende por libertad. Se trata de una cuestión bien difícil, que en modo alguno pretendo tener resuelta. Ahora bien, sí puedo aportar aquí una brevísima anotación que señale el aspecto de la libertad del que me voy a ocupar aquí.

a. La libertad más radical, o mejor, la plenitud de la libertad, es la libertad moral, es decir la autposesión, el autodomínio, el dominio de sí mismo que el hombre debe alcanzar<sup>5</sup>. La libertad moral hace referencia al bien y presenta un carácter vocacional para el hombre: éste está llamado a realizarla. La libertad moral es una cierta «facilidad para el bien», un señorío sobre la propia existencia que lleva a la plenificación de la propia

desencarnadoras; pero por otro lado, sigue siendo imprescindible la afirmación de una pluralidad de planos de conocimiento y acción, así como la afirmación de una distinción (sin separación) entre historia y éscaton, entre inmanencia y trascendencia, entre progreso temporal y salvación eterna. Alguna información sobre esta disputa en Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico*, trad. esp., Madrid 1976, pp. 228 ss.

4. Cfr. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Reconciliación y penitencia*, *passim*. La reflexiones del Papa sobre el tema división-reconciliación son perfectamente aplicables al tema esclavitud-liberación.

5. Vid. R. ALVIRA, *Qué es la libertad*, Madrid 1976, cap. IV.

humanidad, es decir, a la plena realización del sentido de la vida del hombre. En perspectiva cristiana, la libertad moral es perfeccionada y elevada por la libertad sobrenatural, que significa una liberación *a peccato* y sobre todo el otorgamiento de la filiación divina<sup>6</sup>.

b. La libertad moral -y la libertad sobrenatural- se apoyan sobre la libertad como facultad psicológica<sup>7</sup>. Este aspecto de la libertad -el más básico y el más fácilmente aprehensible- consiste en una capacidad de autodeterminación, en una capacidad de elegir, de decidir, de la que todos tenemos experiencia y que está ínsita en la naturaleza humana, en el modo de ser del hombre.

c. Y esta libertad se vierte sobre un tercer aspecto de la libertad, que es el que nos interesa aquí: el derecho de libertad. Ese *modo de ser* del hombre, que le hace capaz de autodeterminación y llamado a realizar su propia libertad moral, se proyecta sobre las relaciones entre los hombres haciendo nacer en ellas una exigencia de justicia: la exigencia de respetar la libertad del otro; esta exigencia de justicia es lo que llamamos «derecho de libertad». Digamos que este derecho de libertad se concreta en una serie de «derechos» de libertad: derecho de libertad religiosa, derecho de libertad de expresión, derecho de libertad de reunión y de asociación, etc...

6. Interesa destacar la conexión entre este aspecto de la libertad -los derechos de libertad- y los otros aspectos. En primer lugar, los derechos de libertad se fundan en la libertad del hombre entendida como facultad psicológica de autodeterminación. Si el hombre no fuera libre, no tendría sentido hablar de un derecho de libertad.

Por otra parte, interesa apuntar aquí la interacción entre los diversos aspectos de la libertad desde la perspectiva de la génesis de la libertad de la que antes hemos hablado. En este sentido, podemos decir que los derechos de libertad se justifican por su función de ayudar al hombre a ser moralmente más libre<sup>8</sup>; y que en la medida en que se toma conciencia de la

6. Sobre todo este tema, cfr. C. FABRO, *El primado existencial de la libertad*, en «Scripta Theologica» 13, 1981, 675-689.

7. Seguramente sería más correcto, desde el punto de vista de la precisión terminológica, hablar aquí de la libertad como trascendental de la razón que hace posible el libre albedrío.

8. Cfr. R. ALVIRA, *ob. cit.*, caps. I, IV y V. Aunque esta obra de Alvira tiene a mi juicio abundantes aportaciones interesantes, disiento de las conclusiones (negadoras de la democracia) que saca de este principio a lo largo de todo el capítulo V. A mi modo de

dignidad de cada hombre y de su libertad psicológica, y en la medida en que los hombres tengan mayor talla moral -es decir, en la medida en que sean moralmente más libres- se hará más fácil, operativo y fructífero el reconocimiento de los derechos de libertad; al contrario, éstos tenderán a oscurecerse cuando se pierda de vista la dignidad y libertad de cada hombre, pérdida que será siempre proporcional a un determinado nivel de degradación moral<sup>9</sup>.

7. Pues bien, en este artículo hablaremos del papel que el dualismo cristiano ha tenido y tiene en la progresiva toma de conciencia del derecho de libertad (o de los derechos de libertad), y en el proceso de realización práctica del respeto a este derecho de libertad (la puesta en práctica de este derecho). Esto es lo que quiere expresar el título al decir «el papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad».

## 2. *El papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad*

Consideremos, en primer lugar, la siguiente experiencia: las cotas de libertad alcanzadas por la civilización cristiano-occidental no tienen parangón con las que poseen o puedan haber poseído cualesquiera otras civilizaciones. No es necesario un análisis detenido para comprobar que las otras dos grandes experiencias culturales hoy vigentes -la musulmana<sup>10</sup> y las extremo-orientales, *grosso modo*<sup>11</sup>- no resisten una comparación al respecto; parece que los progresos de estas civilizaciones hacia la libertad son en general importaciones de occidente. Por otra parte, las

ver, aunque los derechos de libertad cumplen la función de ayudar al hombre a alcanzar la libertad moral (que es liberación del pecado y desarrollo de las virtudes), en cuanto derechos se fundamentan en la ontología del ser del hombre, en la naturaleza del hombre, y por tanto subsisten en cada hombre independientemente de que éste los encauce efectivamente hacia la función que les es propia.

9. Ahora bien, resulta claro que sólo en Dios se encuentra el fundamento último y persistente de la dignidad del hombre -de cada hombre-. «La verdad sobre la existencia de Dios, y en particular sobre la providencia divina, constituye la fundamental y definitiva garantía del hombre y de su libertad en el cosmos» (JUAN PABLO II, *Audiencia general* 7.V.1986). Las intuiciones de Dostoyevski y de Sartre, por ejemplo, sobre la relación de la moralidad a Dios, van en la misma línea.

10. Cfr., al respecto, J. RATZINGER, *ob. cit.*, 180.

11. No consideramos la experiencia soviética porque no parece sino una patología transitoria de la cristiano-occidental. No obstante, también le es aplicable lo dicho en el texto.

grandes civilizaciones históricas merecen al respecto un juicio muy similar<sup>12</sup>.

Ciertamente, la libertad de las democracias occidentales parece cada día más puesta en peligro por una legislación motorizada y por la rutina de una burocracia atosigante. Recordemos que la Revolución del 68 es un grito libertario contra la podredumbre funcional del occidente burgués. Volveremos sobre esto. De momento, adelantemos que, con todos sus peligros y deficiencias, sigue siendo verdad que la libertad del occidente actual no encuentra parangón en ningún otro punto del espacio o de la historia.

Por otra parte, conviene hacer notar que el inicio de la eclosión de la libertad en Euro-América parece coincidir, *grosso modo*, con la Revolución francesa, es decir, precisamente con el acelerarse del proceso des-cristianizador. Esto indudablemente afecta a nuestra tesis. También volveremos sobre ello.

#### a. *El cristianismo en el contexto del Imperio romano*

Para aferrar el punto nuclear de nuestra tesis conviene considerar el impacto del cristianismo en el orden socio-político de su tiempo.

En primer lugar hemos de considerar el carácter totalizante del poder político en la época del primer cristianismo. Efectivamente, el poder imperial de la Roma contemporánea a Cristo tiene este carácter; y con ello no hace más que integrarse en la tradición totalizadora de todos los imperios antiguos. Esta afirmación del totalitarismo romano es válida en su núcleo, aunque se trata de un totalitarismo matizado por el factor humanista de la cultura greco-romana clásica y del derecho romano<sup>13</sup>

¿En qué consiste esta pretensión totalizante? Brevísimamente, en la tendencia del poder político a absorber todos los aspectos de la vida humana y enseñorearse de ellos; lógicamente, se manifiesta en una progresiva tendencia expansiva del poder. En el *background* está la idea de que

12. Deberíamos hacer la salvedad de algunas ciudades-estado en Grecia y quizás de algunas épocas de la república romana. Pero se trata de algo muy puntual, tanto en el tiempo como en el espacio. Y limitado: baste considerar la limitación a la *civitas* y la exclusión de los esclavos.

13. Precisamente este doble factor humanista será el que hará que Roma se abra paulatinamente al cristianismo, en un proceso que culmina tres siglos más tarde.

el Estado -la comunidad política, para ser más exactos- es la totalidad de la existencia humana y abraza todas las esperanzas humanas<sup>14</sup>. Toda realización humana y toda concreta esperanza humana encuentra su natural ámbito de satisfacción en la comunidad política. Lo cual, digámoslo de paso, presupone que el hombre es absolutamente inmanente a la historia, y hace que el totalitarismo se presente con los rasgos de una utopía que busca la realización de la plena felicidad dentro de la historia.

Al igual que toda pretensión totalitaria, también el totalitarismo romano buscó en primer lugar apoderarse del poder religioso. Y es que el poder religioso constituye el primer y más necesario paso hacia la absorción plena del hombre por las estructuras políticas. ¿Por qué? Apuntaremos dos razones: porque de este modo se pueden presentar las exigencias del poder como exigencias divinas para la conciencia; es decir, el poder llega profundamente a la conciencia de los hombres y los capta para sí desde la raíz; en segundo lugar, porque la inclusión de lo religioso en el ámbito de competencias del poder político supone la inclusión tendencial de todo lo demás. Esta última afirmación requiere ser explicada. Intentémoslo: lo religioso -y esto es lo que fue puesto de relieve por el cristianismo- es lo que más radicalmente se afirma como algo-otro distinto de lo político; y, al hacer esto, afirma radicalmente que existe en el hombre -en cada hombre- una dimensión que escapa a lo político y que se constituye en instancia crítica del poder. Lo religioso, -al menos lo cristiano-, al afirmar una plenitud del hombre que es trascendente a la historia, -y, secundariamente, al afirmar la realidad del pecado, con lo que supone de que la solución al problema del mal trasciende el plano de lo técnico operable y se sitúa en el plano del empeño moral-, aporta una carga de realismo: señala los límites de la eficacia de lo político, y libera a la política de las ilusiones utópicas, ilusiones que -en cuanto pretenden establecer una perfección absoluta-, tienden a constituirse en criterio justificador total, y por tanto en totalitarismo. Pero cuando lo religioso es absorbido por lo político, desaparece su aportación de realismo anti-utópico, desaparece el último fundamento de la conciencia como ámbito de libertad y como instancia crítica, desaparece lo que más radicalmente se afirma como algo-otro distinto de lo político<sup>15</sup>; por tanto, si el poder político se hace con lo

14. Cfr. J. RATZINGER, *ob. cit.*, 164 s. 184 s. 212.

15. Cfr. sobre esto el Discurso de JUAN PABLO II ante el Parlamento Europeo, el 11 de octubre de 1988 (traducción castellana en *Ecclesia* 1988, 1446 ss); cfr. también J.

religioso, ¿qué le puede impedir persistentemente hacerse con todo lo demás?

De este modo, Roma se caracteriza por su monismo político-religioso. Es bien conocida la pragmática y sabia solución que Roma dio para la incorporación de nuevos pueblos al Imperio: el realismo impulsó a los conquistadores a respetar los dioses de cada pueblo; pero al mismo tiempo era necesario enseñorearse de la religiosidad de los pueblos conquistados; para ello introducía a sus dioses en el Panteón -lo cual halagaba soberanamente a las gentes- y exigía a cambio la aceptación de todas las demás divinidades del propio Panteón, singularmente el Emperador. Detrás de toda esta adulación había lo siguiente: cada dios quedaba reducido a ser *un dios más* entre los del Panteón, es decir, su legitimidad radicaba en la recepción imperial; toda religiosidad quedaba absorbida en la religión del Imperio, y encontraba su ser sólo en esa absorción; el culto al dios-Emperador era la última pieza, que cerraba con precisión admirable la sumisión de todo lo religioso al poder político.

Ciertamente, toda religión monoteísta tenía que chocar con este planteamiento. Judaísmo y cristianismo chocaron. Pero -y esto es importante- el choque del monoteísmo era sólo un choque contra la *técnica* de articulación del sistema: la solución técnica adoptada por los romanos requería la apertura hacia el politeísmo. Por eso, porque era una cuestión técnica, los romanos nunca vieron en el judaísmo un peligro para el Imperio; si acaso, vieron un peligro para el triunfo del Imperio en Israel; y lógicamente, les bastó con arrasar Jerusalén, sin preocuparse por las sinagogas que se multiplicaban en todas las ciudades del Imperio.

Por contra, sí vieron en el cristianismo un peligro para la supervivencia del Imperio, y no les faltaba cierta razón. Porque el cristianismo, independientemente de su monoteísmo, chocaba con el fundamento mismo de la estructura política del Imperio

Para explicar este choque, sigamos con la comparación entre judaísmo y cristianismo. Para ello, maticemos, en primer lugar, lo dicho unas líneas más arriba: el judaísmo, en cuanto que es también un monismo

RATZINGER, *ob. y loc. cit.* Por otra parte, quisiera deshacer un posible equívoco: el planteamiento que aquí sostengo podría interpretarse en el sentido de una religiosidad que adornece las fuerzas históricas, al considerar nula la historia en beneficio de la trascendencia; nada más lejos de mi pensamiento. Espero tener próximamente ocasión de ocuparme de este tema.

político-religioso de signo contrario y enfrentado al monismo romano, suponía evidentemente un peligro para el Imperio. Pero, por así decir, un peligro exterior: era una amenaza al Imperio desde fuera del mismo. Los cristianos, en cambio, al distinguir lo político de lo religioso y aceptar la sumisión al Imperio en lo político, constituían un peligro interior, una infiltración, algo así como un caballo de Troya que amenazaba desde dentro la misma estructura política de Roma. Los cristianos negaban «solamente» la competencia del poder político en materia religiosa. El nuevo Testamento refleja esta actitud de los primeros momentos; y la historia de los mártires la testimonia a lo largo de tres siglos. ¿Cuál era, en resumen, la doctrina que los cristianos oponían a la pretensión monista? Brevemente: los cristianos aceptan el poder político, se sienten obligados en conciencia a obedecer -de hecho son en general súbditos ejemplares- pero le niegan toda competencia religiosa: la Iglesia se organiza por su cuenta en todos los aspectos. Es decir, se niega el carácter sacro del poder político <sup>16</sup>.

Detrás de esta negación del carácter sacro del poder político y de esta negación de su pretendida competencia religiosa está la negación del carácter totalizador del mismo poder; y esta negación se apoya sobre una cuarta: la negación del carácter total de la comunidad política: ésta no abraza todas las esperanzas humanas. En el fondo, se niega que el hombre sea plenamente inmanente a la historia: la totalidad de su esperanza es trascendente. A partir de aquí, la conciencia puede erigirse en la única instancia crítica absoluta frente a todo lo histórico y en particular frente a lo político, que pasa a ser relativo. En este contexto, la conciencia es una instancia de libertad, y la comunidad religiosa cristiana es espacio colectivo de libertad frente a una comunidad política que se pretende total<sup>17</sup>. Todo esto era lo que contradecía la misma estructura fundamental del Imperio romano.

16. Negar el carácter sacro del poder político no es negar que en definitiva todo poder viene de Dios -a través de la comunidad, si se trata del poder político-, lo cual significaría negar la verdad sobre la providencia. Pero sí es negar el pretendido carácter «sagrado» que tenía el poder en Roma, carácter sagrado que le legitimaba radicalmente para considerar lo religioso como competencia suya (muchas veces, su primera competencia).

17. Por esto se puede decir que la libertad religiosa es la primera entre las libertades, origen y fundamento de las demás, y que la comunidad religiosa es el primer espacio colectivo de libertad. Sobre la idea de espacio colectivo de libertad, vid. *infra*, nota 19.

El enfrentamiento era inevitable. La persecución también. Y la sangre de los mártires, la única respuesta cristiana válida, puesto que quedaba excluida una revolución política: esto habría sido renunciar al cristianismo, porque lo habría destrozado al convertirlo en un monismo religioso-político pretendidamente opuesto al monismo político-religioso de Roma<sup>18</sup>. En esta perspectiva, la sangre de los mártires no es sólo algo que, por la eficacia sobrenatural de la comunión de los santos, fecundará la vida de gracia en la Iglesia durante todos los siglos; es también semilla de libertad religiosa, y por tanto raíz de las libertades<sup>19</sup>. El don de libertad que los mártires han legado al mundo es mucho mayor que la que hayan podido entregar todas las revoluciones<sup>20</sup>. Porque los mártires han aportado el único fundamento persistente de libertad: el testimonio de que la conciencia -aun en la aparente indefensión total- llega más lejos que el poder, es más poderosa que el poder; y es un testimonio auténtico porque ha sido dado al filo de la alternativa más radical que se ofrece al hombre en cuanto pretendidamente inmanente a la historia: la elección entre la vida y la muerte.

18. El cristianismo no supone un rechazo del Imperio, ni de hecho los cristianos rechazaron el Imperio. Aceptan el poder político, aceptan el Imperio y colaboran en su construcción; rechazan sólo la pretensión de invadir lo sacro. Cfr. J. RATZINGER, *ob. cit.*, 165-167. Esto es lo que les constituye no tanto en enemigos como en peligro. Y esto es también lo que hace que su respuesta a la injusticia imperial sea siempre testimonial -el martirio- y nunca violenta. Captaron lo extraordinario, lo totalmente excepcional de la licitud del recurso a la violencia. Algo parecido a esta actitud, a esta sabiduría, es lo que ha expresado agudamente P.A. URBINA: «esa es mi rebelión: una sonrisa» (*Gorrión solitario en el tejado*, Madrid 1972, 73; vid. toda la escena).

19. Si aceptamos que la libertad religiosa es la primera entre las libertades. Cfr. *supra* nota 17 y su contexto; *infra*, nota 23 y su contexto. Por otra parte, se hace necesaria una explicación sobre la idea de «espacio colectivo de libertad». La libertad personal no puede desarrollarse adecuadamente, no puede llegar a madurez y dar fruto, si la persona se encuentra arrojada en solitario en un océano en el que no puede establecer relaciones interpersonales. Es necesaria la comunidad, un hábitat, un entorno de relaciones interpersonales, en los cuales la persona pueda «arraigarse» y desenvolverse su libertad. Este es el punto del que hay que partir para captar esa expresión; si la libertad religiosa es la primera entre las libertades, la comunidad religiosa es el primer espacio colectivo de libertad. En efecto, el poder necesita permanentemente alguien dispuesto a decirle «non possum», es decir, una conciencia que se autocomprenda como instancia crítica del poder, y lo libere así de su ilusión, del espejismo de considerarse absoluto; pero es necesario que ese alguien sea un sujeto colectivo, un espacio común, un «nosotros» que pueda decir «non possumus», si queremos que sea realmente «permanente» y eficaz. Todo esto habrá de tenerse en cuenta más adelante, cada vez que aludamos a la Iglesia como espacio colectivo de libertad o comunidad de libertad.

20. Cfr. J. RATZINGER, *ob. cit.*, 193.

La Iglesia afirma, pues, lo político como instancia distinta de lo religioso. «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Esto supone una revolución del orden clásico<sup>21</sup> y, como consecuencia concreta, el máximo peligro para el Imperio romano.

b. *El valor perenne del dualismo cristiano*

Llegamos ahora a lo que realmente nos interesa de todo esto: este planteamiento dualista «significa el inicio y el fundamento persistente de la idea occidental de libertad»<sup>22</sup>. Porque a partir de ahora ya no existe una única instancia total, sino dos instancias, dos comunidades si se quiere, ninguna de las cuales es total. Precisamente esta inexistencia de un poder total es la que posibilita el desarrollo de la libertad.

En primer lugar, de la libertad religiosa. Pero, a partir de ella, de las demás libertades. Porque a partir del dualismo y de la libertad religiosa es posible construir una instancia crítica que, sobre la conciencia de la dignidad de la persona humana, vaya reconduciendo el poder a sus justos límites. De hecho, no es ni mucho menos casual que la libertad religiosa -«la primera entre las libertades», como la llamara Jemolo<sup>23</sup>- haya sido también históricamente la primera en ser reconocida, en el Edicto de

21. Sobre la revolución que supone el dualismo cristiano, cfr. entre la amplísima bibliografía, P. LOMBARDIA, *ob. cit.*, 43; A. DE LA HERA, *Evolución de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el poder temporal*, en AA.VV. «Derecho canónico», vol. II, Pamplona 1974, 241-282, y A.A. T. ERHARDT, *Politische metaphysik von Solon bis Augustin*, vol. II, Tübingen 1959, especialmente pp. 3.19.

22. J. RATZINGER, *ob. cit.*, 179

23. A.C. JEMOLO, *I problemi pratici della libertà*, Milano 1961, 131. Cfr. C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, 189: «Se il diritto si fonda sulla dignità della persona umana, se ultimamente questa dignità si fonda sul suo essere finalizzata direttamente e immediatamente a Dio, allora il diritto che fonda ogni altro diritto è il diritto alla libertà religiosa: di cercare la verità religiosa, di aderirvi con tutto il proprio essere, singolarmente e comunitariamente, di conformarvisi nella propria vita. La più grave ingiustizia contro la persona umana è la privazione di questa libertà». Cfr. también J. RATZINGER, *ob. cit.*, 220 s.: «El derecho a creer es el verdadero núcleo de la libertad humana; donde se derrumba este derecho, se sigue, por lógica interna, la pérdida de todos los demás derechos de la libertad. Este derecho es, al mismo tiempo, el verdadero don de la libertad que la fe cristiana ha aportado al mundo. Ante todo, ella quebró la identificación entre Estado y religión, despojando al Estado de la pretensión de totalidad y, mediante la diferenciación entre el ámbito de la fe y el ámbito estatal, ha dado al hombre el derecho de la intimidad en la que Dios llama al hombre con un nombre que ningún otro conoce (Ap. 2, 17). La libertad de la conciencia es el núcleo de toda libertad». Sobre el tema de la intimidad («riservatezza»), cfr. G. LOMBARDI, *art. cit.*, *passim*, especialmente 326.

Milán. En lo profundo, esta dualidad testimonia la trascendencia del hombre, y con ella su libertad frente a todo poder histórico: político o eclesial. El hombre trasciende a la comunidad política y a la estructura histórica de la Iglesia. Por lo tanto no es el dualismo cristiano un mero «reparto de competencias» entre dos poderes que sumarían un poder total: sino el testimonio de la inexistencia del poder total<sup>24</sup>.

Ciertamente, el equilibrio dualista<sup>25</sup> dista mucho de haber sido aplicado siempre con completa finura. Ha habido descompensaciones hacia un lado y hacia otro; en algún momento ha parecido que Europa corría el riesgo de caer en un nuevo totalitarismo, eclesiástico a veces, temporal en otras ocasiones.

No se trata de esbozar ahora la historia de estas peripecias. Nos basta constatar, con Ratzinger, que incluso en los períodos más oscuros, «el ordenamiento de libertad contenido en los testimonios fundamentales de la fe continuó siendo una instancia contra la fusión de sociedad civil y comunidad de fe, instancia a la que podía agarrarse la conciencia y de la que podía nacer el impulso hacia la disolución de una autoridad totalitaria»<sup>26</sup>.

Ciertamente, esta afirmación plantea problemas históricos. A nadie se le oculta. Tampoco se le oculta a nadie que es necesario hacer lo que Ratzinger llama la «autocrítica de los efectos políticos del cristianismo»<sup>27</sup>. Baste pensar en la época hierocrática y en la respuesta ambigua que a veces la Iglesia -deberíamos decir mejor: cierto número de eclesiásticos del momento, o incluso amplios sectores de cristianos- ha dado a determinados abusos del poder. No obstante, pienso que la afirmación es nuclearmente cierta: la fuerza primigenia de libertad es la idea cristiana de Dios y del hombre. Un concreto problema de verificación histórica debemos plantearnos aquí sobre todo. Ya hemos hecho mención a él. A saber: la eclosión de libertad en los siglos XIX y XX parece coincidir con el

24. Sobre la cuestión histórica del Edicto de Milán como edicto de libertad religiosa para todos, y por tanto no sólo de tolerancia-para-los-cristianos, como habitualmente se entiende, cfr. G. LOMBARDI, *art. cit.*, *passim* y C. SOLER, *art. cit.*, nota 7.

25. Con la expresión «equilibrio dualista» quiero significar, siguiendo a LOMBARDI, *art. cit.*, que la doctrina dualista se traduce en la práctica en la exigencia de buscar el equilibrio, siempre difícil y expuesto a desviaciones, entre los dos poderes: el político y el religioso.

26. *Ob. cit.*, 179 s.

27. *Ob. cit.*, 231, aunque utiliza la expresión en una materia distinta.

acelerarse del proceso descristianizador; y no sólo eso, sino que sus protagonistas se autocomprenden como beligerantes respecto al cristianismo y, concretamente, respecto de la Iglesia católica. ¿No contradice esto con evidencia la tesis aquí mantenida? Mi respuesta es absolutamente negativa. Pienso que, en esta cuestión, lo que ocurre es que la inmediatez histórica puede jugaros una mala pasada, la misma que jugó a los protagonistas de la revolución. Mi interpretación es la siguiente: durante la época del absolutismo confesional y de las guerras de religión se oscurecieron temporalmente en la conciencia cristiana algunas verdades sobre el hombre que ella había afirmado penosamente durante toda su tradición anterior -no sin otros oscurecimientos temporales-; ante este oscurecimiento -y sobre todo ante la experiencia de la intolerancia y de las guerras de religión- el iusnaturalismo racionalista, la ilustración y, después, los actores de la revolución, protagonizaron -a mi entender indudablemente cegados por la inmediatez histórica- un estado de espíritu que puede expresarse así: «la fe es mala, porque la fe ha ensangrentado Europa». Pero, ¡los ideales que ellos defendían eran ideales cristianos!: la dignidad de la persona y su libertad eran herencia que ellos habían recibido entusiastamente de... ¡de la tradición cristiana!, en la cual el hombre es imagen de Dios. Ellos respiraban aire cristiano mientras proferían blasfemias contra la Iglesia. Es un curioso fenómeno de atavismo paradójico, una herencia genética que subyace a un fenotipo casual. En realidad, yendo más allá de la dialéctica revolución-antiguo régimen, se descubre que la fuerza liberadora de los dos últimos siglos ha sido eficaz porque se apoyaba sobre un humus cristiano, sobre la idea cristiana de la dignidad de la persona humana, es decir, sobre la herencia que la Iglesia nos ha legado al respecto y sobre la operatividad política de esta herencia a través del dualismo. Y no parece, por tanto, aventurado pensar que en la medida en que pretenda separarse de ese humus cristiano se degradará en fuerza esclavizadora, de lo cual son advertencia algunas experiencias recientes, en particular el nazismo y el comunismo.

Tendremos que ver más adelante cuál es el peligro en nuestros días, es decir, en qué formas se presenta hoy la tentación totalitaria.

Antes tenemos que hacer notar que, aun en medio de graves deficiencias y de algunos horrores, la polémica medieval entre sacerdocio y reino, entre papado y emperador, nos ha transmitido hasta la edad moderna, mal que bien, la antorcha del dualismo y, con ella, la de la libertad.

A este propósito tenemos que hacer ahora tres consideraciones históricas. El punto de partida de todas ellas es que, lógicamente, esta virtualidad liberadora del cristianismo y de la comunidad religiosa cristiana se tiene que hacer presente en la concreta estructura histórica que Dios quiso para la comunidad-Iglesia. Uno de los elementos-clave de esta estructura es el primado de Pedro como centro y fundamento de la unidad<sup>28</sup>. La primera consideración enlaza con lo que decíamos en el párrafo anterior. La relación dialógica entre Iglesia y comunidad política -una cierta «tensión» entre Iglesia y Estado- ayuda a mantener cada poder en sus límites, con lo que garantiza la libertad. En este sentido, los casipermanentes roces entre sacerdocio y reino, entre Papa y Emperador, entre clericalismo y anticlericalismo, son una cierta garantía de libertad. Bien entendido que el conflicto no es necesario ni útil *en sí*.

Otro fenómeno histórico que nos interesa, y que tiene a mi parecer una notable trascendencia eclesiológica, es el papel histórico del primado en la defensa de la *libertas Ecclesiae*. Las actuaciones de Gelasio I, de Gregorio VII, de Bonifacio VIII, de Pío VII, de León XIII -con todo lo difícilmente comprensibles que algunas de ellas puedan parecer desde nuestra perspectiva actual- sólo pueden ser comprendidas teniendo en cuenta esta perspectiva: en ellas la Iglesia se enfrenta ante la alternativa histórica de *ser dominada* por el poder político, y dejar de ser en consecuencia espacio de libertad.

Relacionada con ésta está nuestra última consideración histórica, que recoge un hecho tremendamente aleccionador: las comunidades cristianas separadas de la comunión romana, separadas del primado de Roma, con demasiada frecuencia han cumplido la ley histórica de un casi total enfeudamiento respecto del poder político: se reconocen legítimamente dominadas por el poder político. Recordemos las dos grandes experiencias históricas en este sentido: la ortodoxa y las diversas comunidades nacidas de la reforma. Apenas cabe en ellas lugar para la doctrina dualista. Como consecuencia las comunidades de los hermanos separados han debilitado parcialmente su condición de *espacios de libertad* y han reducido sus posibilidades de aportación efectiva de libertad<sup>29</sup>. (No quisiera con estas

28. Cfr. CONCILIO VATICANO I, Const. dogm. *Pastor Aeternus*.

29. Relacionando esa función testimonial del primado con lo que más arriba hemos dicho sobre los mártires se podrán leer con especial comodidad las consideraciones de RATZINGER sobre la estructura martirial del primado, *ob. cit.*, 43-53.

palabras desconocer los diversos esfuerzos que estas comunidades han hecho para obtener autonomía respecto del Estado; mucho menos se puede olvidar que -sobre todo en el último siglo- han dado testimonios clamorosos de defensa de la libertad, llegando -en sus fieles- a ser fortales hasta el martirio. Simplemente pretendo hacer notar, con franqueza: 1) que mi impresión es que la ausencia del Primado se ha dejado notar pesadamente en esta materia; 2) que, por lo que se refiere al protestantismo, *en lo doctrinal* la sumisión de las iglesias al poder temporal es un hecho, y que lógicamente no ha dejado de tener consecuencias).

\* \* \*

La tentación y la amenaza totalitarias siguen y seguirán subsistiendo. A partir de la modernidad adquieren una nueva forma -la ideología- y una nueva concreción -la soberanía absoluta-<sup>30</sup>.

Evidentemente, el peligro actual de occidente no proviene de los totalitarismos mitológicos al estilo antiguo<sup>31</sup>.

El totalitarismo alienta, sin embargo, en las ideologías. Entendemos por ideología una visión del mundo sistemática y cerrada que se presenta como proyecto a realizar. La tendencia utópica y la tendencia atea (o agnóstica), de la ideología están señaladas en la «definición». Tendencia atea: toda visión que pretenda ser sistémica y completa necesita quedarse

30. «La idea de una entidad absolutamente dueña de regular todas las conductas ha penetrado con fortuna en la ciencia política. Es la soberanía en sí, cuya existencia ya casi nadie osará negar, y que se tratará solamente de dividir o de atribuir a quien pueda hacer de ella el uso menos peligroso. Pero es la idea misma la que es peligrosa», B. DE JOUVENEL, *La soberanía*, Madrid 1979, 349 s., cit. por A. CRUZ PRADOS, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Pamplona 1986, 383. Hoy en día parece que la idea de soberanía absoluta está siendo superada, en el sentido de que existe cada vez mayor conciencia de la interdependencia de los diversos Estados, y de la consiguiente limitación práctica de su soberanía; sin embargo, el concepto pervive y alienta en la noción de «pueblo soberano», no por la noción en sí, sino porque con esta categoría muchos entienden que cualquier decisión suficientemente adoptada por el pueblo es legítima, con total independencia de su contenido.

31. No obstante, téngase presente el mitologismo de fondo del pensamiento de Nietzsche.

en la inmanencia, tanto porque sólo en ella es pretendible el cierre del sistema como porque tiende a limitar la razón a razón calculante, a razón geométrica<sup>32</sup>. Tendencia utópica: porque el proyecto se presenta como fin último y como único criterio absoluto de valoración; de este modo, sobre la violación de la realidad operada por la construcción intelectual, se operan las necesarias violaciones prácticas de la realidad que el proyecto exija. (Aquí está la esencial carencia de realismo de toda utopía: «sed realistas, pedid lo imposible»).

En este sentido, el nazismo, el fascismo y las diversas experiencias comunistas se explican como fruto de la lógica evolutiva de vastos sectores del pensamiento moderno. Se puede decir que constituyen patologías aisladas en la historia de occidente sólo en la medida en que éste se apoya sobre la dignidad de la persona humana. Y, en cualquier caso, no podemos olvidar que nuestras democracias occidentales se encuentran amenazadas por tendencias totalitarias similares<sup>33</sup>.

Frente a esto, el único baluarte de la libertad definitivamente sólido sigue siendo la afirmación de la trascendencia: ningún proyecto inmanente a la historia es el elemento valorativo absoluto; lo es la dignidad de la per-

32. Cfr. A. CRUZ PRADOS, *ob. cit.* y J. RATZINGER, *ob. cit.*, 200-202. 228 s. Es evidente, por lo demás, que el positivismo epistemológico conduce necesariamente al «positivismo de los contenidos»

33. No solamente por el peligro de su sustitución por dictaduras. «Democracia» no es término contrapuesto a «totalitarismo», sino a «dictadura» o, si se quiere, a «monarquía» y a «gobierno aristocrático». Lo contrapuesto al totalitarismo es un poder consciente de sus propios límites, sea su titular el monarca, la élite o el pueblo. Por eso, cuando en una democracia no impera la conciencia de los límites naturales del poder -si se quiere, de la «soberanía», que por eso nunca será absoluta- la democracia degenera en totalitaria: se convierte en una democracia totalitaria. El hecho de que estas democracias totalitarias tiendan a degenerar en dictaduras no es más que la confirmación y el fruto de una lógica, de una dinámica de degradación, que empezó a gestarse en la democracia. La génesis democrática del naciismo alemán y del fascismo italiano -y en cierto sentido, de la dictadura comunista soviética, que nace de una revolución popular- constituyen una experiencia clara de que una dictadura totalitaria puede surgir de una democracia. Todo esto no quiere decir que la degeneración de una democracia en dictadura no constituya, de por sí e independientemente de los eventuales componentes de totalitarismo, una degradación, puesto que la democracia parece ser la realización ordinaria del derecho natural de todos a participar en la vida política. Una última observación, acerca de los límites naturales del poder, cuyo desconocimiento degenera en totalitarismo: el fundamento de dichos límites no puede estar sino en la dignidad de la persona humana, en el respeto de las exigencias que dimanar de la verdad del hombre, y en particular de sus derechos y libertades básicas. La negación o el desconocimiento práctico de la verdad sobre el hombre y de las exigencias que de ella dimanar conduce al atropello de sus derechos y libertades.

sona humana trascendente. Por eso es la conciencia la instancia última<sup>34</sup>. Y todo esto es la aportación cristiana a la historia política de occidente.

En definitiva, es la conciencia la que libera. Libertad es que la conciencia pueda decir sí o no. El núcleo básico de esta libertad lo tenemos todos. Pero en la vida social la conciencia puede ser respetada o despreciada, puede caer en el olvido o erigirse en reclamo constante. De esto depende, en definitiva, la realización de la libertad política, de la libertad entendida como derecho.

Por eso, liberar al hombre de su conciencia es tanto como liberarlo de su propia humanidad, deshumanizarlo; es decir, sentar las bases para su esclavización desde la raíz. Sólo la grandeza moral forjada en el esfuerzo por superarse crea hombres interiormente libres capaces de exigir autoritativamente su libertad. Por aquí es por donde suelen fallar actualmente las revoluciones y las praxis liberadoras<sup>35</sup>.

En «un mundo feliz» hay unos pocos personajes rebeldes frente a la utopía de felicidad planificada que presenta Huxley. En un dramático diálogo con un representante oficial, uno de ellos se opone de este terrible modo a la utopía: «quiero tener la posibilidad de pecar». Es decir, quiero conservar conscientemente mi libertad y mi responsabilidad<sup>36</sup>; quiero representar auténticamente la tragedia de la lucha entre el bien y el mal y encontrar ahí la «imagen de Dios».

34. No pretendo salir del terreno jurídico para interferir en el de la moral fundamental. Pero se hace necesaria una aclaración a fin de prevenir interpretaciones ajenas a mi intención. Al decir que la conciencia es la instancia última, preciso aclarar que la conciencia está a su vez remitida a la verdad sobre el hombre, y en ella fundamentada. Esta verdad sobre el hombre (incluida la verdad sobre su relación con Dios, con los otros hombres y con el cosmos) es lo que la conciencia debe sondear. La conciencia no *crea* la verdad ni el criterio sobre el bien: los *busca* y los *encuentra*, sondeando en la verdad sobre el hombre. Esto ha de tenerse presente para todas las alusiones hechas en estas páginas a la conciencia como instancia crítica. Por lo demás, al hablar de esta búsqueda que hace la conciencia, lo hago en el contexto de J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 2ª ed., Madrid 1980; en especial: *Introducción*, pp. 11-29. y *Prudencia*, pp. 33-82.

35. Por eso, la revolución del 68, que tantas esperanzas había suscitado en algunos, fue en definitiva una revolución inmanente al sistema, y se quedó casi en una burda revolución sexual que está deshumanizando vertiginosamente el occidente cristiano; los revolucionarios del 68 son hoy unos burgueses muy similares a los que ellos criticaban hace 20 años, pero moralmente «liberados». Sobre todo este tema de la conciencia, cfr. J. RATZINGER, *ob. cit.*, 183 ss.; G. LOMBARDI, *art. cit.*, 325 ss. y C. VALVERDE, *Libertad, conciencia, democracia*, en «Ya» 5.XII.1987, 16.

36. Cfr. V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona 1987, 125-126.

Donde se libra la batalla decisiva por la libertad es en lo íntimo de la conciencia: ahí es donde el hombre debe descubrir su propia verdad, y ahí debe decidir sobre su libertad, responsable respecto de la verdad, más allá de toda presión. Mientras seamos capaces de concluir, como Cassidy y sus compañeras de prisión, que

«la libertad del espíritu que teníamos era una cosa totalmente real, a pesar de que estábamos circundadas por muros de varios metros de espesor, por redes y por hombres armados con fusiles automáticos. Eramos realmente y plenamente libres»<sup>37</sup>.

estaremos ganando la batalla decisiva de la libertad.

\* \* \*

En definitiva, como advertía Juan XXIII, sólo la consideración de la dignidad de la persona es fundamento persistente de libertad en la sociedad civil. Y en la eclesiástica. Algo muy profundo hay detrás del comentario de Hervada al canon 227 del código de derecho canónico cuando dice que el derecho (ante la Iglesia) de libertad en lo temporal constituye, junto con el derecho de libertad religiosa (ante la sociedad civil), la «base imprescindible para la recta regulación de las relaciones entre la sociedad civil y la Iglesia»<sup>38</sup>.

El dualismo cristiano es raíz persistente de libertad. Raíz que ha florecido mejor o peor -a veces escandalosamente mal- en los distintos lugares y momentos. Pero que siempre está ahí, en su aparente pequeñez, como última garantía frente a los totalitarismos.

37. Cit. en J. RATZINGER, *ob. cit.*, 216. Cfr. V. FRANKL, *ob. cit.* 68-70.

38. Comentario al c. 227, en AA.VV. (dir. P. LOMBARDIA Y J.I. ARRIETA), *Código de derecho canónico. Edición anotada*, Pamplona 1983; cfr. J. HERVADA *Diálogo sobre España y el catolicismo*, en «Palabra» 16, XII/1966, 4; P. LOMBARDIA, *Lecciones de derecho canónico*, Madrid 1989, 64; del mismo autor, *Los laicos en el derecho de la Iglesia*, en «Escritos de derecho canónico», II, Pamplona 1973, 170.