

JUDEO-CRISTIANISMO, CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL Y LIBERTAD

Ensayo sobre el origen esencialmente judeo-cristiano de la libertad en Occidente

Por Gabriel J. Zanotti

Prólogo de Jorge Eduardo Velarde Rosso



GABRIEL J. ZANOTTI

**JUDEO-CRISTIANISMO, CIVILIZACIÓN
OCCIDENTAL Y LIBERTAD**

**Ensayo sobre el origen esencialmente judeo-cristiano de la
libertad en Occidente**

PRÓLOGO DE JORGE EDUARDO VELARDE ROSSO

Instituto Acton

Buenos Aires

2018

ÍNDICE

PRÓLOGO

PREFACIO

CAPÍTULO 1:

LO MÍTICO, ISRAEL Y EL JUDEO-CRISTIANISMO

1. Lo mítico

- 1.1. Lo mítico como sentido
- 1.2. La esencia de lo mítico
- 1.3. La des-mitificación en Israel
- 1.4. La consiguiente distinción entre lo religioso, lo político y lo científico

2. El Judeo-cristianismo

- 2.1. El Judeo-cristianismo, exotérico
- 2.2. La suposición de la razón en el acto de predicación
- 2.3. La razón que ya estaba presente en el Dios dialógico
- 2.4. La razón ya presente en la des-mitificación
- 2.5. La síntesis del Judeo-cristianismo con la filosofía griega
- 2.6. La trans-formación de la filosofía griega

3. La universalidad del Judeo-cristianismo

CAPÍTULO 2:

LA RAZÓN Y LA FE, LA AUTONOMÍA DE LO TEMPORAL Y LA LEY NATURAL

1. El poder limitado, la ley natural, la ciencia

2. La ley natural

3. La ciencia

4. La síntesis de Santo Tomás de Aquino

- 4.1. La esfera de autonomía del príncipe secular
- 4.2. La ley natural
- 4.3. La ciencia

4.3.1. Sapientibus non est curare de terminibus

- 4.3.2. *El “espíritu” de la ciencia que deja abierto Santo Tomás*
- 4.3.3. *Santo Tomás y su adelanto del método hipotético-deductivo*

CAPÍTULO 3:

LA EVOLUCIÓN DE LA MODERNIDAD CATÓLICA

- 1. Recordatorios terminológicos y conceptuales**
- 2. Neo-aristotelismos pre-iluministas**
- 3. Los agustinismos, neoplatonismos y neopitagorismos católicos**
 - 3.1. Duns Scoto
 - 3.2. El humanismo y renacimiento católicos
 - 3.2.1. *Nicolás de Cusa*
 - 3.2.2. *Giordano Bruno*
 - 3.2.3. *Nicolás Copérnico*
 - 3.2.4. *Galileo Galilei*
 - 3.2.5. *René Descartes*
- 4. Lutero**
- 5. La escolástica española**
 - 5.1. Ejes centrales de sus aportes
 - 5.1.1. *Limitación del poder*
 - 5.1.2. *Economía*
 - 5.1.3. *Ciencia*
 - 5.2. Análisis retrospectivo
 - 5.2.1. *Por qué no prevalecieron*
 - 5.2.2. *¿Influencias posteriores?*
 - 5.2.3. *El problema filosófico*
 - 5.3. Críticas injustas
- 6. Conclusión**

CAPÍTULO 4:
EL DRAMA DEL DIVORCIO ENTRE LA RAZÓN Y LA FE, LA EMERGENCIA
DEL ILUMINISMO Y EL ENCAPSULAMIENTO DE LA IDEA DE LEY
NATURAL

- 1. La caída de la metafísica racional**
 - 1.1. Introducción
 - 1.2. El debate Descartes-Hume-Kant
 - 1.2.1. *El conocimiento de las “esencias”*
 - 1.2.2. *La demostración de la “existencia” de Dios*
 - 1.2.3. *La “inmortalidad del alma”*
- 2. El Iluminismo del s. XVIII**
 - 2.1. Las tres ideas pasadas por el Iluminismo
 - 2.2. Consecuencias culturales adicionales
 - 2.2.1. *Modernidad y post-modernidad*
 - 2.2.2. *Unión de verdad y objetividad*
 - 2.2.3. *La ciencia se une al estado*
 - 2.2.4. *La razón humana es acusada de tener una dialéctica*
- 3. Estados Unidos y su diferencia con el Constructivismo (Iluminismo)**
- 4. Conclusión: el encapsulamiento de la idea de ley natural**

CAPÍTULO 5:
HACIA LA RECUPERACIÓN DE UNA METAFÍSICA RACIONAL Y LA IDEA DE
LEY NATURAL

- 1. Un problemático intento de recuperación**
- 2. La vuelta a la unidad entre razón y Fe**
 - 2.1. La razón pública “cristiana” de Benedicto XVI
 - 2.2. Un Santo Tomás re-ubicado en su contexto, en diálogo con el mundo actual
 - 2.3. La recuperación de la metafísica y la idea de ley natural
 - 2.3.1. *La famosa esencia y la esencia humana: la fenomenología y la estructura dialógica del ser humano*
 - 2.3.2. *La “existencia” de Dios*
 - 2.3.3. *La forma substancial subsistente*

2.3.4. *Libre albedrío y conciencia crítica*

3. Conclusión: la noción de persona en diálogo con el no creyente

CAPÍTULO 6:

HACIA UNA MODERNIDAD CATÓLICA EN LOS SIGLOS XIX, XX Y XXI

1. Gregorio XVI y Pío IX

2. Mons. Dupanloup

3. El caso Rosmini

4. León XIII

- 4.1. Distinción tesis/hipótesis
- 4.2. Tolerancia por motivos de bien común
- 4.3. La carta “*Longinqua oceani*”
- 4.4. La libertad de las formas de gobierno
- 4.5. La esfera propia del gobierno civil
- 4.6. La encíclica “*Libertas*”
- 4.7. Evaluación retrospectiva

5. El caso del liberalismo católico francés de fines del s. XIX: Dupanloup, Lamennais, Lacordaire, Montalembert y Ozanam

6. El interregno de S. Pío X y Benedicto XV

7. Pío XI

8. El caso Luigi Sturzo

9. Pío XII

- 9.1. Introducción
- 9.2. La santísima trinidad de sus documentos de 1939 a 1944
 - 9.2.1. *Sumi pontificatus* (1939)
 - 9.2.2. *Con sempre* (1942)
 - 9.2.3. *Benignitas et humanitas* (1944)
- 9.3. La laicidad del estado
- 9.4. La libertad de prensa en la democracia constitucional
- 9.5. Un adelanto de la libertad religiosa

- 9.6. La teoría escolástica del origen del poder
- 9.7. El “acompañamiento” de Pío XII a las democracias europeas de la post-guerra

10. El caso Jacques Maritain

11. Juan XXIII

12. El Concilio Vaticano II

- 12.1. La distinción entre Iglesia y estado
- 12.2. Los derechos personales
- 12.3. La libertad religiosa
- 12.4. La recta autonomía de lo temporal
- 12.5. La ciencia
- 12.6. El laicado
- 12.7. Un balance del Vaticano II

13. Benedicto XVI

- 13.1. El discurso del 22-5-2005
 - 13.1.1. El discurso en sí mismo*
 - 13.1.2. La enseñanza de todo esto en relación a lo opinable*
- 13.2. El discurso del 2006
- 13.3. El discurso en La Sapienza
- 13.4. Los discursos ante Mary Ann Glendon
- 13.5. Los discursos ante el parlamento británico y ante el parlamento alemán
- 13.6. La palabra “liberalismo”
- 13.7. Balance

CAPÍTULO 7:

MIS ESPERANZAS

1. Las libertades individuales en el contexto actual

2. La recuperación del laicado

- 2.1. La des-clericalización del laicado
- 2.2. La vida cultural en general
- 2.3. La falta de formación
- 2.4. *El bonum proles*

2.5. La vida económica y empresarial

3. La recuperación de lo opinable

3.1. El tema en sí mismo

3.2. ¿Señaló el Magisterio este ámbito de opinabilidad?

3.3. Pero por el otro lado...

3.4. ¿Por qué? Diagnóstico

3.5. ¿Cuáles son las consecuencias de todo esto?

4. La eliminación del Estado del Vaticano

PRÓLOGO

Joseph Ratzinger utiliza el término sujeto cultural para definir con suficiente generalidad conceptual comunidades humanas que pueden ser pequeñas tribus nómadas o grandes civilizaciones. Sin importar ahora el grado de complejidad interna todo sujeto cultural responde –o intenta responder– a las más básicas preguntas existenciales de las personas que lo conforman ¿Quién soy? ¿de dónde vengo? ¿qué debo hacer? ¿qué es la vida? ¿qué es el mundo? ¿qué es la muerte? ¿qué pasa –si pasa algo– después? Estas preguntas humanas –tan propiamente humanas– siempre reciben una respuesta comunitaria, es decir cultural. No es lugar para profundizar los riquísimos pormenores de estas afirmaciones. Bastará hacer notar la relación de necesidad mutua entre el sujeto comunitario y el sujeto personal. Ninguno puede existir sin el otro.

Por eso Ratzinger insiste en que toda cultura es el intento comunitario de entender el mundo y al ser humano en él. En este sentido casi todas las culturas en la historia de la humanidad han estado asociadas a una religión. De hecho, el término cultura es prácticamente sinónimo del de religión. Ambos conceptos sirven para designar los conocimientos y valores que marcan la vida social de las comunidades humanas. Conocimientos y valores que son siempre históricos, es decir, que están necesariamente sujetos a transformaciones por el mismo transcurrir del tiempo. Estas mutaciones suelen estar muy –si no íntimamente– relacionadas con los encuentros culturales que se van produciendo a lo largo del tiempo. Sin duda muchos de estos encuentros culturales han sido violentos, pero en última instancia, incluso estos han servido para transformar recíprocamente a las culturas.

Los sujetos culturales tienen un principio orgánico que los inclina a buscar su subsistencia, dicho de otro modo, las culturas tienen un principio de auto preservación. Éste parecería consistir en la transmisión más o menos fiel de los conocimientos y valores que caracterizan a esa cultura. Lo interesante es que estos conocimientos y valores nunca pueden estar contenidos en un único individuo y dependen siempre de la comunidad y de algún tipo de cuerpo colegiado dentro de ella; incluso las culturas más primitivas –en el mejor sentido del término– tienen su *consejo de ancianos* que custodia la fidelidad a esos conocimientos y valores. Un sujeto cultural sano –si vale el término– no necesita recurrir a esa última instancia de manera regular. En un sujeto cultural sano son los propios miembros

los que de manera natural –naturalizada– reproducen sus conocimientos y valores. Para que quede claro, es la madre que enseña de manera natural a sus hijos los valores y conocimientos propios de su cultura. En la medida que esta transmisión generacional sea orgánica el sujeto comunitario seguirá siendo fiel a su identidad. De ahí que haya culturas que puedan subsistir por miles de años con relativamente pocas transformaciones porque existe una natural inclinación humana al conservadurismo.

Un lector atento habrá notado que en la descripción de lo que podríamos llamar «mecanismo orgánico de reproducción cultural» el predominio está en el sujeto comunitario por sobre el sujeto personal. Es decir que en caso de tener que decidir entre la subsistencia de uno u otro el mecanismo orgánico hará prevalecer al sujeto comunitario. Esta inclinación humana al conservadurismo es perfectamente lógica y razonable si se tiene cuenta que hasta el advenimiento del capitalismo en el siglo XIX todos los sujetos comunitarios debían asegurarse –en primerísimo lugar– las más básicas condiciones de supervivencia material. En contextos tan precarios para la subsistencia colectiva demasiado personalismo puede ser verdaderamente riesgoso. Lo más prudente es –y realmente lo es– atenerse a las fórmulas ya conocidas. Se ha dicho demasiado personalismo para enfatizar la tensión entre ambos sujetos (el comunitario y el personal) pero también se habría podido escribir demasiada libertad puede ser verdaderamente riesgosa.

De ahí que una persona que demuestre demasiada individualidad, iniciativa, inventiva, etc., sea sospechoso y llegue a ser reprendido comunitariamente. Éste rebelde –Ratzinger utiliza literalmente este término– es una potencial amenaza al sujeto comunitario. Se decía que un sujeto cultural sano no debe apelar a sus máximas instancias para poner en orden a tal rebelde, porque una infinidad de mecanismos de castigo social se activan automáticamente. En mis clases me gusta referirme a este mecanismo como un *asesinato* –aunque suene exagerado– porque considero importante resaltar que se trata realmente de matar esa iniciativa. Y aunque en la mayoría de los casos se trate de un asesinato simbólico, ha habido casos donde el rebelde ha sido realmente asesinado de manera válida y legítima para la comunidad. No han sido infrecuentes en la historia las madres, que obedientes al sujeto comunitario, han ofrecido a sus propios hijos rebeldes al castigo público. O a la inversa en regímenes comunistas modernos, son los hijos adoctrinados por la escuela oficial que denuncian a sus padres rebeldes. En la historia de las culturas han prevalecido siempre

los sujetos comunitarios por sobre los personales y eso ha parecido bueno, justo y necesario.

En este contexto las probabilidades de que surja una cultura que ponga en el centro de su ordenamiento jurídico y político al sujeto personal son más bien bajas. Sin embargo, aunque en distintos grados, esa es la característica general de las sociedades contemporáneas. ¿Cómo? ¿Qué pasó? Como trata de mostrar Gabriel en este libro la respuesta tiene todo que ver con la visión judeocristiana de la persona humana. Esto no quiere decir que hayan desaparecido los mecanismos orgánicos de reproducción cultural; estos siguen siendo necesarios. Pero si se quiere afirmar que en las sociedades contemporáneas existe la noción de que tales mecanismos –incluso los de castigo social– no deberían atentar contra los derechos fundamentales de las personas ¡Este es un valor propiamente Occidental! ¡Occidental y moderno! ¡Occidental, moderno y cristiano!

Para entender adecuadamente esta anomalía histórica debemos desprendernos del prejuicio iluminista –por usar la expresión que Gabriel utiliza en el libro citando a Francisco Leocata– de que el mundo moderno surge espontáneamente en el siglo XV después de superar mágicamente el oscurantismo medieval. Como bien lo muestra Gabriel a lo largo del libro esta anomalía surge por la influencia judeocristiana tal como se desarrolló históricamente en la Europa occidental, medieval y católica. Cada adjetivo es importante ya que el cristianismo oriental –que se nutre de las mismas fuentes griegas, romanas y judías– tuvo un desarrollo histórico radicalmente diverso ¿Por qué? Uno de los factores decisivos de esta diferenciación entre el cristianismo occidental y oriental tiene que ver con la decisión personal tomada por el emperador Constantino de trasladar la capital del imperio a Bizancio.

La ciudad de Constantino, Constantinopla, dejó *de facto* un espacio de libertad al obispo de Roma que el obispo de Constantinopla nunca tuvo. Gabriel tiene razón al afirmar que con Constantino comenzó el problema del clericalismo que no ha terminado aún, pero no es menos cierto que esa libertad *de facto* del obispo de Roma le dio una independencia político-administrativa que ayuda entender mejor porque el cristianismo latino, occidental, católico, tuvo una evolución políticamente diferente al que con el tiempo sería conocido como cristianismo griego, oriental, ortodoxo. La *traslatio imperii* permitió que en Europa occidental se desarrollase de manera más efectiva el principio cristiano de la división de

poderes. Que los obispos romanos –y en general los obispos– hayan ejercido una influencia política efectiva y no solo moral ha sido también –me parece– un requisito fundamental para el desarrollo de las libertades modernas. Quizá aquí podría hallarse un interesante punto de encuentro entre Gabriel y algunos de sus interlocutores más conservadores y tradicionalistas –hermanos en la misma fe–. Cuando estos añoran una especie de retorno a un cristianismo medieval, implícitamente esperan un retorno a formas limitadas de gobierno que es también un anhelo de Gabriel, aunque de distinto modo. Para ambos la Iglesia debe ser un freno al poder estatal, la diferencia está en que para unos ese freno proviene de la Iglesia jerárquica y para Gabriel de la Iglesia donde los laicos tengan un rol protagónico. Esta diferencia tiene todo que ver con lo que pasó en la modernidad.

Como todo fenómeno histórico la modernidad es compleja y está abierta a múltiples interpretaciones. En este sentido Gabriel presenta una muy cuidada interpretación de la modernidad filosófica. Solo me gustaría destacar –por lo genial y novedosa– la interpretación que presenta de Descartes como un representante de la modernidad católica. Si como afirma Gabriel, ‘el paso por el sujeto (personal) es una ganancia de la modernidad’, este avance se produjo nutriéndose de las reflexiones filosóficas tardo medievales. Pero la modernidad política es un avance del centralismo estatal. Los reyes absolutos no existían en la Edad Media, entre otras cosas porque existía el freno efectivo de la Iglesia y en última instancia del obispo de Roma. Por eso la Reforma protestante tiene todo que ver con la modernidad. Cuando Gabriel afirma ‘que si las cosas hubieran sido manejadas mejor, de ambos lados, Lutero hubiera sido un miembro más del humanismo católico, como Erasmo’ quizá olvida un poco al Lutero político. Lo que los príncipes electores alemanes supieron reconocer en el movimiento iniciado por el entonces monje agustino era una oportunidad política. Finalmente existía una posibilidad de frenar el poder político del Papa y con ello ganar independencia, una independencia impensadas hasta entonces. Es lo mismo que vio Enrique VIII en Inglaterra y también Isabel en España.

Con razón afirma Salvador de Madariaga que el triunfo de Lutero implicaba el triunfo del nacionalismo sobre la idea universalista de la cristiandad medieval.¹ Así, los primeros dos siglos de la modernidad se convirtieron en una lucha política al interior del cristianismo occidental. Cada bando sentía que luchaba por la esencia del cristianismo frente al

¹ Cf. Salvador de Madariaga, *Carlos V*.

adversario diabólico que quería traicionaba el mensaje de Jesucristo. Y hablando del diablo, como dice un refrán, éste se encuentra en los detalles. La doctrina luterana-protestante de la *Sola scriptura* tiene implícito un principio de fragmentación casi irrefrenable. De modo que, cuando la fuerza centrípeta de los reyes y príncipes modernos ganaba importancia estaba surgiendo al mismo tiempo una fuerza centrífuga en las sociedades que gobernaban. Pero el fortalecimiento del poder central no había sido en vano, de modo que los gobernantes persiguieron jurídica y políticamente la disidencia religiosa. Esto solo generó un baño de sangre motivado por causas político-religiosas. Con el tiempo, ya que ningún bando podía imponerse absolutamente sobre los otros, y para evitar más guerras, la Europa moderna llegó a un acuerdo precario por el cual el príncipe (gobernante) elegía una religión y ésta se convertía en la religión oficial del estado y la religión de la mayoría de la población. De ahí que, hasta hace una generación atrás, la pertenencia étnico-nacional estaba fuertemente correlacionada con las iglesias institucionales.

El llamado patronato regio implicaba la protección jurídica, política y económica de la iglesia oficial y está a su vez garantizaba la legitimidad –por la vía religiosa– de la autoridad absoluta del estado. Pero, nuevamente el diablo está en los detalles, el patronato implicaba además un control efectivo sobre la iglesia institucional. Importa ahora el caso católico, por ejemplo los reyes españoles y franceses tenían derecho de veto sobre las bulas pontificias y/o los nombramientos de obispos, abades y abadesas dentro de su territorio. El caso de la supresión de los jesuitas es quizá el ejemplo más extremo del poder que llegaron a tener los reyes absolutos sobre la iglesia. Si algún Papa medieval llegó a tener el suficiente poder para castigar a algún príncipe, un rey absoluto moderno tenía poder de veto dentro del cónclave que elegía a los Papas, y esto fue así hasta el siglo XIX.

En este contexto de uniformidad religiosa –o intentos de– las colonias inglesas fueron un refugio para las minorías religiosas disidentes de la iglesia estatal de Inglaterra; también para los católicos. Para estos colonos ingleses, que sufrieron la persecución de la iglesia oficial y que encontraron en el nuevo mundo la libertad que les faltaba en Inglaterra, el tema de la libertad religiosa se convertiría en un valor y un conocimiento propio de la cultura que con el tiempo denominaríamos norteamericana. Los padres fundadores de los Estados Unidos simplemente expresaron esa tradición cultural, ese conocimiento práctico de que la libertad religiosa era una mejor fórmula para la convivencia social que la versión

europea de las iglesias oficiales. De modo que paradójicamente el conflicto religioso europeo fue un elemento importante en la maduración de la idea cristiana de que los estados son incompetentes en materia religiosa. Declarar la incompetencia estatal en materia religiosa es declararlo esencialmente limitado.

En Europa la situación sería más complicada porque se tenía que buscar argumentos filosóficos y jurídicos para ir mermando el poder absoluto del estado. La lucha por la libertad religiosa sería así una lucha en contra de la arbitrariedad de los gobernantes absolutos. Ya que las iglesias institucionales ofrecía la base simbólica de legitimación absolutista, parte de los argumentos europeos contra el estado ilimitado fue antirreligiosa y anticristiana. Pero, incluso a pesar de eso, la base filosófico-jurídica se encontró en la idea cristiana de que cada persona tiene derechos inalienables por el solo hecho de ser persona. Creer y practicar esas creencias de manera libre fueron presentados como derechos propios de la persona humana frente a la pretensión absolutista de gobernar sociedad homogéneas. El simple hecho de pensar diferente no podía ser considerado un delito penal porque tal visión del hombre es contraria a su naturaleza. Y esta idea se alimentaba del principio cristiano de la libertad del acto de fe. Por eso, me parece que es lícito afirmar que esa noción teológica –la esencial libertad del acto de fe– es el requisito necesario del derecho a la libertad religiosa.

Por eso también es posible afirmar que el pluralismo religioso cristiano –un fenómeno eminentemente moderno– tiene todo que ver con aquella figura del rebelde de la que se habló anteriormente. En las sociedades cristianizadas de la primera modernidad estos rebeldes habrían de destacar una nueva potencialidad –también política– del cristianismo. Y como rebeldes cristianos muchos fueron mártires, es decir, testigos de lo más auténtico del cristianismo y de la reivindicación originaria de la fe cristiana de que el Estado es incompetente en asuntos de conciencia. Estos nuevos mártires, productos de sociedades cristianizadas, ayudaron a llamar la atención sobre el problema del estado ilimitado; fueron estas víctimas las que ayudaron a buscar y encontrar justificaciones filosófico-jurídicas a la libertad del acto de fe. Y es que un verdadero cristiano nunca es el producto automático de una sociedad cristianizada. Incluso en una sociedad así un verdadero cristiano siempre es un converso. Un verdadero cristiano es siempre un poco

rebelde. “Tal vez este rasgo revolucionario del cristianismo haya permanecido demasiado tiempo oculto bajo ideales conservadores”², dice Joseph Ratzinger.

La teología católica enseña que la naturaleza humana es buena aunque haya sido herida por el pecado y necesita purificación constante. Esto es válido para el alma personal y lo es para las comunidades cristianas. Así como no hay santos vivos –hay personas que se santifican– tampoco hay culturas perfectamente cristianas. La purificación, la conversión constante es una característica esencial del verdadero cristianismo. El profetismo judeocristiano es siempre una llamada a la conversión. Gabriel Zanotti es, en esta y en toda su obra, un profeta cristiano. Sus líneas son una llamada a la conversión. En algunos momentos es radical como el Elías, en otros sutil y erudito como su maestro Tomás. Por momentos universal como Pablo y un par de líneas más adelante casi tan cándidamente católico como Catalina de Siena.

Solo me resta añadir que, con estas líneas, espero haber cumplido con la gracia y la responsabilidad de invitar al lector a aventurarse en las profundas reflexiones de Gabriel sobre el origen esencialmente judeo-cristiano de la libertad en Occidente.

Jorge Velarde Rosso
La Paz, 14 de julio de 2017

² Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, 5ª ed., Salamanca, Sígueme, 2005, p. 20.

PREFACIO

El presente libro *no* es un libro de Historia en el sentido habitual del término³. Es un libro que trata de ir hacia la *historicidad*⁴ de la idea de libertad, esencial a Occidente, mostrándola como un esencial resultado del Judeo-cristianismo.

La cultura actual en Occidente –ese Occidente cuyo sentido trataremos de desentrañar– se encuentra casi a la deriva. Las diversas posiciones post-modernas, como a su vez la Escuela de Frankfurt (que no es lo mismo) acusan a la “modernidad” de todos los males del mundo, confundiéndola con el Iluminismo, esto es, el proyecto de un Occidente secularizado en tanto separado de sus raíces religiosas. Las reacciones anti-modernas oscilan así entre un escepticismo post-moderno junto con nostalgias pre-modernas. Pero lo más terrible es que los cristianos, enfrentados también con ese mundo en verdad iluminista, oscilan entre versiones hoy moderadas de las teologías de la liberación, y nostalgias de antiguos regímenes cristianos que estarían eximidos de los supuestos males del capitalismo y las democracias actuales. Ambos grupos siguen siendo incapaces de ver una modernidad católica, que aunque no se haya dado históricamente, fue el ideal regulativo de los liberales católicos del s. XIX –Acton, Rosmini, Montalembert, Ozanam, Lacordaire, Dupanloup– donde la libertad de la persona frente a las monarquías ilimitadas, absolutas, siguió siendo el ideal que impulsa a diversos católicos actuales a luchar contra las democracias absolutas, el fascismo, el comunismo y todo tipo de sistemas totalitarios y autoritarios que hoy siguen cruelmente azotando y pisoteando a los seres humanos y a su consiguiente dignidad. Es la lucha intelectual permanente por un Occidente cristiano, un ideal tan radicalmente olvidado por católicos autoritarios como por fanáticos anticristianos secularistas.

El libro *no* afirma que los aspectos más contingentes de la libertad en Occidente – ciertas *instituciones* liberales típicas, como la división de poderes o el Constitucionalismo– o ciertas concreciones jurídicas de las libertades individuales –como el *Common Law*– sean un resultado *necesario* del Judeo-cristianismo, aunque sí afirma que *no* son incompatibles con él y que incluso pueden encontrar en cierto momento un “acompañamiento”⁵ prudente

³ Permítasenos *no* entrar ahora en densas aclaraciones sobre epistemología y filosofía de la historia.

⁴ Gadamer, H. G., *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 2000.

⁵ Ya aclararemos este término.

del Magisterio Pontificio. Pero sí afirma que el ideal de las libertades de la persona, *in abstracto*, y la idea de limitación al poder (*limited goverment*), *sí es un ideal regulativo que ha emanado del Judeo-cristianismo y hubiera sido inconcebible sin él.*

Por más lejano que esto suene, en las actuales circunstancias históricas, este ideal, que presupone la armonía entre la razón y la fe, es la única salida que Occidente tiene para re-encontrar su camino y evitar su destrucción. La Iglesia como tal –a pesar de fuertes apariencias en contra, en la actualidad– no puede desaparecer porque las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella. Pero las civilizaciones sí pueden hacerlo. Si en la eterna providencia de Dios está dispuesto un período de re-construcción, sólo en estas ideas podremos tener nuevamente una Civilización Occidental y por ende... Cristiana.

Gabriel J. Zanotti

Buenos Aires, Junio de 2017

CAPÍTULO 1:

LO MÍTICO, ISRAEL Y EL JUDEO-CRISTIANISMO

1. Lo mítico

1.1. Lo mítico como sentido

En nuestra época, por el impacto de la Ilustración, la palabra “mito” tiene connotaciones despectivas. Es habitual decir “el mito de...” para referirse a un absurdo o a una falsedad, análoga, precisamente, a creencias sin sentido, a explicaciones de la naturaleza o de lo humano que ya fueron superadas desde el inicio de la filosofía griega, aunque los iluministas colocaran a la Edad Media como un terrible retroceso.

Sin embargo, varios autores contemporáneos han rescatado la racionalidad del mito. No necesariamente su verdad, pero sí su racionalidad, en un sentido que supera, precisamente, el estrecho sentido que le damos hoy a esa palabra.

Gadamer señala⁶, precisamente, que el mito fue una de las primeras (sino la primera) formas en las cuales la inteligencia da sentido al mundo y lo constituye. La inteligencia no es un receptáculo donde, informativamente, y pasivamente, se acumulan datos. La inteligencia humana es precisamente dar sentido. Conocer es entender, y entender es interpretar, esto es, comprender al mundo social, intersubjetivo, a partir del horizonte de creencias que lo constituye, creencias que pueden llegar a ser falsas pero que sin embargo son necesarias para no caminar en las sombras. El conocimiento humano es muy limitado, tan limitado que, precisamente, la creatividad de la inteligencia es lo que da luz al valle de sombras de nuestra ignorancia. Esa luz, esa creatividad, es precisamente lo que cargó de sentido a las culturas babilónicas, sumerias, egipcias, romanas, griegas, asiáticas y precolombinas. Esas mitologías, riquísimas en contenido simbólico, superaban con esos símbolos la dicotomía positivista posterior entre lo fáctico y lo ficticio.

Feyerabend también fue, obviamente, al rescate de lo mítico, luego de que el positivismo intentara su asesinato⁷. Feyerabend atribuye a Jenófanes el inicio de un racionalismo griego que, derivando en Parménides, da valor a un tipo de pensamiento abstracto que desprecia lo concreto y lo simbólico que se encontraba en los relatos

⁶ En *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.

⁷ En *La conquista de la abundancia*, Paidós, Barcelona, 2001, y *Filosofía Natural*, Barcelona, Debate, 2009.

mitológicos griegos. Más allá de la precisión histórica de esta secuencia, lo importante es que Feyerabend tiene razón en criticar la *contraposición* entre lo abstracto y lo concreto, tan típica de las metafísicas griegas más avanzadas, que luego fomentaron de algún modo el desprecio por lo simbólico, por el detalle de lo concreto, que luego nos impide captar *el modo de pensar* de las civilizaciones míticas. El subtítulo de su gran libro póstumo⁸, “la abstracción frente al ser” recoge esa preocupación, no extraña a alguien que había sabido denunciar la exageración de una física modélica abstracta-matemática que era capaz de negar la realidad vital del tiempo y el movimiento⁹. Una falsa contraposición entre lo uno y lo múltiple, entre lo abstracto y lo concreto, entre lo intelectual y lo sensible, entre la vía de los dioses y la vía de los mortales, comienza a filtrarse en la filosofía griega como una contraposición con el pensamiento simbólico que subsiste hasta nuestros días en el enfrentamiento entre positivismo y hermenéutica.

Sorprenderá que a Gadamer y Feyerabend añadamos a Popper. Es que Popper, aunque no haya conocido al primero y se haya peleado con el segundo, no coincidió con la imagen habitual de la historia de la filosofía griega, esto es, el paso de lo mítico-antropomórfico del Orfismo a las “razones naturales” de los primeros filósofos griegos. Para Popper, no era el contenido del pensamiento mítico el problema, sino la actitud¹⁰. El

⁸ *La conquista de la abundancia*, *op. cit.*

⁹ “...Para nosotros, físicos convencidos, la distinción entre el pasado, presente y futuro no tiene otro sentido que el de una ilusión, si bien tenaz”. Einstein, A., *Correspondence avec Michele Besso*, P. Speziali (comp.), París, Hermann, 1979, p. 312 y p. 292, citado por Feyerabend en *op. cit.*, p. 202.

¹⁰ En nuestro libro *Hacia una hermenéutica realista* (Austral, Buenos Aires, 2005) ofrecíamos una larga serie de citas de Karl Popper (*The Myth of the Framework*; Routledge, London & New York, 1994; *In Search of a Better World*, Routledge, 1994; *All Life is Problem Solving*, Routledge, 1999; *The World of Parmenides*; Routledge, 1998) al respecto: “...The critical tradition was founded by the adoption of the method of criticizing a received story or explanation and then proceeding to a new, improved, imaginative story which in turn is submitted to criticism. This method, I suggest, is the method of science” (*The Myth Of the Framework*, *op. cit.*, p. 42). “...In this way we arrive at a fundamental new possibility: *our trials, our tentative hypotheses, may be critically eliminated by rational discussion, without eliminating ourselves*” (*op. cit.*, p. 69, *itálicas en el original*). “...science is essentially the method of critical discussion” (*op. cit.*, p. 92). “As to the *rationality of science*, this is simply the rationality of critical discussion” (*op. cit.*, p. 160, *itálicas en el original*). “...Science is a critical activity. We examine our hypotheses critically. We criticize them so that we can find our errors, in the hope of eliminating the errors and thus getting closer to the truth” (*In Search of a Better World*, *op. cit.*, p. 39). “The proper answer to my question ‘How can we hope to detect and eliminate error?’ seems to me be ‘By criticizing the theories and conjectures of others and –if we train ourselves to do so– by criticizing our own theories and speculative attempts to solve problems’ (Incidentally, such criticism of our own theories is highly desirable, but not indispensable; for if we don’t criticize them ourselves, there will be others who will do it for us)” (*op. cit.*, p. 47). “Perhaps the rational attitude can best be expressed by saying: You may be right, and I may be wrong; and even if our critical discussion does not enable us to decide definitely who is right, we may still hope to see matters more clearly after the discussion” (*op. cit.*, p. 205). “There are still some scientists and of course many amateurs who believe that the natural sciences just collect

eje central de lo que dio origen a la filosofía fue el paso a la actitud racional, esto es, a la libre crítica de los contenidos, no tanto el cambio de un contenido mítico a uno racional. Lo racional tiene que ver con la libre crítica, de modo que es el libre debate sobre los contenidos míticos lo que *sedimentó* en las explicaciones de los primeros filósofos griegos, y así en adelante. Desde luego, esa libre crítica no fue decidida por un grupo de iluminados ni fue causada por un encuadre institucional liberal, sino que fue casual, una casualidad, consiguientemente, tan importante como la que haya producido las primeras mutaciones que dieron origen al Homo Sapiens.

1.2. La esencia de lo mítico

¿Qué es lo que caracteriza, por ende, a lo mítico?

Actualmente los occidentales distinguimos, y hasta disociamos –que no es lo mismo– tres elementos culturales que en el pensamiento mítico están esencial e indiscerniblemente unidos, sin posibilidad de distinción. Y esa fusión entre esos tres elementos es la esencia del pensamiento mítico.

Esos tres elementos son: lo religioso, lo político y lo científico.

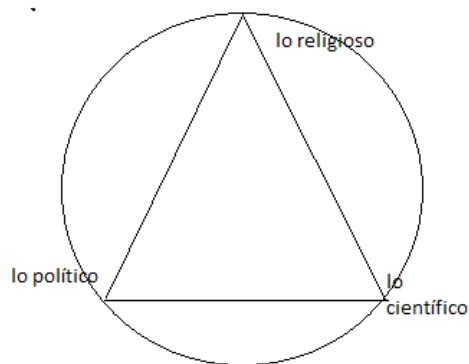
Las grandes mitologías difieren en sus respectivas deidades, pero si buscamos un elemento común a las mitologías precolombinas, o la egipcia, la griega, o la sintoísta originaria¹¹ encontraremos este elemento en común: el gobierno humano se identificaba con lo divino, era una deidad más. El típico rey-dios. Y lo que hoy, habitualmente, llamamos elementos “científicos” de esas culturas –su astronomía y su matemática–

facts –perhaps in order to make use of them in industry. I see science differently. Its beginnings are to be found in poetical and religious myths, in human fantasy that tries to give an explanation of ourselves and of our world. Science develops from myth, under the challenge of rational criticism” (op.cir., p. 226). “Of these new values that we have invented, two seem to me the most important for the evolution of knowledge: a self-critical attitude” (*All Life is Problem Solving*, op. cit., p. 73). “The step that the amoeba cannot take, and Einstein can, is to achieve a critical, a self-critical attitude, a critical approach” (idem). “Philosophical speculation is assumed to have started with the Ionians: with Thales of Miletus, and his disciple and kinsman Anaximander. And indeed, something very new was added by these two. They added the critical approach of the critical tradition: the tradition of looking at an explanatory myth, such as the model of the universe due to Homer and Hesiod, with *critical* eyes. What early Greek philosophy or early Greek science adds to myth making is, I suggest, a new attitude: the *critical attitude*, the attitude of changing an explanatory myth in the light of criticism. It is this critical examination of explanatory stories, or explanatory theories, undertaken in the hope of getting nearer to the truth that I regard as characteristic of what may be somewhat loosely described as *rationality*” (*The World of Parmenides*, op. cit., p. 109; *itálicas en el original*).”

¹¹ Ver al respecto el *Kojiki, crónica de los hechos antiguos de Japón*; traducción, introducción y notas técnicas de Carlos Rubio y Rumi Tani Moratalla, Trotta, Madrid, 2015.

estaban al servicio del rey-dios, por parte no de lo que hoy es un científico, sino de sacerdotes que a la vez oficiaban de oráculo. El oráculo era el anuncio de un destino¹², inevitable, ante el cual el libre albedrío tampoco aparecía, consiguientemente.

Esto se podría simbolizar de este modo (*figura 1*):



A pesar de que nosotros hoy, retrospectivamente, los distinguimos (como las tres puntas del triángulo) el círculo representa que en el pensamiento mítico son sólo una cosa. Si un aspecto se ponía en duda, se caía todo. Por eso el pensamiento mítico pudo consolidar civilizaciones muy duraderas en el tiempo, pero a la vez monolíticas e inmodificables, cuya historia era sólo la línea de sucesión de sus reyes, sus conquistas y sus guerras. Nada más. No había cambio cultural posible. Cuando caían, caían de golpe. Por eso la crítica, el conflicto, de un aspecto a otro, no sólo era inadmisible, prohibido, sino que en general no se les ocurría. Existía la “traición”, sí, pero la traición al todo. Una de las tres partes no podía criticar a la otra sin que el sistema entero fuera puesto en duda y perdiera su cohesión.

1.3. La des-mitificación en Israel

Por eso la cultura israelita, la Revelación de Dios al Pueblo Elegido, constituye, para Ratzinger¹³, un acontecimiento cultural único. Los sistemas religiosos míticos eran panteístas (todo es dios), politeístas (hay varios dioses) y animistas (los seres vivos son

¹² Véase al respecto Marías, J.: *Biografía de la filosofía*, Emecé, Buenos Aires, 1954, I, punto, nº 1.

¹³ Ratzinger, J.: *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2001.

todos partes, “en red” de la misma deidad). El pueblo judío, en cambio, de la mano de la revelación veterotestamentaria, constituye en su tiempo una novedad única en medio de las demás culturas. Se introduce en su revelación la idea de un *Dios creador único, causa permanente del mundo pero distinto al mundo*. Esto era absolutamente “revolucionario”. Constituyó, en comparación con las demás culturas, una especie de iluminismo racionalista en el seno del pensamiento mítico. Se corta de cuajo con el politeísmo (hay un solo Dios), con el panteísmo (el Dios único es un Dios creador) y con el animismo (las cosas vivas no son Dios). Es plausible pensar que la idea de creación supera lo que cualquier ser humano puede por sí mismo pensar. ¿Cómo algo va a emerger “de la nada”? Si no es una extensión de lo divino, ¿qué otra cosa puede ser el mundo, de dónde puede haber salido¹⁴? Porque eso es creación en el Judaísmo: Dios no se saca una parte de sí y la pone en el mundo, no se extiende, no se contrae, no pasa de una etapa a otra: Dios causa “de la nada”, no de sí mismo, al mundo. Y por eso, a su vez, el mundo es esencialmente distinto de Dios pero, a su vez, sin el acto de causar de Dios, volvería a caer en la nada. Es una manera de ver las cosas muy densa y muy inconcebible para la inteligencia humana.

1.4. La consiguiente distinción entre lo religioso, lo político y lo científico

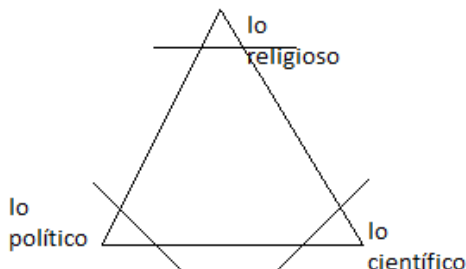
Pero entonces, si hay creación, el ser humano no es Dios, y por ende *el orden político no se identifica con Dios*. Jueces, reyes, son sólo seres humanos, que pueden equivocarse, pecar, ser infieles a Dios. Su poder no es absoluto, no son los autores de la ley, y serán juzgados por Dios. Inadmisible para lo que en ese momento era un rey.

Y, a su vez, esto deja abierto “en potencia” el plano científico: el mundo no es Dios, y su estructura, su naturaleza, no es revelada por Dios. Lo que es revelado es lo necesario para la salvación, para la redención del pecado, pero no la estructura física del universo. Y por lo tanto, como sostiene Jaki¹⁵, *eso deja plantada la semilla de la libre exploración del mundo sin que ello fuera una impiedad para su creador*. Había quedado plantado el origen de la distinción entre la simbología religiosa de los relatos de la creación y una cosmología humana, falible, y por ende científica. Sí, tardó mucho tiempo en madurar, pero la semilla fue plantada por el creacionismo. Lo veremos con detalle más adelante.

¹⁴ La idea de un mundo físico *eterno*, con un dios *inmanente* al mundo como primer motor, sería luego una idea aristotélica muy alejada de las cosmogonías de entonces.

¹⁵ Jaki, S.: *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago – IL, University of Chicago Press, 1978.

Por lo tanto el círculo desaparece, los tres elementos pueden distinguirse, porque lo político (en acto) y lo científico (en potencia) ya *no se identifican con Dios*, aunque se relacionen entre sí *al estar causados por Dios* (figura 2):



2. El Judeo-cristianismo

2.1. El Judeo-cristianismo, exotérico

Pero estas ideas, ¿por qué no se expandieron? ¿Por qué no fueron explicadas a otros pueblos? ¿Por qué quedan “dentro” del horizonte del judaísmo?

Porque el judaísmo, sin el cristianismo, era sanamente *eso-térico*. O sea, eran (son aún) el pueblo elegido, estaban esperando al Mesías (aunque entre ellos había diversas interpretaciones sobre qué significaba el Mesías), y no habían recibido de Dios ninguna directiva de predicación ad-extra. Tenían que guardar la Ley y la Fe en el Dios de los profetas. Nada más... Ni nada menos.

Pero Cristo, el último profeta y a la vez Dios, consuma la Ley, la Revelación y el Sacrificio, luego de todo lo cual da un muy especial mandato: *id y predicad a todos los pueblos* en el nombre.... Allí, el ahora Judeo-cristianismo se hace *exo-térico*, sale afuera, va hacia los demás, es esencialmente misionero, itinerante, predicador.

2.2. La suposición de la razón en el acto de predicación

Ello implica algo muy especial. Si tengo que hablar con el otro, debo suponer, en el otro, algo en común, una mínima condición en común para, precisamente, la *común-icación*. Y eso presupuesto, que ahora sería en duda por algún post-moderno, es su condición humana y por ende su capacidad de entender, comprender, interpretar, todo lo cual es la inteligencia humana que es “logos”: palabra. Yo no hablo con una pared porque, precisamente, no me va a entender. Pero en el carácter esencialmente exotérico del Judeo-

cristianismo se presupone la razón en el otro. La razón como aquello que permite hablar con una esperanza de entendimiento.

2.3. La razón que ya estaba presente en el Dios dialógico

Esa razón ya estaba presente en los pobres de Yahavé. Cuando el ángel Gabriel le dice a la Virgen que va a tener un hijo, la Virgen pregunta cómo puede ser eso. No, no le estaba tomando examen a Gabriel. Tampoco era kantiana y por ende preocupada por las condiciones de posibilidad del mensaje. Sencillamente era humana, portadora de una inteligencia que busca el sentido. Fe, ya tenía, formaba parte de los pobres de Yahavé que esperaban al Mesías. A la vez era humana y por ende preocupada de qué le va a decir a José. Eso es razón. La respuesta del ángel no fue que se callara, que no preguntara, tampoco fue una respuesta científica, filosófica o matemática, ni tampoco fue un absurdo tal como “porque los pajaritos son azules”. Fue una respuesta religiosa plena de sentido: “... El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra”. No era una respuesta que anulara el misterio de la creación, de la encarnación o de la libertad y la Gracia, pero sí una respuesta racional en el sentido de que tenía sentido. La razón está presente en todo el diálogo del Dios de Israel con su pueblo precisamente porque era diálogo, que presupone el logos del otro.

Por ende, los cristianos salen a predicar confiando en la razón humana, porque salen a dialogar, no a conquistar.

2.4. La razón ya presente en la des-mitificación

Pero, además, eran portadores de ese iluminismo judío tan bien explicado por Ratzinger. No sólo advierten que diálogo, predicación y razón van de la mano, sino que creían en algo profundamente racional, superador de lo racional que ya había en los mitos. Ellos creían en un solo Dios, creador del mundo, distinto al mundo. El sentido no estaba dado por un oráculo, sino por una causa. Traían también la noción de persona, no porque hubieran leído a Boecio, sino porque la revelación había implicado una relación personal de Dios con sus profetas y con los fieles a la palabra: su pueblo. Tenían ya la noción de libre albedrío, porque ese pueblo podía ser fiel o in-fiel a su Dios. Traían ya la noción de una persona corpórea, porque creían en la resurrección en la vida eterna, porque Cristo mismo

se encarna. Tenían ya la noción de un alma inmortal, porque el espíritu está pronto pero la carne es débil. Traían ya toda una concepción metafísica de Dios, del hombre, del mundo, embebida en la primera venida de Cristo.

2.5. La síntesis del Judeo-cristianismo con la filosofía griega

¿Qué iba a suceder con todo ello? ¿Iba a chocar con todas las demás culturas?

Sin necesidad de mayores polémicas, el choque con las mitologías panteístas era tan obvio que ni siquiera hubo una polémica explícita, excepto, leve detalle, el culto al Emperador, tema que retomaremos después. Pero con la cultura griega sucedió algo singular. Sabiamente, la Providencia divina dispone que la plenitud de la filosofía griega fuera un poco tiempo antes de la primera venida de Cristo. Una visión del mundo no cristiana, sí, pero más apta para un diálogo con el Judeo-cristianismo que todas las demás. Por eso el episodio de San Pablo en el Areópago tiene un significado, un símbolo, muy especial.

“... Atenienses –dice San Pablo–: resulta a todas luces evidente que ustedes son muy religiosos. Lo prueba el hecho de que, mientras deambulaba por la ciudad contemplando los monumentos sagrados, he encontrado un altar con esta inscripción: “Al dios desconocido”. Pues al que ustedes adoran sin conocerlo, a ese les vengo a anunciar. Es el Dios que ha creado el universo y todo lo que en él existe; siendo como es el Señor de cielos y tierra, no habita en templos contruidos por hombres”.

O sea, San Pablo advierte que la razón humana ha podido barruntar la noción de un dios único, no creador pero lo suficientemente cercano al que él viene a anunciar. Eso ya era un gran encuentro. Inmediatamente les habla de Dios “creado”. Los griegos estaban tal vez pensándolo cuando San Pablo agrega que ese Dios se “encarnó”. Ah no, eso ya no. Lo dejaron hablando solo. Pero ese encuentro y a la vez desencuentro es el nacimiento de la Patrística y de la escolástica: el diálogo entre la razón y la fe. Tomar lo mejor de la razón griega NO para “demostrar” los misterios de la Fe, pero sí para mostrar su NO absurdo, su sentido, de igual modo que el anuncio de la encarnación.

Ello fue una verdadera síntesis cultural, tal vez el mejor ejemplo de “fusión de horizontes” (Gadamer) en toda la historia de la humanidad. Una fusión que no fue sincretismo, sino la coherente síntesis de algo nuevo, un verdadero nacimiento a partir de

dos ADN's culturales. *No significó una helenización del Judeo-cristianismo, sino al contrario, la cristianización de la razón helénica*, elevándola y transformándola a un nivel de trascendencia que ella misma nunca hubiera podido alcanzar¹⁶.

Efectivamente, todo lo mejor de la filosofía griega es elevado y transformado en Cristianismo, pero no por magia, no forzadamente, sino como la Gracia que supone la naturaleza y la eleva, como un espejo, como dice Santo Tomás, que de por sí es oscuro pero sin embargo refleja la luz cuando la recibe¹⁷.

2.6. La trans-formación de la filosofía griega

Veamos cada una de esas transformaciones:

a) La causalidad

La participación de Platón, la causa primera de Aristóteles, fueron elevadas a nivel de creación, donde Dios es causa no-finita de lo finito (mundo creado), sin confundirse con él pero, a la vez, sosteniéndolo en el ser (conservación en el ser) y en sus potencialidades operativas (concurso). A la vez, el mundo creado participa de Dios (participar es causar) pero sin confundirse con él, analógicamente: de igual manera que lo iluminado participa de la luz sin ser la luz. Dios, a su vez, “da el ser de la nada” por su libérrima voluntad.

b) La sustancia

Para Aristóteles los “seres en sí” eran fundamentalmente los seres vivos, que a su vez eran portadores de características (accidentes), como la cantidad, la acción, la pasión, la cualidad, etc., que no podían existir por sí mismas sino en el sujeto que las porta. Pues bien, en el Judeo-cristianismo, sustancia es el ser creado, que es en sí pero no in-causado, como Dios. La sustancia se dice esencialmente del ser creado y participadamente del accidente creado. Dios no es sustancia pero sí subsistente.

c) La materia

¹⁶ Véase al respecto el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona, del 12-9-2006, (https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html) que será analizado luego detenidamente en el capítulo sexto de esta obra.

¹⁷ Santo Tomás de Aquino: *Suma Contra Gentiles*, libro II, cap. 53.

Mientras que para Platón y el neoplatonismo (Plotino) la materia es mala, para el Judeo-cristianismo todo lo material es bueno al estar creado por Dios y participar de su bondad. El cuerpo no es el encierro del alma sino que resucitará en la parusía final. El des-orden entre los apetitos sensibles y la voluntad no viene dado por lo material y-o lo corpóreo sino por el pecado original que es, además, de origen espiritual: la soberbia.

d) El libre albedrío

Esbozado en Aristóteles, y negado en el estoicismo, el libre albedrío es elevado al diálogo misterioso entre la voluntad y la Gracia de Dios, y supuesto en toda la historia de la salvación como acompañante permanente de la dimensión dialogal de la relación entre Dios y el ser humano. Convive en el misterio del libre albedrío y la Providencia.

e) Las ideas

Las famosas ideas platónicas son elevadas a la mente de Dios, como la causa ejemplar desde la cual Dios crea, identificándose con la misma Inteligencia Divina y por ende con el mismo Dios, y siendo el grado de ser de las sustancias creadas, finitas. Ello se relaciona luego con la idea de ley natural como la participación de la creatura racional en la ley eterna de Dios.

f) El mal

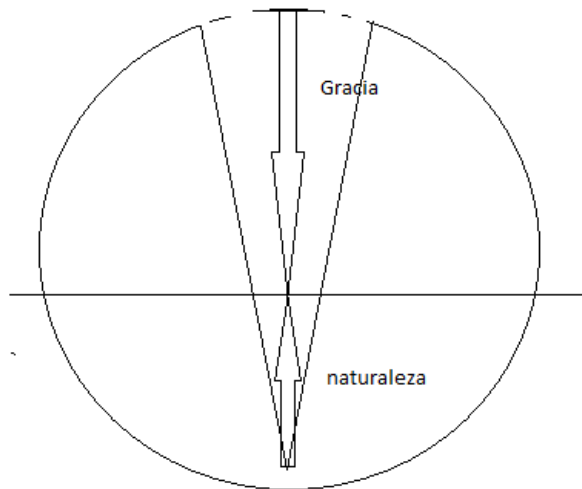
El mal, concebido por la mitología griega como una caída en lo corpóreo, es concebido en el Judeo-cristianismo como el pecado original, como la soberbia ante Dios, que implica un des-orden del orden que el ser humano tiene ante Dios. El mal no es por ende algo que es sino un no-ser, la falta de algo que debería estar por naturaleza y no está, que índice por ello, como *de-fecto*, en el comportamiento de la sustancia. El mal, junto con el libre albedrío, lo contingente y lo casual, convive con la Providencia Divina como una permisión, vía tolerancia, del mal, cuyo máximo caso es la muerte de Cristo en la Cruz, que a su vez es lo que da sentido a todo sufrimiento, como una participación en la Cruz de Cristo.

Todo esto es largamente elaborado por la patrística y luego por los diversos períodos de la escolástica llegando a su madurez en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, modelo de diálogo entre razón y fe¹⁸.

3. La universalidad del Judeo-cristianismo

Pero esta síntesis cultural es capaz de expandirse a todas las culturas. No es una racionalidad que impida la predicación, sino al contrario, abre el diálogo con todas las culturas y es capaz de penetrarlas sin quitar su particularidad. ¿Por qué?

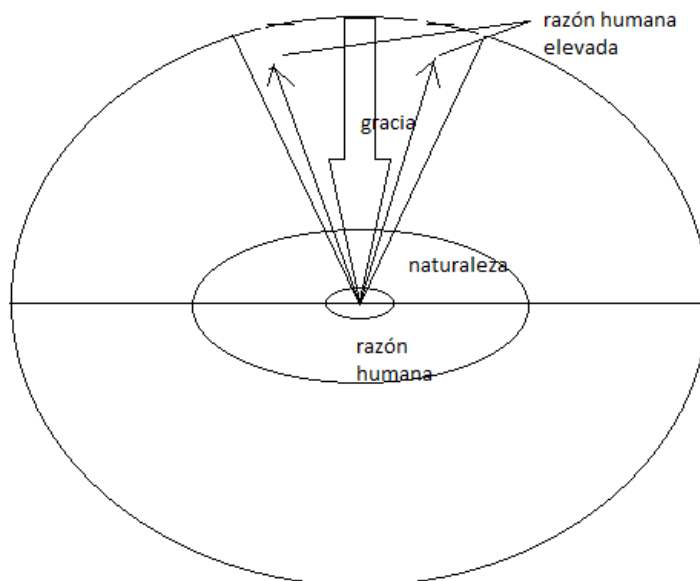
Porque entre el Judeo-cristianismo tiene con la razón humana –de la cual, como se ha visto, hemos dado una caracterización no in abstracto, sino in concreto, en la dinámica de la Revelación- la misma relación que la Gracia con la naturaleza. La famosa frase de Santo Tomás sobre que la Gracia supone la naturaleza y la eleva, ha sido malinterpretada, a veces, de modo semipelagiano, como si la naturaleza tuviera que ponerse por sí misma bien para recibir a la Gracia. No es así: al recibir la Gracia, la naturaleza es curada de raíz, hasta lo más profundo, como cauterizada, y luego elevada a su máxima potencialidad precisamente por estar elevada por la Gracia. Podríamos representar la posición semipelagiana de este modo (*figura 3*):



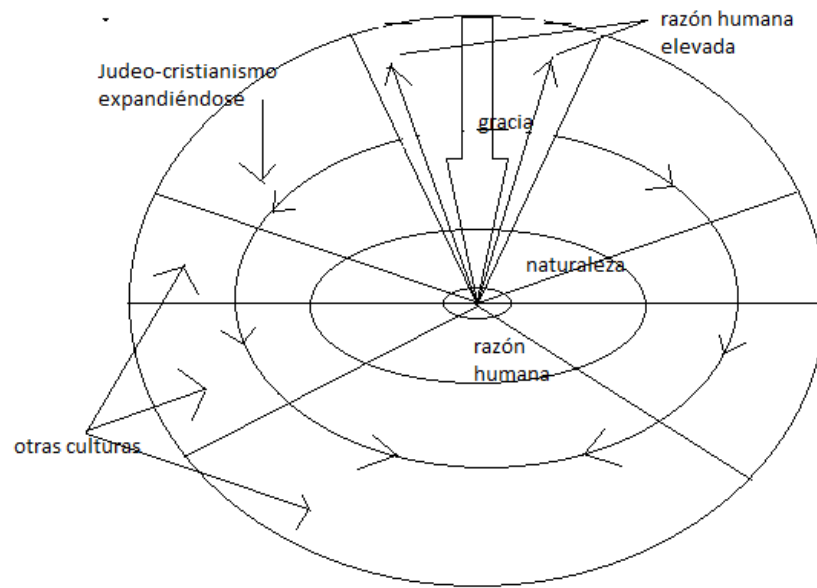
O sea, en esta imagen vemos que la Gracia descende sobre una naturaleza que por sí misma se hizo apta para recibirla. Nunca puede ser así, porque lo finito nunca es por sí

¹⁸ Véase al respecto la encíclica de San Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 1998 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html).

mismo apto para recibir lo in-finito. Lo que sucede (ver figura 4) es que la Gracia (la flecha) penetra hasta el fondo, hasta lo más íntimo, y entonces es cuando la naturaleza se eleva hasta lo más alto (figura 4):



Pero entonces, esa razón elevada por la Gracia, que es la síntesis Judeo-cristiana entre razón y fe, no es algo que las demás culturas no puedan recibir, porque las demás culturas son humanas también, y por ende receptoras potenciales (potencias como potencia obediencial) de esa misma síntesis, que se enriquecerá con todo lo singularmente bueno que puedan tener, y con todas las semillas del Verbo que singularmente hayan florecido en ellas. Eso lo simbolizamos con la expansión del círculo (figura 5) que como vemos puede abarcar todas las culturas unificándolas en el centro (la razón), un centro que nunca se encuentra des-culturalizado, pero sí unificado desde el centro originario al cual la síntesis Judeo-cristiana puede siempre, dialógicamente (nunca por la fuerza) llegar. O sea que si en la Providencia de Dios la humanidad tiene más tiempo, nos queda un largo camino. Europa se ha casi des-cristianizado pero puede aún volver a las fuentes. Pero queda aún el diálogo con las culturas islámicas, con el hinduismo, con la budismo, con el shintoísmo, y con lo que quede de las culturas precolombinas, que sólo hicieron una unión sincrética, no una síntesis, con el Cristianismo (figura 5):



CAPÍTULO 2:

LA RAZÓN Y LA FE, LA AUTONOMÍA DE LO TEMPORAL Y LA LEY NATURAL

1. El poder limitado, la ley natural, la ciencia

Como vimos, el Judeo-cristianismo da origen a la distinción y armonía entre lo religioso, lo político y lo científico. Pero esto necesita mayores aclaraciones. De la distinción entre lo religioso y lo político se desprenden dos distinciones que van avanzando evolutivamente: a) la distinción entre la autoridad eclesial y la *auctoritas* civil, b) la evolución de la idea y praxis de la ley natural. De la distinción entre lo religioso y lo científico va evolucionando la distinción entre la teología, la metafísica y las ciencias hoy llamadas naturales, positivas o experimentales. Iremos viendo cómo se dan estas distinciones y su evolución.

En los famosos tres primeros siglos de la Iglesia, esta no tuvo necesidad de un poder político autónomo del Imperio Romano. Adoptaron ante la autoridad humana un criterio “a priori” de legitimidad, siguiendo a las Escrituras: “...No tendrías poder alguno si no te hubiera venido desde lo alto”. Por lo tanto ellos querían ser buenos súbditos del Imperio, no aspiraban a ninguna revolución temporal con el emperador. Sólo reclamaban lo que actualmente llamaríamos su libertad religiosa: su derecho a profesar libremente su fe y, por lo tanto –aquí está “el detalle” – su derecho a no dar culto al emperador, dado que este último no era Dios. Ah, pero ese fue el punto de inflexión, eso fue lo que derrotó al imperio romano en tanto pagano. Teniendo conciencia de ello o no, los primeros cristianos contradijeron con ello al *núcleo central político* del Imperio, que mantenía el panteísmo político de toda civilización mítica: la unión esencial entre la deidad y el emperador. Eso era parte esencial de su vida *civil*. Y de su “*pietas*”, su religiosidad pública, que consistía en el culto familiar a los dioses, por eso los cristianos –igual que Sócrates– fueron acusados de *impietad*.

Por lo tanto el Cristianismo, aunque no lo haya querido, verdaderamente fue “subversivo” en el Imperio, verdaderamente lo apuñaló en el corazón, lo asesinó. Ya sabemos qué pasó luego con Constantino. En principio fue bueno para los cristianos, pero con ello comienza un problema que aún no ha terminado, al menos en pensamiento e

intención: el clericalismo, que no es lo mismo que el integrismo. El integrismo es la pretensión de que de las Escrituras se desprenda *directamente* un sistema político concreto. Los cristianos –no hablo de los primeros– no estuvieron nunca exentos de ese error. El clericalismo *no* implicó, en cambio, que los cristianos pretendieran que las instituciones romanas se desprendieran de las Sagradas Escrituras, *pero sí* que las adoptaran de tal forma que sus autoridades religiosas fueran *criterio último de legitimidad* del poder del Emperador. Esta ya no era Dios, pero su poder venía legitimado por el Pontífice que *en ese sentido* –aunque no ocupaba su lugar, su esfera y sus funciones– estaba “políticamente” por encima de él. Se podría decir que los cristianos adoptan en ese momento instituciones romanas que habría que ver hasta qué punto eran parte o compatibles de su auténtica tradición¹⁹. Este problema –el clericalismo– se extiende a lo largo de todo el renacimiento carolingio, el Sacro Imperio, las monarquías ya católicas, ya protestantes, pero absolutas, a partir de los siglos XV y XVI en adelante pero sobre todo en los Estados Pontificios, donde directamente el Papa es a la vez rey temporal de una sociedad civil. Todo esto, aunque no anula la distinción entre el poder político y lo religioso, la dificulta y lo oscurece.

Sin embargo, a pesar de esta dificultad, la sola distinción entre Dios y el emperador (aunque cristiano), el rey o lo que fuere, produce una interesante novedad: el poder político temporal, civil, es limitado. ¿Por qué? Por algo muy sencillo: el “príncipe” temporal debe respetar la ley de Dios. No puede pasar por encima de los 10 mandamientos. Les debía obediencia. Y, aunque de hecho no lo hiciera, aunque de hecho degenerara en tiranía, sin embargo debía dar cuenta de sus actos a Dios.

En el Sacro Imperio, de hecho, hubo una interesante división de poderes. El Emperador estaba por encima del poder de los señores feudales, y el Romano Pontífice, si bien no se ocupaba de las cosas del Emperador, lo legitimaba políticamente, lo coronaba. Los señores estaban limitados por el poder del emperador y este último, por el poder del pontífice.

¹⁹ Véase Velarde Rosso, J.: *Límites de la democracia pluralista. Aproximación al pensamiento político de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, Instituto Acton, Buenos Aires, 2013, p. 35.

2. La ley natural

Pero, de vuelta se me podría decir: la limitación del poder humano era sólo religiosa, en el sentido que el rey, aunque no lo hiciera de facto, se veía obligado a cumplir con los 10 mandamientos. En ese sentido sí habría un integrismo jurídico: de las Sagradas Escrituras derivaba directamente la ley.

No, tampoco, porque la síntesis judeo-cristiana con el pensamiento griego produce la idea de una ley natural al mundo y los seres humanos, que derivó del “eidos” platónico-aristotélico transformado por la idea de creación: la creación implica el ser limitado, y esa limitación es un grado de ser inmanente a la creatura cuyo desarrollo constituye su ley natural. Dios no crea títeres, que maneja directamente sin potencialidades propias, sino seres con una naturaleza y potencias operativas propias, que son causas próximas, mediatas, de su acción, mientras Dios, como creador, es quien sostiene en el ser y en su acción a esas operaciones propias.

Para el ser humano, esto implica un orden natural, que, al depender, para su cumplimiento, del libre albedrío, pasa a ser su orden moral. Es un orden moral inmanente a su naturaleza, aunque su causa trascendente sea Dios como el autor de la naturaleza humana.

Los 10 mandamientos, especialmente del 4to en adelante, tuvieron una función subsidiaria a la razón humana. Ellos son la ley positiva divina, porque positivo es todo acto expreso de promulgación. Fue esencial que contuvieran a su vez parte de la ley natural – como como tal no es promulgada por alguien sino que está en la propia naturaleza– porque de lo contrario –como en Dios, la persona, su dignidad, etc.— muy pocos hombres habrían llegado a ella, tardíamente y con mezcla de error²⁰. Por eso los 10 mandamientos civilizaron a unos seres humanos que, heridos por el pecado, concebían al derecho como la voluntad absoluta de un rey-dios. Aún así, hubo logros jurídico-positivos en la Antigua Roma y en la Antigua Atenas que los primeros Padres de la Iglesia y luego la escolástica vieron con agrado, porque eran de algún modo compatibles con esa ley natural en armonía con la Fe.

²⁰ Santo Tomás de Aquino, *SCG*, libro I, cap. 8.

Benedicto XVI lo explica de este modo²¹: “... ¿Cómo se reconoce lo que es justo? En la historia, los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres”. O sea, está diciendo que casi siempre los ordenamientos jurídicos fueron directamente integristas. Asombrará el párrafo que sigue, donde afirma que, precisamente, NO en el Cristianismo: “....Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación. En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios”. Si, el Cristianismo se ha remitido a la naturaleza y la razón precisamente por su confianza en que, a pesar del pecado, este último no anuló el orden natural que es fruto de la creación de Dios, y por eso dice: “...una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios”.

“...Así, –continúa– los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a. C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano. De este contacto, nació la cultura jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la humanidad.”

Por lo demás, Hayek, que tiene una noción evolutiva de la idea de estado de derecho en Occidente, recoge dos ideas fundamentales de Grecia y Roma: la de *isonomía*, como una cierta igualdad ante la ley y la resistencia ante la arbitrariedad de los tiranos²². Desde la Roma clásica, cierta idea de “*leges legum*”, como antecedente del Estado de Derecho, fue elaborada por Tito Livio, Tácito y Cicerón. Ambas ideas eran plenamente compatibles con un poder humano que *no* era Dios y que *no* podía ir más allá de los límites de la ley natural.

²¹ Véase su discurso al Parlamento Alemán del 22 -7- 2011 (https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html), que será analizado detalladamente en el capítulo sexto de esta obra.

²² Véase Hayek, F. A.: *Los fundamentos de la Libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1975, cap. XI. Hayek cita a su vez a Lord Acton y su famosa *History of Freedom* (1877), editado en español como *Historia de la libertad en la Cristiandad*, en Estudios Públicos (1984), nº 14, Centro de Estudios Públicos.

3. La ciencia

Como dijimos, la *distinción* entre teología, filosofía y ciencia fue evolutiva, y tuvo que ver esencialmente con la distinción entre razón y fe. Por supuesto, no hablamos de la *separación* entre teología, filosofía y ciencia, que, como veremos después, es un fruto del divorcio de la razón y la fe.

Ante todo, la Patrística y la Escolástica, hasta Santo Tomás de Aquino inclusive, cuando se referían a “la filosofía” como saber distinto de la sabiduría Judeo-cristiana, se referían a la filosofía de los filósofos antiguos que ellos mismos habían asumido y transformado. Así sucede con el Platón y el neoplatonismo hasta San Agustín en un primer momento, y hasta el siglo XII en un segundo momento, con Juan Escoto Erígena, San Anselmo, Pedro Abelardo, etc. Ello convive con el estudio de la Lógica y la Física de Aristóteles, a las cuales luego se agregarán su Antropología y su Filosofía Primera con San Alberto y Santo Tomás de Aquino.

Lo que quiero decir con esto es: hasta el s. XIII no se concebía a la filosofía como una especie de disciplina autónoma de la sabiduría cristiana, ya teológica, ya vivencial, sino que los Padres de la Iglesia y los teólogos se refieren a la filosofía como a la filosofía de los antiguos que estaba absorbida en su propia síntesis. Pero hay que recordar, también, que para los griegos, la filosofía y la ciencia eran la misma cosa. La *doxa*, el saber meramente opinativo, *no* metódico, se distinguía de la *episteme*, el saber metódico y riguroso (la ciencia). Y la organización más sistemática de lo que hoy llamamos, retrospectivamente, filosofía, fue la organización de la ciencia: nos referimos a Aristóteles. El divide a la ciencia, esto es a la *episteme*, en teórica y práctica, y a las ciencias teóricas en física, matemática y filosofía primera (lo que luego se llamaría metafísica más o menos desde el s. IV hasta el XIII). Por lo tanto, cuando un Santo Tomás habla de filosofía, se refiere a la filosofía de Aristóteles, que era el saber “científico” mejor conservado hasta el momento.

¿Y qué sucedía con lo que hoy llamamos astronomía? Desde luego, era una parte de la Física, “pero” la parte de la Física que usaba matemática. La unión entre matemática y física fue también fruto del Judeo-cristianismo, pero ello comienza más o menos a partir del s. XV y lo veremos después.

Los antiguos habían desarrollado un sistema astronómico bastante parecido al de Newton, pero ellos fueron los atomistas (Leucipo, Demócrito, Filolao, Heráclides y sobre

todo Aristarco)²³. Pero perdieron importancia sobre todo por el triunfo intelectual, en su momento, de la idea aristotélica de cuerpo conformado por materia prima y forma sustancial, que se oponía a la noción de átomo de los atomistas. Esa Física de Aristóteles es la que toma vuelo en astrónomos como Euxodo, Apolonio, Hiparco y sobre todo Ptolomeo, ya en el s. II después de Cristo. Los cristianos no tienen ningún problema en adoptar el paradigma aristotélico-ptolemaico como parte de la Física de la época, cosa que, como sabemos, entra en crisis a partir de los siglos XVI y XVII, de manos del neopitagorismo y neoplatonismo cristianos, como veremos luego. Hay que sumar a esto la importancia de la Escuela de Oxford, en el s. XIII, con figuras como Grosseteste y Roger Bacon, franciscanos ambos, que adelantan parte de lo que hoy es el método hipotético-deductivo y adelantan parte de la escuela franciscana de Física, como veremos después.

¿Y qué ocurre con la tesis de Jaki, que nombramos, según la cual el Judeo-cristianismo deja abierta la posibilidad de investigación de un mundo físico cuya estructura no es revelada? Pues queda en potencia hasta el caso Galileo, como veremos después. Hasta entonces, se mantenía no como dogma, pero sí como piadosa costumbre, considerar literales a los casos bíblicos de descripción del mundo físico *mientras no se demostrarla lo contrario*²⁴. Por eso los más eruditos en historia de la astronomía consideraban a la teoría de Aristarco como una *hipótesis*, que *como tal* podía ser estudiada. En lenguaje tomista, la tesis de Jaki se mantiene en una especie de “potencia próxima al acto”, que se hace acto en la famosa *Carta de la Duquesa Cristina*, de Galileo, considerada hoy un modelo de correcta interpretación de las Sagradas Escrituras en los temas físicos²⁵.

4. La síntesis de Santo Tomás de Aquino

Para estos tres temas que estamos viendo –el poder civil distinguido de la Iglesia y limitado, la ley natural y la ciencia- la síntesis de Santo Tomás de Aquino, en la Edad de Oro de la Escolástica, en pleno Sacro Imperio Cristiano Medieval, tiene una importancia

²³ Véase al respecto Kuhn, T.: *La revolución copernicana*, Orbis, Madrid, 1985, y Koestler, A.: *Los sonámbulos*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.

²⁴ Véase Koestler, *op. cit.*

²⁵ Véase Artigas, M., & Shea, W.: *Galileo Observed. Science and the Politics of Belief*, Watson Publishing International, Sagamore Beach, 2006.

esencial: es antecedente directo y necesario de esas tres mismas características como luego pueden concebir en una Modernidad distinguida del Iluminismo –distinción clave que luego vamos a profundizar–²⁶.

Ante todo, hay que interpretar a Santo Tomás de Aquino como lo que es: un teólogo²⁷, que no separaba entre filosofía y teología (ya vimos que para él, la filosofía era la filosofía de Aristóteles), sino que todo lo concebía bajo la *sacra doctrina*, tema que, aunque está en la cuestión I de la Suma Teológica, para haberse olvidado²⁸.

Tampoco hay que separarlo de algo más accidental a su metafísica pero esencial a su circunstancia personal: él no es un revolucionario social, no sale en estos temas de la circunstancia histórica medieval de su tiempo, pero deja plantadas firmes semillas para la evolución de estos tres puntos en el mundo post-medieval.

4.1. La esfera de autonomía del príncipe secular

No puede hablarse en Santo Tomás de “estado”, porque no había estado-nación en el Sacro Imperio. Lo que sí había era un príncipe secular distinguido del poder del Pontífice.

No creo que pueda encontrarse en Santo Tomás un límite institucional, al estilo del Estado de Derecho Anglosajón, al poder político. Con respecto al *régimen político*, es muy conocido que primero parece inclinarse por una monarquía, y luego por un régimen mixto, compatible con algunas afirmaciones no del todo precisas sobre el papel de la representación popular²⁹. Famosa es también su afirmación, tan ensalzada por Lord Acton, de que el tirano es el que subvierte el orden, y no la rebelión³⁰. Todo ello seguramente fue inspirador de una evolución posterior pero es claro que no encontraremos en Santo Tomás algo que se adelante a la circunstancia histórica de su tiempo. Lo que sí puede encontrarse es un fundamento metafísico *de la naturaleza* del poder político que sí es totalmente

²⁶ Ver al respecto Leocata, F.: *Del Iluminismo a nuestros días* (1979), Biblioteca Testimonial del Bicentenario, Buenos Aires, 2012.

²⁷ Ver Gilson, E.: *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1962. Agradecemos esta referencia a Jaime Nubiola.

²⁸ Sicouly, P.: “Sacra doctrina” en Santo Tomás de Aquino, una opción con implicancias para la comprensión de la Teología”, en *Studium* (2005), Tomo VIII, Fasc. XVI.

²⁹ *Suma Teológica*, I-II, Q. 105, a. 1.

³⁰ *Op. cit.*, II-II q. 42, a. 2.

compatible con la evolución histórica posterior del Estado de Derecho, y que inspiró seguramente a varios autores de la Segunda Escolástica.

¿Por qué?

En primer lugar, el poder del príncipe está limitado por la ley natural (que analizaremos luego). Esto no es poco. La ley natural que Santo Tomás defiende será el origen gnoseológico de los derechos naturales de la persona, que en el Estado de Derecho Anglosajón fueron la base, nada más ni nada menos, del control de constitucionalidad en la democracia constitucional norteamericana.

Pero, además, de igual modo que con todo lo creado, el poder político –la “*auctoritas*” medieval– nunca es una mera “causa instrumental”. Dijimos “como todo lo creado”: en Santo Tomás, lo creado no es un títere de la voluntad de Dios, sino algo con una naturaleza específica (aunque no siempre la podamos conocer) porque la esencia es precisamente el co-principio limitante del ente finito, del cual emergen sus potencialidades en acto primero, que son sus potencias operativas específicas. La creación implica un orden, no un voluntarismo divino: la acción de Dios no va directamente a las operaciones, de manera arbitraria, como si el volar del ave dependiera sólo de la voluntad de Dios, sino que el volar del ave deriva de la naturaleza del ave, y por ende lo querido por Dios es el volar del ave pero mediando su naturaleza propia, creada y sostenida en el ser por Dios³¹. La aplicación de estas categorías metafísicas a lo social no es siempre fácil en Santo Tomás pero al menos algo queda claro: el poder político tiene una esfera propia de actividades que depende de una naturaleza específica (la *potestas* del príncipe) que *nunca* puede ser *confundida* con la potestad de la Iglesia. Por ende, así como el ave es causa eficiente principal de su acción de volar, y no meramente instrumental, el poder político es causa eficiente *principal* de su esfera propia de actividades. La importancia de esto, en el Sacro Imperio, es que el príncipe secular NO es en Santo Tomás de Aquino un mero instrumento del poder eclesial, sino que es causa eficiente principal de su esfera de acción. Por supuesto, esa esfera de acción estaba legitimada en su época por el Pontífice, y Santo Tomás no lo niega en absoluto, pero la legitimidad del régimen político se da en Santo Tomás por el cumplimiento del bien común *temporal* (siguiendo en esto a Aristóteles y su famosa distinción entre formas puras e impuras de gobierno). Esto será fundamental para la

³¹ *Op. cit.*, I, Q. 104 y 105.

Segunda Escolástica, cuando un Francisco de Vitoria pueda decir, con toda tranquilidad, que los reinos pre-colombinos eran legítimos en sí mismos si cumplían con el bien común, aunque NO estuvieran legitimados por el Pontífice³². Esa *revolucionaria* afirmación de Vitoria hubiera sido imposible sin las bases metafísicas de Tomás de Aquino.

4.2. La ley natural

El tratamiento que hace Tomás de Aquino de la ley natural es uno de sus legados políticos, no sólo jurídicos, más esenciales. Contrariamente a otras interpretaciones, yo sostendré que se encuentra aquí el fundamento de los derechos individuales, del derecho a la intimidad y de la libertad religiosa, *aunque como tales fueran históricamente inconcebibles* en el régimen del Sacro Imperio.

a) Ante todo, el tratamiento de la ley natural *es teológico*. Cuando se pregunta si se da en nosotros alguna ley natural (I-II, Q. 91, a. 2) responde que es la participación de la creatura racional en la ley eterna. La ley eterna es el mismo Dios en tanto ordenador del universo. Pero lejos de ser arbitrario, ese orden implica que, una vez creado el mundo, hay en el mundo, como dijimos, naturalezas de las cuales emergen sus características propias. Y una vez creado el ser humano, hay en él una naturaleza tal de la cual se desprenden sus tendencias propias (ya veremos qué significa en Santo Tomás “tendencia”). Para entender esto, hay que recurrir al famoso ejemplo de Santo Tomás en la *Contra Gentiles*, libro III, cap. 98. ¿Por qué un leño se quema? Si alguien contesta que *sólo* por la voluntad de Dios, contesta incorrectamente. Si alguien contesta que lo hace *sólo* por la naturaleza de la madera excluyendo a Dios, contesta incorrectamente. Si la respuesta es que se quema porque Dios ha creado la madera cuya naturaleza implica que con el fuego se quema, contesta correctamente. O sea, está la referencia a Dios creador y al mismo tiempo a la naturaleza de la creatura de la cual derivan NO arbitrariamente sus propiedades específicas. Aplicando esto al ser humano, también hay en nosotros una naturaleza específica (inteligencia, voluntad, corporeidad) creada por Dios, de la cual se desprenden NO arbitrariamente nuestras características propias, y eso es la ley natural, que es a la vez ley moral porque pasa por la decisión libre de ser fieles o no a nuestra naturaleza.

³² Fazio, M. F.: *Francisco de Vitoria, Cristianismo y modernidad*, Ediciones Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.

b) Cuando Santo Tomás se pregunta si la ley natural incluye un solo precepto o varios (Q. 94 a. 2) sostiene que por un lado hay un solo precepto, que es hacer el bien y evitar el mal, o sea hacer lo que corresponde a nuestra naturaleza y evitar lo contrario. Pero, por el otro lado, ese precepto se despliega analógicamente según nuestras tendencias. “Tendencia” alude al despliegue de nuestras potencias vitales, sensitivas y racionales, todas asentadas en la misma naturaleza. Por ende no está pensando el Aquinate en “tendencias al mal”, un tema que pasa por el pecado original pero NO por lo que es propio de nuestra naturaleza.

Por lo tanto, la ley natural implica el despliegue de todo aquello que corresponde a las tendencias vegetativas, sensitivas y racionales. Para todas ellas hay virtudes, esto es, hábitos operativos buenos que facilitan ese despliegue, en concurso con la Gracia de Dios. Por ende, Santo Tomás no habla en su tiempo de “derechos” naturales, sino de deberes que corresponden a nuestra naturaleza.

Esto es clave, porque es la semilla del despliegue posterior de la noción de derechos subjetivos que desarrollará la segunda escolástica. Los que están en contra de esta interpretación sostienen una contraposición tajante entre la noción de derechos subjetivos (del sujeto, o sea de la persona) y la noción de ley natural que hay en Santo Tomás. *No advierten que la semilla ontológica y conceptual estaba plantada. Uno de nuestros deberes principales es la justicia, que es dar a cada uno lo suyo. Y el “lo suyo” implica necesariamente tratar al ser humano conforme a su naturaleza. Eso, visto desde el otro al cual le debemos “lo suyo”, es su derecho.* O sea, dado que tenemos el deber de tratar al otro conforme a su naturaleza (conforme a su dignidad de persona, que es ser creado a imagen y semejanza de Dios), el otro tiene *el derecho a reclamar ese deber* por parte de nosotros. Y esa es la noción clave de derechos naturales que se desarrollará posteriormente a partir del s. XVI.

c) Esta ley natural es, además, evolutiva. Cuando Santo Tomás se pregunta si la ley natural es una para todos los seres humanos (a. 4) responde que es una desde el punto de vista de los principios más universales, pero se va diversificando cuando la razón práctica tiene que discernir, por medio de la prudencia, su aplicación a casos más particulares³³ (lo cual puede implicar el error, como dice después, pero si la conciencia es recta en la

³³ Esto no incluye a los preceptos morales negativos universales (como no asesinar al inocente, por ejemplo). Véase al respecto *Veritatis splendor*, de San Juan Pablo II.

aplicación, no hay error). Pero, además, cuando se pregunta si la ley natural puede cambiarse, hace su famosa distinción entre los preceptos primarios (los más universales) y secundarios (o sea, los menos cercanos a la evidencia de la naturaleza humana, los que requieren una premisa para su conocimiento que tiene menor grado de universalidad). Esas premisas adicionales pueden implicar la adición de cuestiones que son útiles a la naturaleza humana (*observemos qué interesante es allí la noción de utilidad*) o la sustracción de esas premisas según casos más particulares impidan aplicarlas. Todo lo cual implica, cuando pasa al caso de la ley humana, la siguiente conclusión: “...no todos los principios comunes de la ley natural pueden aplicarse de igual manera a todos los seres humanos, por la gran variedad de circunstancias. Y de allí provienen las diversas leyes positivas según los diversos pueblos” (Q. 95, a. 2 ad 3). Esto nos permite conjeturar que la noción de ley natural de Santo Tomás es en sí misma más compatible con el *common law* británico que con el sistema de codificación francés.

d) Pero, volviendo a la ley humana, el Aquinate afirma claramente (Q. 96 a. 2) que la ley humana no prohíbe todo lo que la ley natural sí. Esto es fundamental, porque establece un margen de tolerancia de la ley humana con respecto a una multitud de seres humanos “que no son perfectos en la virtud”. Santo Tomás no establece una norma que sea aplicable a todo lugar y tiempo (obviamente) pero sí da criterios generales tales como que a la ley humana le corresponde aquello de lo cual es posible abstenerse a la mayor parte de los seres humanos, tales como los homicidios, robos “y otras cosas semejantes”.

Claro que “otras cosas semejantes” es históricamente variable, pero lo interesante es que lo más universal sienta las bases para lo que luego será la distinción entre *las acciones privadas de los seres humanos, no punibles por la ley humana*, sean las que fueren, y las que sí, que como vemos giran sobre todo alrededor del robo y el homicidio. Esta es la base conceptual del límite de la ley humana (y por ende de la autoridad humana) sobre la conducta social y por ende es la base conceptual de lo que hoy llamaríamos derecho a la intimidad.

e) Los que se oponen a esta interpretación siempre sostienen que olvidamos la Q. 92 a. 1, donde Santo Tomás establece que es propio de la ley, y por ende de la ley humana también, inducir a los seres humanos a la virtud. Por supuesto que sí. Esta contraposición no tiene sentido. Claro que la ley humana es “educativa” dado que los seres humanos

tienden a ver como moralmente bueno aquello que la ley humana prescribe. Pero esto no implica que la ley humana deba entonces prescribir *todo* lo moralmente bueno: ante aquello a lo cual la ley humana no llega, la ley humana hace silencio. No dice “...esto a lo cual no llego está bien”. Simplemente no dice nada. Así de simple.

f) Santo Tomás no llega en su momento a la libertad religiosa como hoy la concebimos, inconcebible en el Sacro Imperio. Sí afirma claramente que los reinos “infieles” (no católicos) NO deben ser invadidos³⁴, y afirma claramente que la conciencia errónea obliga, *per accidens* pero obliga³⁵. Por ende aquí están nuevamente las semillas conceptuales de que en circunstancias históricas donde católicos y no católicos convivan juntos deben “no invadirse mutuamente”, y las bases para el respeto a la conciencia, aunque no sea recta, como establece el Vaticano II.

g) Finalmente, con respecto a la propiedad privada (concebida en su tiempo como la propiedad del señor feudal) Santo Tomás la establece como un típico ejemplo de precepto secundario de la ley natural, dando como fundamento *la utilidad* de la misma (Q. 94, a. 5, ad 3). Esta referencia a la utilidad es muy importante para los actuales debates de filosofía del derecho y los temas de economía actuales. Primero porque como vemos la propiedad no remite en Tomás de Aquino a una legitimidad originaria, ni a un derecho al primer ocupante ni nada por el estilo, solucionado con ello de cuajo debates interminables sobre la “legitimidad de origen” de la propiedad, igual que en Hume (esta similitud entre Hume y Santo Tomás fue sabiamente advertida por Hayek³⁶). Segundo porque con ello la utilidad económica de la propiedad, explicada tanto por Mises como por Hayek (cálculo económico y coordinación del conocimiento disperso³⁷) pasa a ser parte de su fundamento moral, con lo cual estos tratamientos contemporáneos de la propiedad, más todo el tema de *Law and Economics*³⁸, donde se relaciona a la propiedad con la escasez, *pasan a ser al mismo tiempo*

³⁴ *Suma Teológica*, I-II, Q. 10 a. 11.

³⁵ *De Veritate*, Q. 17 a. 3 y 4, citado por Jesús García López en *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona, 1979.

³⁶ Véase *Derecho, Legislación y Libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1979, libro II, cap. VII nota 13.

³⁷ Mises, L. von: *El socialismo* (1922), Inst. de Publicaciones Navales, Buenos Aires, 1968, y Hayek, F. A.: *Individualism and Economic Order*, Cambridge University Press, Midway Reprint, 1980.

³⁸ “Law and Economics” es un programa de investigación que relaciona el origen de los derechos de propiedad con la escasez y las nociones elementales de economía de la Escuela de Chicago y aportes de otras escuelas, como el Public Chice y la Escuela Austríaca de Economía. Los autores clásicos son Alchian, Buchanan, Coase, Demsetz, Hayek, Mises, Kaldor, Olson, Ostrom, Posner, Simon, Smith (V), Stigler,

fundamentos morales de la propiedad, aunque no por ello, desde luego, la propiedad llega a ser un precepto primario de la ley natural.

4.3. La ciencia

4.3.1. Sapientibus non est curare de terminibus

Algunos tratamientos demasiado simples de Santo Tomás plantean este tema como si él hubiera reiterado solamente la clásica definición de ciencia de Aristóteles (conocimiento cierto de las cosas por sus causas); y en ese sentido su filosofía primera, su matemáticas y su física serían “ciencias” cayendo por ende en la crítica de Kant sin haber dejado nada, por otro lado, para la ciencia en un sentido actual. Pero no es así.

Por supuesto que Santo Tomás consideraba ciencia a las tres ciencias especulativas de Aristóteles, y ello era correcto. *El era un teólogo para el cual la filosofía era la filosofía de Aristóteles*, y cualquiera que se ubique en el contexto de la filosofía antigua sabe que ciencia y filosofía eran lo mismo en Aristóteles: *episteme* versus *doxa*. Por lo demás, veremos más adelante si la metafísica de Santo Tomás cae en la crítica de Kant, y por otro lado, que Santo Tomás haya dejado un comentario a la Física de Aristóteles no es un obstáculo, sino una riqueza, para el diálogo con la ciencia actual³⁹.

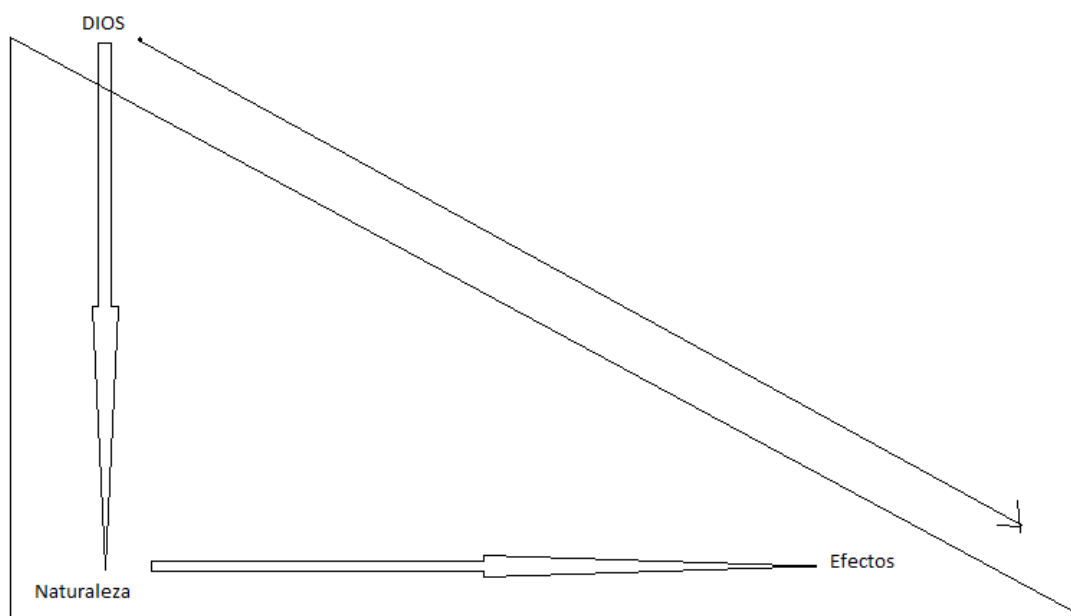
4.3.2. El “espíritu” de la ciencia que deja abierto Santo Tomás

Por lo demás, y como siempre, lo importante en Santo Tomás son sus contenidos ontológicos, que implican un estilo de pensamiento más allá de desarrollos concretos. Como ya hemos explicado, Santo Tomás destaca que la creación implica un universo ordenado, donde el orden es el despliegue de las potencialidades propias de cada cosa en “coherencia” con su naturaleza. Ello nada obsta a la voluntad de Dios porque Dios crea libérrimamente lo que quiere, pero la cosa, una vez creada, se despliega según esa misma

Tullock, Vamberg, Von Neumann, Morgenstern, para citar sólo los principales. Los autores secundarios son incontables y muy buenos. La ignorancia de todo esto ha llevado a gran parte de católicos a ignorar las implicaciones económicas de la filosofía del derecho y de la propiedad en Santo Tomás, basada en la utilidad. Para un buen manual introductorio, ver Stordeur, Eduardo R.: *Análisis económico del derecho. Una introducción*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2011.

³⁹ Véase al respecto Sanguinetti, J. J.: *Ciencia y modernidad*, Carlos Lohlé Ed., Bs As., 1988; *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Educa, Bs. As., 1991; y *El origen del universo*, Educa, Bs. As., 1994.

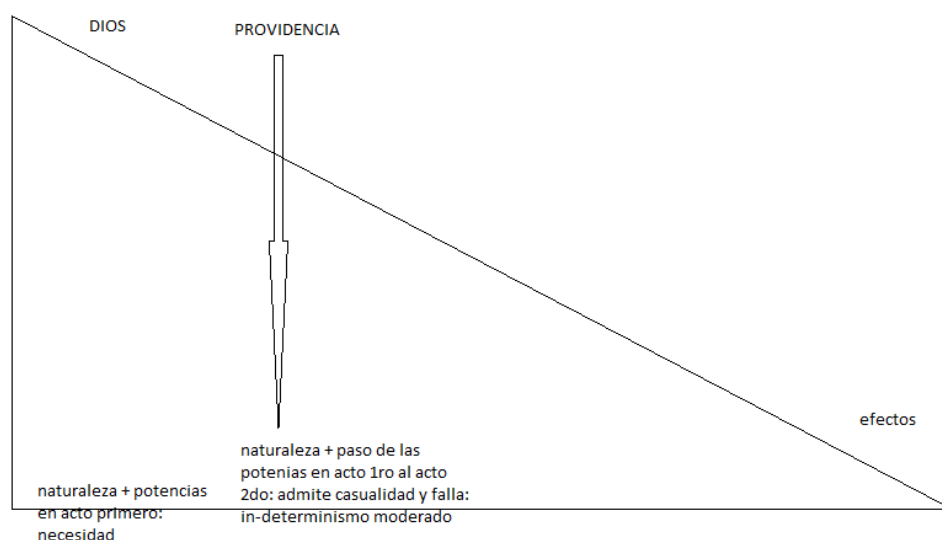
naturaleza creada por Dios, y eso es el orden. A eso lo he llamado varias veces el triángulo tomista:



Santo Tomás sabe que a un efecto corresponde una naturaleza, una esencia, que en la cosa concreta es causa primera, pero causa segunda porque está siendo creada y sostenida en el ser por Dios. Los efectos también dependen de la naturaleza de la cosa (de la sustancia la se desprenden sus potencias operativas propias, como la capacidad de correr se desprende del tigre). Pero, a su vez, Dios sostiene en el ser a los efectos (concurso) sin intervenir en el orden por él mismo creado, excepto que quiera un milagro por el cual el efecto se produce sin la sustancia (por ejemplo la presencia de los accidentes del pan y el vino sin la sustancia del pan y el vino). De lo cual se desprende un “estilo de pensamiento”: hay un orden, sabemos que hay un orden (ontológicamente) aunque no lo conozcamos (gnoseológicamente). Lo cual implica que en Santo Tomás está totalmente en acto la tesis de Jaki: la creación lleva a buscar el orden, a buscar el orden físico, porque sabemos que está allí, pero no cómo es, precisamente porque Dios no lo ha revelado. Por ende un “espíritu tomista” siempre está abierto a los diversos paradigmas epocales porque busca el orden creado por Dios (luego veremos el tema de la certeza).

Por otra parte, en el paso de la naturaleza al efecto puede haber casualidad y falla⁴⁰. Lo que es necesario es el paso de la esencia a sus potencias en acto primero, o sea, las potencias operativas que ya están allí, como en la semilla está su propio desarrollo como capacidad propia. Pero el paso de la potencia en acto primero a la potencia en acto segundo (como por ejemplo, de la capacidad de correr a desarrollarla y a ejercerla efectivamente) puede ser impedida por una falla (la semilla puede no fructificar por el lado de la causa material –el humus no es bueno– o por el lado de la causa eficiente –hay un defecto en la semilla-) o por una casualidad (el sembrador tira la semilla al humus, pero un viento determinado la lleva a caer sobre piedra). Santo Tomás afirma que las fallas y las causalidades en el mundo físico son reales y al mismo tiempo queridas o permitidas por Dios en su Providencia⁴¹. Por ende el orden físico en Santo Tomás admite un indeterminismo moderado, no por el lado del sujeto, sino por el lado de la cosa misma (*contingencia de re*) que es así totalmente compatible con el indeterminismo moderado explicado por Karl Popper⁴².

Lo que se ha comentado se podría esquematizar del siguiente modo:

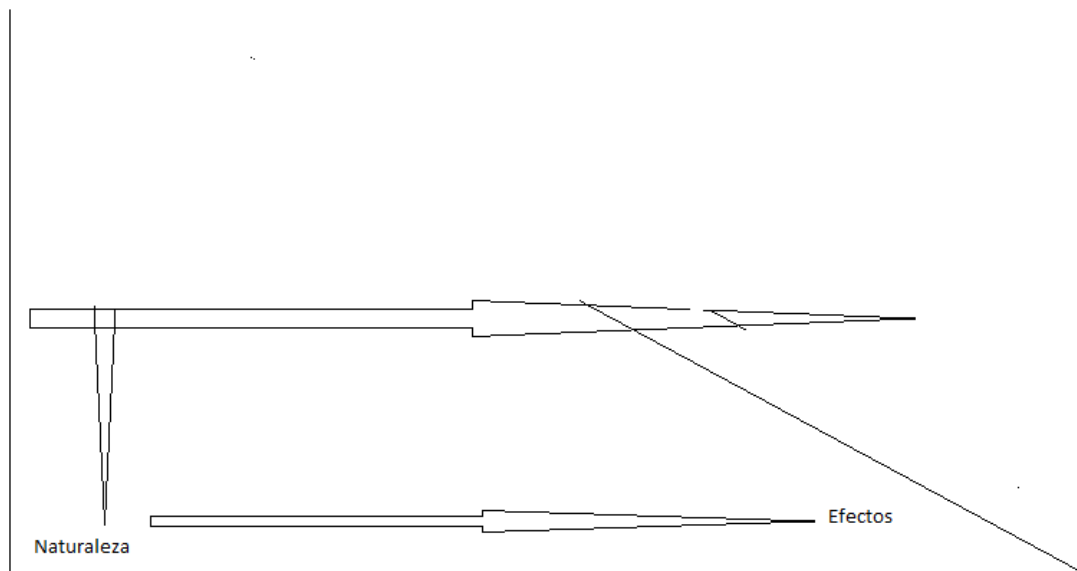


⁴⁰ *Suma Contra Gentiles*, libro III, caps. 71 a 74.

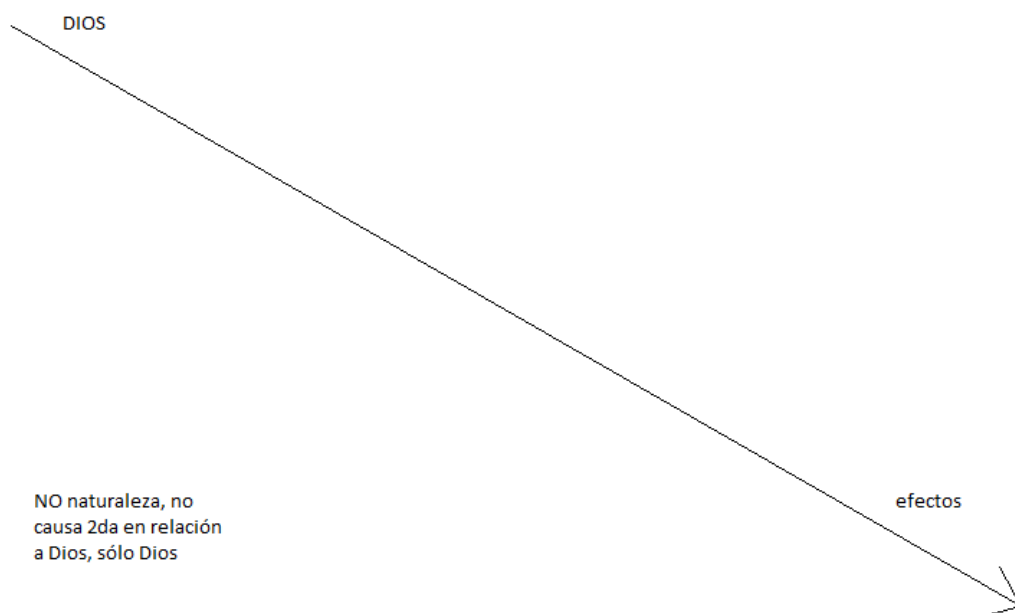
⁴¹ *Op. cit.*, libro III, cap. 94.

⁴² Véase al respecto Corcó Juviniá, J.: *Novedades en el universo: la cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*, Eunsa, Pamplona, 1995.

Ahora bien, lo que hará el iluminismo posterior será mantener el orden de la hipótesis al efecto (predicción) borrando todo diálogo con la existencia de Dios creador y ordenador. O sea, corta el triángulo por la mitad, de este modo:



Mientras que, al revés, ciertas tendencias voluntaristas del s. XIV, que después explicaremos, para destacar la voluntad y omnipotencia de Dios, cortan por otro lado, esto es, por la naturaleza:



Como si todo el universo físico fuera un títere de Dios, sin orden, dependiendo totalmente de la voluntad de Dios.

Tanto este voluntarismo como el iluminismo posterior se retroalimentan, y NO son “el espíritu” de la teología y el pensamiento de Santo Tomás, abierto tanto a un Dios y crea **y por ende** también a un orden intrínseco al universo que es causa primera inmediata de todas sus potencialidades y efectos, siendo Dios la causa primera mediata.

Conclusión: Santo Tomás deja siempre abierta la puerta al diálogo con la ciencia; el iluminismo cierra el diálogo de la ciencia con la Fe y el voluntarismo teológico cierra el diálogo de la Fe con la ciencia.

4.3.3. *Santo Tomás y su adelanto del método hipotético-deductivo*

Pero aunque Santo Tomás no haya hecho adelantar al paradigma científico de su tiempo, el sistema Ptolemaico, deja abierta la puerta “a otras posiciones” que logren explicar “las apariencias de los cielos”. O sea, un adelanto del método hipotético-deductivo explicado por Hempel y Popper.

Un texto habitualmente olvidado es *In Boethium De Trinitate*, Q. 6^a a. 1, donde Santo Tomás se pregunta si está bien la clasificación aristotélica de las ciencias especulativas en Filosofía Primera, Matemáticas y Física. Cuando llega a la Física, hace una sorprendente distinción, entre preguntas que la Física (de Aristóteles, o sea, la Física para su tiempo, unida al paradigma ptolemaico) puede contestar deductivamente a partir de primeros principios, y por ende con certeza, y otras que no. Las primeras corresponden a las conclusiones de lo que hoy los tomistas cultivan como la Filosofía de la Naturaleza de Santo Tomás, o sea sus comentarios a nociones aristotélicas como materia y forma, cuerpo, movimiento, espacio (como cantidad del cuerpo), etc., que por supuesto están comprendidas desde su perspectiva cristiana. En las segundas (y ahora citemos directamente a Santo Tomás) “... la inquisición de la razón no puede llegar al término antedicho sino que permanece en ella; por ej. cuando se pregunta y queda en suspenso a distintas respuestas, lo cual acontece cuando se procede por razones probables que producen por sí opinión o creencia, pero no ciencia⁴³”.

⁴³ La traducción es de Celina A. Lértora Mendoza en Tomás de Aquino, *Teoría de la ciencia*, Ediciones del Rey, Buenos Aires, 1991.

Por supuesto, esto no implica que Santo Tomás se haya introducido en los debates actuales sobre la probabilidad⁴⁴, pero sí que advierte que a veces la razón humana no puede responder con certeza a ciertas preguntas, y que si responde son explicaciones **no** necesarias que quedan abiertas a otras explicaciones. Me dirán: pero dice que ello es opinión, **no** ciencia. Si, ello es conforme al uso griego habitual de “*episteme*” como conocimiento riguroso, “pero” lo más sorprendente es el ejemplo que da de un razonamiento así, donde menos lo esperaríamos. Está comenzando Santo Tomás el tratamiento de la Trinidad en la *Suma Teológica*, y se hace a sí mismo –como es habitual en el método escolástico de las sumas– una objeción: por qué otros pueblos han imaginado cosas parecidas a la Trinidad. A ello contesta que los seres humanos pueden a veces imaginar ciertas cosas, que no son necesarias, por supuesto, ni reveladas, por el otro lado. ¿Y cuál es el ejemplo? Un aspecto importante del paradigma astronómico de la época, el ptolemaico, que era un paradigma científico en términos de Kuhn. Veámoslo: “...Existen dos clases de argumentación: una, para probar suficiente y radicalmente una aserción cualquiera, como en las ciencias naturales se prueba que el movimiento del cielo es uniforme en su curso; y otra, para justificar, no un fundamento, sino la legítima deducción de las consecuencias o efectos en íntima conexión con una base (*positae*) ya admitida de antemano. Así en la astrología se da por sentada la teoría de las excéntricas y de los epiciclos, porque por ella se explican algunos de los fenómenos sensibles (*salvari apparentia sensibilia*) que se observan en los movimientos de los cuerpos celestes: mas este género de argumentación no es satisfactoriamente demostrativo; porque a una hipótesis

⁴⁴ Sobre esta cuestión, dice Celina Lértora Mendoza (op.cit): “... Por su parte “*probabilis*” también presenta problemas, Cf. Th. Deman “Notes de lexicographie philosophique médiéval: *Probabilis*”, *Rev. Science. Phil. Et Theol.*, 1933, pp. 260-290. Según las acepciones del *Glossarium Du Cange* (T.V., *in voce*), significa: 1) *rectus – bonus – approbatus*; 2) *praestans-insignis*; 3) *habilis-idoneus*; 4) *probus-legitimus*. En el s. XIII, reciben ese nombre los sabios y sus doctrinas (p. 261). Santo Tomás lo usa habitualmente como opuesto a “demostrativo” aunque este uso no es general en su tiempo, salvo cuando se hace referencia a la correspondiente modalidad aristotélica. En un sentido más amplio, también lo usa como sinónimo de contingente, y como tal, es lo que escapa a la legalidad científica (p. 267). En cambio, Kildwardby llama “*scientia probabilis*”, la que procede por pruebas racionales (cf. *De Ordo Scientia*, cap. 2) y en ese sentido se acerca en parte al uso tomista de “*probabilis*” como hipótesis que da razón de ciertos hechos, como la teoría de los epiciclos (p. 275). En resumen, el uso medieval del vocablo no es contante, pero en sentido general su significación implica la convicción de que todo no es igualmente cognoscible, y está vinculado a una concepción del método científico: la verdad es necesaria, pero puede conocerse por varias vías, algunas de las cuales pudieron comenzar como probables. No es que tal cosa sea probable, sino que se opina tal cosa con probabilidad (p. 287-290). Nota al pie nº 50, p. 41.

(*positione*) se pudiera sustituir otra, que explicase acaso igualmente la razón de tales hechos” (*facta salvari potest*).⁴⁵”

Observemos: “...otra, (*o sea, otro tipo de argumentación*) para justificar, no un fundamento (*no algo con certeza tipo primeros principios*), sino la legítima deducción de las consecuencias o efectos (*deducción a partir de una hipótesis*) en íntima conexión con una base (*positae*) (*o sea una hipótesis*) ya admitida de antemano (*o sea a priori*).”

Y el ejemplo es (nuestro comentario irá en negrita): “...Así en la astrología (**la astrología y la astronomía no se distinguieron sino hasta Kepler inclusive**) se da por sentada la teoría de las excéntricas y de los epiciclos, (**los epiciclos eran lo que hoy llamamos una hipótesis ad hoc para explicar la retrogradación de los planetas en el sistema ptolemaico**) porque por ella se explican algunos de los fenómenos sensibles (**o sea, con esa hipótesis ad hoc se explica el aludido movimiento observado, que para Santo Tomás es como aparecen los cielos, pero no la certeza de cómo son**) (*salvari apparentia sensibilia*) que se observan en los movimientos de los cuerpos celestes: mas este género de argumentación no es satisfactoriamente demostrativo; porque a una hipótesis (*positione*) se pudiera sustituir otra, que explicase acaso igualmente la razón de tales hechos” (**o sea, una determinada hipótesis se puede sustituir por otra mejor: de hecho ESO es lo que hizo Copérnico cuando retomó la hipótesis de Aristarco para explicar mejor la retrogradación de los planetas**) (*facta salvari potest*).

Por lo tanto, el ejemplo que da Santo Tomás del método hipotético deductivo no sólo corresponde al principal paradigma científico de la época, sino que incluso corresponde a lo que hubiera permitido dejar como perfectamente opinable la tesis de Copérnico como también la de Ptolomeo, lo cual hubiera sido muy útil en el conflicto con Galileo (Santo Tomás, contrariamente a Andreas Ossiander, **no** consideraba “otras hipótesis” –como la posterior de Copérnico– como una mera hipótesis matemática). Por lo demás, cuando dice “opinión y no ciencia” ello es totalmente compatible con Popper, para el cual la ciencia no es certeza, sino *doxa*.⁴⁶ Eso sí: una *doxa* cuyo método es conjeturas y refutaciones. O sea, la cuestión no pasa en Popper por la distinción entre certeza y *doxa*, sino por una *doxa* *metódica* y otra que no. Por ende si Santo Tomás ha descubierto una *doxa* dentro del

⁴⁵ I, Q. 32, a. 1 ad 2.

⁴⁶ Popper, K.: *The World of Parmenides*, *op. cit.*

paradigma científico de su tiempo, ello es un signo de acercamiento con la noción actual de ciencia en Hempel y en Popper con el método hipotético-deductivo.

CAPÍTULO 3:

LA EVOLUCIÓN DE LA MODERNIDAD CATÓLICA

1. Recordatorios terminológicos y conceptuales

Como hemos dicho, hay que distinguir entre Iluminismo y Modernidad, como hace siempre Francisco Leocata. La casi “historia oficial” del Humanismo y Renacimiento de los siglos XIV, XV y XVI los muestran como una vuelta a la sabiduría de la Antigüedad “versus” una Cristiandad medieval “opuesta” a la ciencia, a la dignidad de la persona, a la autonomía del poder político. Ya hemos visto que no es así. Las semillas plantadas por el Judeo-cristianismo, como hemos visto, ya tenían en sí plenamente esos ideales, que se van desarrollando evolutivamente en el Sacro Imperio y que reciben una sistematización importante con la síntesis de Santo Tomás de Aquino. Esas ideas tienen un peculiar desarrollo en el neoplatonismo de los siglos XV y XVI y en el tomismo de la escolástica española del s. XVI. Esos movimientos filosóficos y culturales son plenamente cristianos, *católicos*, (luego veremos qué pasa con Lutero) y NO pre-iluministas como los presenta cierta historia oficial difundida por la historia positivista de Occidente, donde el Renacimiento habría sido el re-nacimiento de una ciencia que quedó frenada por Platón, Aristóteles y toda la Cristiandad, hasta que re-nace con una especie de empirismo que debe enfrentarse con la Iglesia, de la mano de Copérnico y Galileo. Vamos a ver que no fue así.

2. Neo-aristotelismos pre-iluministas

¿Hubo un pre-iluminismo no cristiano en los siglos XIV, XV y XVI, precursores de lo que fue el Iluminismo del s. XVIII? Sí, pero no de la mano de los pensadores renacentistas católicos y menos aún en Galileo, sino en los pensadores aristotélicos no cristianos. Hubo un movimiento neo-aristotélico no católico, pre-iluminista⁴⁷, de la mano de dos interpretaciones importantes de Aristóteles pero opuestas a la de San Alberto y Santo Tomás de Aquino: los aristotelismos averroístas y alejandrinos, que seguían a Averroes, s. XII, y a Alejandro de Afrodisias, s. II d.c., autores ambos de un aristotelismo

⁴⁷ Sciacca, M.: *Historia de la filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1954; y *Estudios sobre filosofía moderna*, Luis Miracle, Barcelona, 1966.

que negaba la inmortalidad del alma, la individualidad de cada intelecto humano⁴⁸, la creación del mundo por parte de un Dios personal, etc.

Ya en el s. XIII hubo un importante representante de esta posición, Siger de Bravante⁴⁹, y en el s. XV y principios del XVI están los profesores de física aristotélica de la escuela de Padua y Bolonia, que se aferran al paradigma aristotélico-ptolemaico, como Pomponazzi⁵⁰, y son los que se niegan a ver por el telescopio de Galileo, famoso episodio de 1610. No hay que ridiculizarlos por ello: el aferramiento a un paradigma es un comportamiento normal de los científicos⁵¹ y la evidencia empírica de la época⁵² era interpretada según el paradigma ptolemaico, que era una excelente explicación de los “movimientos de los cielos”. Lo que sí es criticable desde nuestro horizonte no es tanto su posición científica sino su posición filosófica entre indiferente y alejada de una metafísica que los pusiera en diálogo con la Fe.

Esto es muy importante para entender qué ocurre con el humanismo cristiano en plena época renacentista: se trata de la Escuela de Florencia, donde se dan los mejores representantes del neoplatonismo católico, contra ese aristotelismo averroísta y alejandrino. Un neoplatonismo que tanto ayudó al surgimiento de la ciencia, a la noción de dignidad humana, como un humanismo que ven en el hombre la grandeza de la creación de Dios, sin negar el pecado original. La comprensión de este movimiento es esencial para ver al Humanismo y al Renacimiento como fenómenos culturales de una modernidad católica.

⁴⁸ Santo Tomás sostiene siempre que de los textos de Aristóteles se desprende la existencia de un alma (*psijé*) individual, y sobre ello mantiene una famosa polémica contra los averroístas, como queda testimoniado en *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, Eunsá, Pamplona, 2005; Introducción, traducción y notas de Ignacio Silva e Ignacio Pérez Constanzó. No es detalle menor, pues ello en Santo Tomás es fundamental para su noción de persona individual creada a imagen y semejanza de Dios, noción tan esencial a la evolución de la modernidad a partir del Judeo-cristianismo.

⁴⁹ En *Op. cit.*, ver su “Tratado del alma intelectual”.

⁵⁰ Véase Sciacca, Historia de la filosofía, *op. cit.*

⁵¹ Véase al respecto el clásico libro de Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*; FCE, México, 1971.

⁵² Sobre el carácter histórico de la llamada evidencia empírica, véase Feyerabend, P.: *Tratado contra el método*; Tecnos, Madrid, 1981; *Adiós a la razón*; [versión inglesa]; Tecnos, Madrid, 1992, y *Philosophical Papers*, vol 1 y 2; Cambridge University Press, 1981.

3. Los agustinismos, neoplatonismos y neopitagorismos católicos

3.1. Duns Scoto

Ciertos pensadores han presentado a Duns Scoto como responsable del abandono de la filosofía tomista y el comienzo de un individualismo anti-metafísico que, por supuesto, sería plenamente coherente con cierta modernidad como algunos tomistas la ven, esto es, un individualismo anticatólico –coherente con el individualismo que llevaría a los “derechos del individuo”- y al nacimiento de una ciencia “inductivista” basada precisamente en el conteo de individuos y no en las esencias.

Nosotros no podemos dirimir en estos momentos en los interminables debates sobre Duns Scoto. No es el objetivo de este ensayo ni tampoco la clave de lo que estamos diciendo consiste en su apologética. Pero las cosas no son tan sencillas como esa historia oficial las presenta. Es muy dudoso que Duns Scoto haya reaccionado contra el Santo Tomás cristiano, teólogo; por lo demás este fraile escocés, franciscano, ya fue beatificado por la Iglesia Católica; es sabido totalmente que en su momento defendió y adelantó la Inmaculada Concepción de la Virgen y su pensamiento, como se desprende claramente de las palabras de Juan Pablo II en la homilía de beatificación, de ningún modo está rechazado por el Magisterio y por ende su seguimiento es un tema opinable para los católicos: “... *En nuestra época, rica en inmensos recursos humanos, técnicos y científicos, pero en la que muchos han perdido el sentido de la fe y llevan una vida alejada de Cristo y su Evangelio (cf. Redemptoris missio, 33), el beato Duns Escoto se presenta no sólo con la agudeza de su ingenio y su capacidad extraordinaria de penetración en el misterio de Dios, sino también con la fuerza persuasiva de su santidad de vida, que lo hace maestro de pensamiento y de vida para la Iglesia y para toda la humanidad. Su doctrina, de la que, como afirmaba mi venerado predecesor Pablo VI «se podrán extraer armas resplandecientes para combatir y alejar la nube negra del ateísmo que oscurece nuestra época» (carta apostólica *Alma Parens*: AAS 58, 1966, p. 612), edifica sólidamente la Iglesia, sosteniéndola en su misión urgente de nueva evangelización de los pueblos de la tierra. En especial para los teólogos, los sacerdotes, los pastores de almas, los religiosos, y más en particular para los franciscanos, el beato Duns Escoto constituye un ejemplo de fidelidad a la verdad revelada, de fecunda acción sacerdotal y de serio diálogo en la búsqueda de la unidad. Como afirmaba Juan de Gerson, en su existencia siempre se guió*

«no por el afán singular de vencer, sino por la humildad de encontrar un acuerdo» (*Lectiones duae "Poenitemini", lect. alt., consid. 5: citado en la carta apostólica Alma Parens: AAS 58, 1966, p. 614*).»⁵³

No tenemos por ende en Duns Scoto un “malo de la película” en dúo con Occam.

Tenemos en cambio en Duns Scoto a un autor de tendencia agustinista (también con influencias avicenianas). Es verdad que ello lo desvió a cierto voluntarismo, pero siempre en los límites de la ortodoxia. Es verdad que rechaza las vías “a posteriori” para demostrar la existencia de Dios, pero precisamente porque su agustinismo lo conducía hacia una vía más interiorista, más empática con el argumento ontológico de San Anselmo –pensador que tampoco ha sido condenado por la Iglesia, al contrario, ha sido exaltado en la *Fides et ratio*⁵⁴-. Esa corriente “interiorista” para acercarse en armonía con la razón a Dios, no sólo nunca fue rechazada por la Iglesia sino que constituye una de sus tradiciones principales: San Agustín, San Anselmo, Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor⁵⁵ que es la vía que influye en Pascal y en Rosmini, injustamente condenado y ahora rehabilitado ⁵⁶, descontando la tradición carmelita de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de la Cruz, que se armoniza con Descartes y Husserl a través de Edith Stein en *Ciencia de la Cruz*⁵⁷.

Algunos lo presentan como un total nominalista, negador de las esencias, individualista ontológico, con su supuesto “pecado mortal” de la *haecceitas* como principio de individuación, todo lo cual sería contrario a una filosofía cristiana. Allí tenemos un buen ejemplo de lo que fue su reacción a un aristotelismo mal entendido. Duns Scoto reacciona contra lo que parecía ser un principio de abstracción aristotélico que llevaba a considerar las esencias en sí mismas como privilegiadas, ontológicamente, sobre los individuos, cuyo principio de individuación sería solamente la materia signada por la cantidad. Paradójicamente, Santo Tomás afirmó claramente que “son más entes los singulares que los universales, porque éstos no subsisten de por sí, sino únicamente en aquéllos. Por lo tanto

⁵³ San Juan Pablo II, *Homilía de reconocimiento del culto litúrgico a Duns Scoto y Beatificación de Dina Bélanger*, del 20 de Marzo de 1993.

⁵⁴ Véase: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (1998).

⁵⁵ Al respecto véase Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976.

⁵⁶ Véase al respecto el capítulo sexto.

⁵⁷ Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1994.

la providencia divina se extiende también a los singulares”⁵⁸, en un contexto donde precisamente tiene que afirmar que las sustancias individuales son creadas *directamente* por Dios. Es verdad que Santo Tomás interpretaba que según Aristóteles los individuos corpóreos se individúan por la materia, pero ello se presenta habitualmente desbalanceado con una fuerte afirmación de la sustancia individual como efecto directo de la creación, como hemos señalado, especialmente cuando habla del tema de la providencia. Eso es precisamente lo que lleva a Edith Stein, la gran seguidora de la tradición carmelita, la gran dialogante entre Husserl y Santo Tomás, a unir la razón y la fe en la reflexión sobre el yo, “el centro del espacio del alma”, sobre todo en el ya citado *Ciencia de la cruz* –que queda inconcluso porque los nazis la vienen a buscar para asesinarla- y a citar, en la última parte de *Ser finito y eterno*⁵⁹, a Duns Scoto y a su *haecceitas* como una coherente conclusión de la función individuante de la forma sustancial, un real progreso en la letra de Santo Tomás sin salirse de su espíritu.

3.2. El humanismo y renacimiento católicos

Todo esto puede ser muy opinable, sí, pero lo importante –lo menos opinable- es que tenemos a Duns Scoto a un neo-agustinista que reacciona *contra un aristotelismo que no había terminado de madurar como cristiano según San Alberto y Santo Tomás lo entendían*. Y en ese agustinismo, cada ser humano, individual, personal, creado directamente por Dios, comienza a ser el giro que da la exaltación de la capacidad creadora de Dios. El humanismo católico se concentra en el ser humano como centro de inflexión de la razón y la fe, como un mejor modo de dar gloria a Dios creador, como una manera de afirmar la dignidad del hombre –como lo haría Pico de la Mirándola⁶⁰– *no* como una negación del poder de Dios, *no* como un antropocentrismo contrario al teocentrismo, *no* como la negación del pecado original, sino como un modo católico de afirmar la gloria de Dios *pasando por el ser humano* creado a su imagen y semejanza, que tiene que encontrar su redención en la Gracia de Dios. Este *paso por el sujeto* es una *ganancia* de la

⁵⁸ *Contra Gentiles*, libro III, cap. 75: “... Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia: quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium”.

⁵⁹ Stein, E. *El ser finito y eterno* (1936), FCE, México, 1996.

⁶⁰ En su *Discurso sobre la dignidad humana*, Goucourt, Buenos Aires, 1978.

modernidad católica que se traducirá luego –como veremos– en una comprensión cristiana de la intersubjetividad de Husserl. El neoplatonismo de San Agustín se presenta nuevamente como una mejor herramienta en comparación con un Aristóteles sospechoso, pero también ese neoplatonismo viene unido a un neo-pitagorismo esencialmente unido al renacimiento de las ciencias, especialmente la revolución copernicana.

En efecto, este neoplatonismo católico, tan importante en el humanismo y en el renacimiento, es además un neopitagorismo católico que tiene esencial importancia en el desarrollo de la revolución copernicana.

3.2.1. *Nicolás de Cusa*

Pero esta evolución no nace directamente con Copérnico, sino con una sobresaliente figura: el Cardenal Nicolás de Cusa. Su teología ha sido también discutida ad infinitum, y no entre en el objetivo de este libro resolver esos debates. Algunos lo consideran precursor de Hegel, por su concepción del universo como el despliegue del infinito de Dios. Pero no es verdad que Nicolás de Cusa no haya tenido la clara conciencia creacionista de la distinción esencial entre Dios y el mundo. *No* hay panteísmo en el neoplatonismo católico. Las nociones de participación y de emanación⁶¹ formaban parte esencial de la metafísica de Santo Tomás de Aquino, aunque este último estaba protegido por su genial y no superado tratamiento cristiano de la analogía aristotélica. Lo que cambia es un paso que marca el espíritu de la época: al ser el mundo la “*explicatio*” del infinito, de Dios, el mundo participa de lo infinito, un modo audaz, tal vez, de decir que lo finito participa, vía causalidad, de lo infinito, fórmula que en Santo Tomás evitaba toda sospecha panteísta del tema de la “participación”. Pero esta audacia permitió una innovación importante: el despliegue infinito de mundo implicaría que, de algún modo, el mundo es matemático, que la participación del mundo en el infinito de Dios se expresa matemáticamente. Esta es una de las ideas principales del neoplatonismo católico, que se transforma entonces en neopitagorismo: Dios ha creado un mundo matemático, exacto, geométrico. Si se ve con cuidado, esto corta ya la idea ptolemaica de un mundo sublunar donde la matemática no aplique, unida a la idea aristotélica de una física sin matemática. La revolución conceptual de esto, para el nacimiento de la nueva ciencia, pasa inadvertida para nosotros, que

⁶¹ Santo Tomás utiliza la noción de emanación en la Suma Teológica, I, Q. 45, a. 1.

suponemos que la física matemática, el gran resultado de este pensamiento, es obvia. No era nada obvia luego que primó durante siglos la división aristotélica-ptolemaica entre mundo sublunar no matemático y mundo supralunar matemático. No es casualidad, entones, que los profesores de matemática que tuvo Galileo hayan sido parte del movimiento intelectual que inspira Nicolás de Cusa, como tampoco fue causalidad que Copérnico, aunque tímidamente y tal vez sin darse cuenta –nunca se sabrá– haya utilizado las nuevas matemáticas neoplatónicas para explicar las implicaciones de colocar al sol como el centro del sistema, con el cual todo el mundo quedaba matemático de su centro para arriba. Ese es el momento donde nace la física matemática como la conocemos hoy, como producto del neoplatonismo y el neopitagorismo católico del humanismo y el renacimiento.

Por supuesto, este neopitagorismo NO es una consecuencia necesaria del creacionismo judeo-cristiano. Se puede ser judío, católico o protestante y pensar como Aristóteles en un mundo sublunar no matemático. Por lo demás, que la matemática en el mundo físico se la expresión de la inteligencia infinita de Dios no es una conclusión metafísicamente necesaria, sobre todo porque la inteligencia divina no es ratio, sino intuición, esto es, comprensión intelectual ipso facto, sin razonamiento⁶². Sin embargo, lo que sí se deduce de la creación es que el mundo es ordenado, porque la creación implica creaturas con un grado de ser determinado, con potencias en acto primero, y la relación de la naturaleza a la potencia en acto primero (no en acto segundo) es necesaria. Ese orden, en Santo Tomás, como vimos, no es absoluto, pues puede haber una falla en el paso de la potencia en acto primero a su acto segundo. Pero es comprensible que las mentes neoplatónicas cristianas, más afines a la matemática, hayan visto en la necesidad de la matemática una relación con el orden de la creación, y hayan así concebido un determinismo cristiano. El neopitagorismo, por lo demás, es totalmente compatible con el redescubrimiento de los atomistas (que habían sido rechazados por Aristóteles) a través del paradigma alternativo de Aristarco, el astrónomo eminente de los atomistas. Además, el intelecto divino no es ratio, pero sí es coherente, coherencia que se identifica con su misma esencia. ¿Por qué? Porque cuando Santo Tomás afirma que Dios “no puede” hacer lo contradictorio, pareciera que ubica al principio de no contradicción por encima de Dios,

⁶² *Suma Contra Gentiles*, Libro I, caps. 44-45-46-47.

pero no es así: la cuestión es que Dios es bueno, verdadero, uno, porque los trascendentales bondad, verdad, unidad, se identifican con la misma esencia divina por la vía de la eminencia. De igual modo, Dios es no contradictorio, como un transcendental más, no como un principio de la lógica humana impuesto a Dios. Ahora bien, esto no implica que el mundo sea necesariamente matemático, pero sí no contradictorio. Y la lógica humana, al afirmar el ppio. de no contradicción, tiene su fundamento último en la captación de la no contradicción de la realidad misma que, a su vez, es una participación de la ley eterna que se identifica con el mismo Dios. Por ende la afirmación neoplatónica y neopitagórica de que Dios ha creado un mundo esencialmente matemático tiene un aspecto histórico y accidental, esto es, el redescubrimiento de Platón y Pitágoras y el rechazo del mundo sublunar aristotélico, pero algo necesario que en parte no está lejos del pensamiento de Santo Tomás: una participación del orden del mundo en la coherencia absoluta de la esencia divina⁶³.

3.2.2. Giordano Bruno

Por supuesto, el gran peligro que esto tuvo para los neoplatónicos renacentistas fue no explicar con claridad la diferencia entre el infinito matemático y el infinito metafísico en Dios (o sea, el “*id cuius essentia est esse*”⁶⁴). Giordano Bruno es el primero que introduce la idea de que el mundo es infinito (influido seguramente por Nicolás de Cusa), pero una cosa es que sea infinito “matemático” en el espacio y otra cosa es que sea infinito “como Dios”. Esto muestra que una cosa era rechazar el aristotelismo averroísta y otra muy distinta era no estar atento a las importantes distinciones de Santo Tomás, por las cuales las ideas de emanación y participación estaban totalmente exentas de panteísmo. Pero la cosa no fue así y Bruno, una de las mentes más brillantes de la época, que soñaba con un universo infinito poblado incluso de extraterrestres, fue quemado en la hoguera, por la Inquisición, en el 1600. Un horror.

⁶³ *Op. cit.*, libro II, cap. 30.

⁶⁴ *Op. cit.*, libro I, cap. 22.

3.2.3. Nicolás Copérnico

Pero ello no detuvo al neoplatonismo cristiano. Como dijimos, el neopitagorismo católico corta con la distinción ptolemaica entre mundo sublunar y supralunar. Pero el que lo hace es un eminente ptolemaico, Nicolás Copérnico, quien, como explica Thomas Kuhn, introduce las matemáticas neoplatónicas de su tiempo, esto es, las que son producto de los seguidores de Nicolás de Cusa que también son los profesores de matemática de Galileo. Los cambios de paradigma, según Kuhn, no son generados cuando el paradigma alternativo penetra en el dominante, sino cuando un miembro del dominante introduce algo del alternativo como medio de solucionar una anomalía. Por ende es totalmente coherente que el tímido Copérnico –nunca sabremos si dándose cuenta o no– introduzca el cambio que luego, como efecto dominó, produce el cambio de paradigma. El cambio fue tanto de contenido como de método. Al colocar al sol como centro del sistema, del sol para arriba ya no hay diferencia entre mundo sublunar y supralunar. Y del sol para arriba (aquí viene el tema del método) rigen *las mismas* matemáticas. Esto es revolucionario. Ahora tenemos un mundo físico unificado (aunque el prologuista del libro, Ossiander, lo considera una sola hipótesis matemática), y unificado *con la misma* matemática. *Este es el crucial momento del surgimiento de la física matemática*, que como vemos tiene como autores a Copérnico, Galileo y al también católico Descartes.

3.2.4. Galileo Galilei

El caso de Galileo es mucho más sutil que lo habitualmente relatado por la historia oficial que contrapone la ciencia al Catolicismo. Urbano VIII, el papa bajo el cual se produce su condena, no tenía nada contra el sistema copernicano cuando era Maffeo Barberini, un clásico cardenal renacentista, amante de las ciencias, las letras y las artes y en cierto modo admirador de Galileo. Barberini profesaba un escepticismo teológico según el cual sólo Dios sabe cómo es el universo físico en sí mismo, y los humanos sólo pueden contentarse con diversas hipótesis matemáticas sobre el mismo, las cuales son todas objeto de libre adhesión casi con un criterio estético o predictivo. Por ende la hipótesis copernicana era una más de ellas. Galileo, mientras tanto, no tiene ningún problema con el Vaticano sino con los ya aludidos profesores aristotélicos de las escuelas de Padua y Bolonia, que son los que se niegan a mirar por su telescopio en 1610. Pero Galileo

profesaba un realismo exagerado y un optimismo epistemológico. En ese año, también, escribe su famosa Carta a la Duquesa Cristina, en la cual afirma dos cosas principalmente: uno, que las Sagradas Escrituras, a nivel físico, son simbólicas (que unos 283 años más tarde será la posición de León XIII en *Providentissimus Deus* (1893)⁶⁵), dos, que dada la costumbre piadosa de la época (seguir literalmente las Escrituras excepto se afirme lo contrario), él iba a demostrar lo contrario. O sea que él iba a contradecir el carácter *hipotético* del sistema copernicano y a *demonstrarlo* con plena certeza como la realidad en sí misma. Evidentemente Galileo no era popperiano. Con eso se pone la soga al cuello, porque su “prueba” se basaba en el movimiento de las mareas, que era un error considerado desde hoy y que, además, conocido ya como error por Kepler. Por ende Galileo no iba a poder demostrar nada. O sea que la Carta a la Duquesa Cristina fue un gran mérito teológico y escriturístico pero un error físico y epistemológico, ya en su tiempo.

Ahora, en la época, cardenales, astrónomos jesuitas y teólogos católicos se dividían en dos bandos respecto a qué hacer sobre esa “piadosa costumbre”. Unos, los moderados, una especie de “perestroika” dentro del Vaticano, querían que entrara en *desuetudo* suavemente, evolutivamente, y por ello se inclinaban a considerar a Copérnico como una hipótesis (posición que sostenía como dijimos Maffeo Barberini, el futuro urbano VIII). Otros, los más conservadores, se oponían a ello. La posición de Urbano VIII y de otros “liberales” era dejar que las cosas evolucionaran tranquilamente y evitar así, además, otro “caso Lutero”⁶⁶. La posición beligerante de Galileo no les convenía para ello. Por eso, desde el Vaticano, el Card. Bellarmino (famoso también por su filosofía política, como veremos después) redacta una carta que es enviada vía terceros a Galileo, en 1615. En esa carta se le pide que mantenga su posición como hipótesis. Galileo dice que sí. Cuando Barberini asume como Urbano VIII en 1623, es invitado a ver al Papa con todos los honores. Cinco veces. Pero en realidad fueron cinco veces en las que Urbano VIII le pedía a Galileo el cumplimiento de su promesa de 1615, esto es, de considerar a lo suyo como una hipótesis. Galileo siempre dice que sí pero en 1632 publica su famoso libro *Diálogo sobre los dos sistemas del mundo*, donde afirmaba su sistema con certeza, no como hipótesis. El libro, por lo demás, es un modelo de argumentación y de re-configuración teórica del

⁶⁵ https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html (Nro. 42).

⁶⁶ Véase Koestler, op.cit, y Dessauer, F.: *Galileo y nosotros*, Carlos Lohlé Ed., Buenos Aires, 1965

mundo físico, con experimentos imaginarios, y por eso Feyerabend lo elogia tanto. Pero en su momento la cuestión es que Urbano VIII se sintió traicionado y convoca al tribunal inquisitorio que, sin ningún tipo de unanimidad, y con varios peritos galileanos renunciantes, produce la famosa condena a Galileo.

A efectos de este libro, la conclusión es que no había ninguna oposición entre Iglesia y nueva ciencia, sino un trágico conjunto de malentendidos y de choques temperamentales. Afortunadamente el neopitagorismo católico era imparable. El libro de Galileo siguió circulando de contrabando entre los estudiosos católicos mientras que los neo-pitagóricos Kepler y Newton seguían sosteniendo lo básico: que el mundo creado por Dios era un orden matemático absoluto. La ciencia siguió funcionando bajo el ala del neoplatonismo y neopitagorismo cristiano hasta Newton inclusive, como un producto inexorable del neoplatonismo católico del humanismo y el renacimiento del s. XV.

Por supuesto, este neopitagorismo cristiano *no* es un resultado *necesario* de los Dogmas Católicos de la Fe. Sí lo es la noción de orden, pero no la de orden determinístico del mundo. Era necesario recuperar para el Cristianismo las nociones de Santo Tomás de falla, contingencia y mal físico como partes del mismo mundo creado por Dios y conciliar todo ello con la Providencia Divina. Pero el aristotelismo averroísta, y su reacción neoplatónica, lo impedía. Fue necesario esperar hasta el s. XX –como veremos después– para conciliar a la filosofía de la Física de Santo Tomás con la ciencia actual y abrir así el campo a un in-determinismo físico en armonía con la Fe.

3.2.5. *René Descartes*

Descartes es aún otra figura más controvertida que Galileo. Ha sido y es aún atacado desde todos los frentes. Importantes tomistas lo consideran como el inicio de un idealismo que culmina en Hegel. La mayor parte de libros de historia de la filosofía lo presentan como idealista. Hayek lo considera el inicio del constructivismo, con lo cual lo deja como un iluminista más. Desde la Escuela de Frankfurt se lo considera parte esencial de la dialéctica del Iluminismo. Para los heideggerianos es el pecado mortal absoluto. Para los postmodernos es el inicio de la modernidad mala y racionalista. Para los anti-fundacionistas (Popper y los neopragmaticistas) es el iniciador de una filosofía que busca fundamentos, un inicio, que no existiría. Para los neo-aristotélicos como Ryle es el dualista malo por

excelencia. Dualista, racionalista, idealista, proto-hegeliano: las tiene todas. Pero nosotros lo vamos a presentar como otro representante del humanismo y renacimiento católico.

El proyecto de la filosofía de Descartes fue precisamente rescatar a la metafísica de los jirones que habían quedado de ella luego de los debates sobre la escolástica decadente, los neoartistolismos no católicos y la caída de toda certeza luego de la revolución copernicana⁶⁷. Coincidió con San Agustín, aunque no lo había leído, en que las cuestiones de Dios y del alma eran las que fundamentalmente importaban. Su famoso *cogito ergo sum* no es idealismo. Fue encontrar el ser en la interioridad, lo cual se ubica en la línea agustinista. Para pensar, es preciso ser, y no al revés. Descartes no intenta encontrar lo real a partir de un sostén dibujado en la pared, como un importante tomista lo ridiculizó. La inteligencia, de la cual no se puede dudar, es la inteligencia real, en la cual se encuentra el ser. Ese ser es limitado como en toda la tradición escolástica. A los tomistas en general les cayó muy mal que mezclara la contingencia con el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios, pero casi como un motivo de excomunión, cuando nadie puede decir que el argumento de San Anselmo está en contra de los Dogmas de la Fe: a lo sumo, será criticable filosóficamente, pero de ningún modo es algo contrario a la tradición católica⁶⁸. Que finalmente Descartes concluya, por el argumento ontológico, que Dios ha dejado su firma en nosotros, no es algo lejano a la tradición agustinista donde las verdades no contingentes en nosotros remiten a la verdad absoluta que es Dios. Cualquier católico puede no ser agustinista pero ningún católico puede decir que esa tradición agustinista está en contra de la Fe. En todo caso, cambia el contexto, la situación histórica: en Santo Tomás sus vías son un debate con San Anselmo –precisamente– mientras que Descartes parte de San Anselmo y la noción creacionista de finitud para demostrar apologeticamente a Dios en un s. XVII que se disponía a tirar a la metafísica cristiana a la basura.

El método en Descartes no es introducir el método matemático en la filosofía: es descubrir que la precisión deductiva puede ser el camino para el sano lenguaje filosófico, cosa que se encuentra también en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Ellos no hablaban de lenguaje geométrico, claro, pero sí de lenguaje preciso, de lógica, de argumentación correcta: ese es el espíritu del método en Descartes. Entiendo que ello le pueda parecer un

⁶⁷ Véase al respecto la introducción de García Morente al *Discurso del método y las Meditaciones cartesianas* de la edición Espasa-Calpe, Madrid, 1979.

⁶⁸ Véase *Fides et ratio*, op. cit.

horror a algún post-moderno heideggeriano, como un olvido del ser, pero no sé qué tiene ello de contrario a toda la patrística y escolástica católica no decadente.

La demostración de que el mundo externo existe es a través de Dios. Sí, ello puede ser criticable desde una posición realista como la de Gilson en la cual el mundo externo es evidente. Pero ello olvida que la evidencia del mundo externo sería imposible sin la evidencia del otro en tanto otro, paso fenomenológico que hereda el paso del sujeto que hace Descartes y que no pudo ser asumido ni por Gilson, ni por Fabro ni por Maritain.

Por lo demás, es verdad que en Descartes hay que demostrar que la *idea* del mundo externo corresponde al mundo *real*. Los tomistas aristotélicos se consideran exentos de ese problema, y puede ser, siempre que se logre aclarar *perfectamente* que la noción de *signum quo* de Santo Tomás corresponde inmediatamente a la de *signum quod*. Pero NO es ello tan fácil de aclarar. Santo Tomás, aunque un tomista aristotélico no lo quiera ver, no dejó nunca de ser *realmente* agustinista. *Agrega* la teoría de la abstracción de la esencia de Aristóteles, interpretada a su modo, para explicar mejor el concurso entre el conocimiento sensible e intelectual, pero ello NO lo desprende de la teoría de la iluminación agustinista donde la inteligencia humana es participación en el Intelecto Divino. Por lo tanto, en el Santo Tomás auténtico, y no en el convertido en un mero comentarista de Aristóteles, la certeza del conocimiento de la cosa real se basa *también* en la certeza de las ideas en Dios. Descartes no hace más que reiterarlo a su modo. Tal vez lo más que le faltó a Descartes no fue precisamente Aristóteles, sino la intersubjetividad husserliana, pero eso es como decir que a Copérnico le faltaba Newton.

El dualismo cartesiano, por lo demás, no fue una cuenta mal hecha por un pensador distraído. Fue la coherente conclusión del rechazo a la forma sustancial de Aristóteles. Pero ese rechazo tampoco fue un capricho emergente de la famosa estufa. En pleno s. XVII, el neoplatonismo y neopitagorismo cristiano habían re-incorporado al atomismo griego –que permite crear y distinguir a la química de la alquimia– que tan injustamente maltratado había sido por Aristóteles en el capítulo uno de su Filosofía Primera. Ningún tomista posterior al s. XIII supo encarar la unidad de la forma sustancial con la naciente química que luego derivaría en la famosa tabla periódica de elementos. Santo Tomás había dejado una semilla con su teoría de los elementos en potencia próxima al acto, pero nadie pudo, quiso y supo combinarla con la química hasta avanzado el s. XX, con tomistas como

Hounen, Jolivet, Selvaggi y por supuesto Mariano Artigas. Por ende lo que hizo Descartes en su época, al rescatar la espiritualidad de la *res cogitans*, fue impedir que la espiritualidad del hombre fuera absorbida por las ciencias de la *res extensa*, o sea las ciencias naturales, como pasa hoy con las neurociencias, frente a las cuales *hoy* las posiciones fenomenológicas herederas de Descartes son el único frente de combate serio contra el positivismo antropológico. El tomismo también, *si* tiene el cuidado de no creer que combinar la unidad de la forma con la ciencia actual es una tontería, *si* tiene el cuidado, como Mariano Artigas, de dedicarle varios libros al tema, y *si* tiene el cuidado de no hacer demasiadas alianzas con el aristotelismo extremo de Ryale y Kenny, donde la noción de yo individual se encuentra casi en peligro, y donde *no de casualidad Kenny no logra entender* la demostración de Santo Tomás de la subsistencia de la forma sustancial racional luego de la desaparición de la materia prima.

Por lo tanto tenemos en Descartes uno de los principales filósofos católicos de todos los tiempos. Defendió al espíritu humano del naciente positivismo pre-iluminista, defendió a Dios como causa primera con lo mejor de la tradición anselmiana y agustinista, distinguió claramente entre el espíritu y la materia, siendo intocable el primero por las ciencias naturales, y terminó de brindar los elementos claves de una física matemática con su geometría analítica. Aquí tenemos un ejemplo clave de una modernidad católica no-iluminista. *Por supuesto que no podemos seguir hoy literalmente su pensamiento: hay que seguirlo vía la fenomenología de Husserl, en combinación con un Santo Tomás teólogo, católico, cosa que ya comenzó a hacer Edith Stein en su momento y que sigue haciendo hoy Francisco Leocata.*

4. Martin Lutero

Vamos a analizar el caso de Lutero retrospectivamente.

“...*Juntos confesamos...* (dice la **“Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación”, firmada por el Vaticano y teólogos luteranos en 1999⁶⁹**) *«Solo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y*

⁶⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html

llamándonos a buenas obras. Todos los seres humanos somos llamados por Dios a la salvación en Cristo. *Solo a través de Él somos justificados cuando recibimos esta salvación en fe.* La fe es en sí don de Dios mediante el Espíritu Santo que opera en palabra y sacramento en la comunidad de creyentes y que, a la vez, les conduce a la renovación de su vida, que Dios habrá de consumir en la vida eterna. También compartimos la convicción de que el mensaje de la justificación nos orienta sobre todo hacia el corazón del testimonio del Nuevo Testamento sobre la acción redentora de Dios en Cristo: *Nos dice que en cuanto pecadores nuestra nueva vida obedece únicamente al perdón y la misericordia renovadora que Dios imparte como un don y nosotros recibimos en la fe, y nunca por mérito propio cualquiera que este sea”.*

Juntos confesamos que las buenas obras –una vida cristiana de fe, esperanza y amor– surgen después de la justificación y son fruto de ella. Cuando el justificado vive en Cristo y actúa en la gracia que le fue concedida, en términos bíblicos, produce buen fruto. Dado que el cristiano lucha contra el pecado toda su vida, esta consecuencia de la justificación también es para él un deber que debe cumplir. Por consiguiente, tanto Jesús como los escritos apostólicos amonestan al cristiano a producir las obras del amor. Según la interpretación católica, las buenas obras, posibilitadas por obra y gracia del Espíritu Santo, contribuyen a crecer en gracia para que la justicia de Dios sea preservada y se ahonde la comunión en Cristo. *Cuando los católicos afirman el carácter «meritorio» de las buenas obras, por ello entienden que, conforme al testimonio bíblico, se les promete una recompensa en el cielo. Su intención no es cuestionar la índole de esas obras en cuanto don, ni mucho menos negar que la justificación siempre es un don inmerecido de la gracia, sino poner el énfasis en la responsabilidad del ser humano por sus actos.* Los luteranos también sustentan el concepto de preservar la gracia y de crecer en gracia y fe, haciendo hincapié en que la justicia en cuanto ser aceptado por Dios y compartir la justicia de Cristo es siempre completa. Asimismo, declaran que puede haber crecimiento por su incidencia en la vida cristiana. *Cuando consideran que las buenas obras del cristiano son frutos y señales de la justificación y no de los propios ‘méritos’, también entienden por ello que, conforme al Nuevo Testamento, la vida eterna es una ‘recompensa’ inmerecida en el sentido del cumplimiento de la promesa de Dios al creyente.* (Véanse fuentes de la sección 4.7).

Cuando los católicos afirman que el ser humano ‘coopera’, aceptando la acción justificadora de Dios, *consideran que esa aceptación personal es en sí un fruto de la gracia y no una acción que dimana de la innata capacidad humana*. Según la enseñanza luterana, el ser humano es incapaz de contribuir a su salvación, porque en cuanto pecador se opone activamente a Dios y a su acción redentora. *Los luteranos no niegan que una persona pueda rechazar la obra de la gracia*, pero aseveran que solo puede recibir la justificación *pasivamente*, lo que excluye toda posibilidad de contribuir a la propia justificación sin negar que el creyente participa plena y personalmente en su fe, que se realiza por la palabra de Dios”.

Observe el lector la permanente aclaración: “**juntos confesamos**”. Por lo tanto la pregunta es: si podemos **hoy** protestantes y católicos confesar juntos y NO tener problemas en **lo que fue el eje central del problema** en 1517, ¿entonces por qué el problema en 1517?

¿Se levantó un día de golpe Lutero de mal humor y puso sus 95 tesis porque le dio un brote psicótico?

Obviamente no. En cierto sentido la reforma católica ya había comenzado en la Iglesia, no contra los Dogmas de la Fe, sino contra ciertos usos, costumbres y cierta escolástica decadente que despertó la sensibilidad de los agustinistas, siempre tan atentos al tema de la Gracia.

Santo Domingo y San Francisco, ya en el s. XIII, pueden considerarse el inicio de la reforma católica en usos y costumbres. *Meister Eckhart* es una corriente de mística y teología negativa que siempre va a estar en tensión con un extremo escolasticismo, y que sólo una recta interpretación teológica de Santo Tomás puede equilibrar. *Erasmus de Rotterdam* es un modelo de un catolicismo fiel a la Iglesia con una libertad espiritual necesaria para poner los puntos sobre las íes. Pero, en medio de todo ello, había una tentación permanente: el semi-pelagianismo, esto es, una praxis ascética de lo natural como condición de recepción de la Gracia. La Gracia es la causa de las buenas obras meritorias, y no al revés, pero siempre existió y existirá la tentación de pensarlo al revés. A su vez, las buenas obras no meritorias que un ser humano pueda realizar —porque la naturaleza ha quedado herida pero no destruida por el pecado original- quedan en el misterio de la justicia y misericordia de Dios. Pero Lutero, monje agustino, no de casualidad reacciona contra un

ambiente donde las cosas no estaban tan claras. No era cuestión de si la Fe o las obras o ambas, sino de que la Gracia es causa de las buenas obras meritorias, sea gracia actual, habitual o extra-ordinaria.

Todo lo que pasó después es historia conocida, pero creo que es *mundo 2*, como diría Popper, esto es, cómo reacciona la psicología de Lutero y cómo León X manejó la situación. Pero a nivel de *mundo 3*, NO había motivo para la separación. Si las cosas se hubieran manejado mejor, de ambos lados, Lutero hubiera sido un miembro más del humanismo católico, como lo fue Erasmo. *Por lo demás, tanto la lectura de las Sagradas Escrituras por parte del laicado, la importancia dada a la vida de los laicos y la laboriosidad típica de los pueblos protestantes son en sí mismos ideales católicos, como lo afirman el Vaticano II y Juan Pablo II*⁷⁰. Enfatizar esto no es “robarles las ideas” a nuestros hermanos separados *sino reconocerles el mérito de habernos hecho acordar a los católicos de un patrimonio nuestro y por ende de ellos*. La clave hoy es volver a 1516, un año antes de la tragedia. La historia no se puede cambiar y siempre hay en ella una enseñanza de Dios. No puedo yo decodificar esas enseñanzas con certeza, pero conjeturo que manejado correctamente el tema de la Gracia, la división actual entre católicos y protestantes no tiene sentido. A su vez, el semipelagianismo sigue siendo un peligro permanente en la praxis de ciertas espiritualidades que se dan dentro de la Iglesia. El ser humano, finito, no puede hacer ni un milésimo por alcanzar lo infinito si no está movido por la Gracia de Dios. Por supuesto, el libre albedrío (que NO es la capacidad de elegir entre bien y mal, sino entre diversos bienes) aparece dramáticamente en el misterio de la iniquidad: en la paradójica capacidad, ahora sí solamente humana, de decir que no. El misterio de la relación entre la libertad y la Gracia no se puede resolver nunca *totalmente* PERO el semipelagianismo no es la solución, ni la negación del libre albedrío tampoco. Volver a 1516 es volver al auténtico San Agustín en diálogo con el auténtico Santo Tomás.

⁷⁰ Sobre el famoso libro de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México DF, FCE, 2003, véanse los capítulos quinto y séptimo.

5. La escolástica española

5.1. Ejes centrales de sus aportes

5.1.1. Limitación del poder

Entramos ahora a uno de los momentos culminantes de la modernidad católica, pero con un regreso, esta vez, del aristotelismo *cristiano* medieval de manos de Santo Tomás de Aquino, donde las tres ideas que este último había desarrollado tan exactamente –la distinción entre el poder eclesial y civil, la ley natural, la ciencia– son ahora puestas en el contexto histórico de los problemas políticos, jurídicos y económicos del s. XVI.

Los escolásticos españoles –Suárez, Vitoria, Mariana– se enfrentaron con dos nuevas circunstancias históricas. Por un lado las monarquías absolutas, que rompían con el delicado equilibrio de poderes del Sacro Imperio y tomaban lo peor del clericalismo al pretender justificar su poder en un supuesto mandato divino. Por el otro lado, la colonización española de las llamadas indias.

Frente a lo primero, afirmaron una teoría esencialmente democrática de la traslación del poder, de Dios al pueblo y del pueblo al gobernante, con la implicación de que éste se quedaba sin legitimidad cuando por la tiranía quebraba con el bien común. El ya citado Cardenal Bellarmino afirmaría lo mismo un tiempo después.

Frente a lo segundo, la revolución para la época fue aún mayor. Siguiendo a Santo Tomás, en tanto al poder secular como causa eficiente principal de su actividad, “se atrevieron” a decir claramente que un reino no cristiano puede ser legítimo en tanto respete el bien común. Vitoria, especialmente, fue claro en esto con respecto a los reinos precolombinos, afirmando con ello algo esencial: la *des-clericalización*⁷¹ en tanto a la legitimidad del poder. O sea, quebraba con una larga tradición de la legitimidad pontificia como condición necesaria para la legitimidad del poder secular, con lo cual saca a relucir una de las ya reseñadas semillas más importantes del Judeo-Cristianismo: la sana laicidad del poder temporal, que con ese término fuera afirmada por primera vez por Pío XII⁷², y que es esencial para una distinción Iglesia –poder civil que NO pase por el Iluminismo, como veremos después.

⁷¹ Véase Fazio, M.: *Francisco de Vitoria, Cristianismo y modernidad*, op. cit.

⁷² Véase el capítulo sexto.

En ambos casos –frente a las monarquías absolutas y frente a la colonización española– afirman *los derechos del súbdito* frente al poder, conforme a la ley natural, cosa que será luego esencial para la emergencia histórica de los derechos individuales *frente* al poder de los posteriores estados. En el caso de la libertad religiosa, es clásico ya el caso de Fr. Bartolomé de las Casas, dominico, defendiendo el derecho a la libertad de conciencia de los precolombinos.

Esto con respecto a la limitación del poder y los derechos personales.

5.1.2. Economía

Con respecto al tema económico, hace tiempo ya que se han descubierto los fundamentos escolásticos de la economía de mercado⁷³, y especialmente de la Escuela Austríaca de Economía. Los partidarios de esta última se debaten a veces en relación a cuánto, verdaderamente, fue así. Obviamente nadie dice que algún escolástico del s. XVI fue lo mismo que Mises en el s. XX, como Mises quedará muy atrasado ante algún futuro economista del s. XXV. La cuestión es verlos no sólo evolutivamente, sino también en tanto al eje central de un programa de investigación.

En cuando a lo primero, lo que fundamentalmente los caracteriza es que son teólogos morales que tienen la sagacidad de aplicar criterios morales universales a las circunstancias propias de su época, donde ya comenzaban a darse los fenómenos de evolución de la cooperación social (mercado) bajo cierta acumulación de capital. Ante esa circunstancia, ellos podrían haber tenido las clásicas sospechas condenatorias que la mayor parte de los Santos Padres tuvieron frente a fenómenos de mercado, tales como propiedad, ganancia, interés, precio, bajo condiciones de economía estática SIN un estructura *temporal* de la producción (ahorro y formación de capital). Pero no: los autores citados muestran cómo comenzaron a darse cuenta de la naturaleza de ciertos fenómenos de mercado, especialmente porque eran teólogos morales que sabían, conforme a Santo Tomás, que *el*

⁷³ Los autores clásicos al respecto son San Bernardino de Siena, San Antonino de Florencia, Cayetano, Vitoria, De Soto, Báñez, Tomás de Mercado, De Azpilcueta, De Medina, Sarabia de la Calle, De Molina, De Mariana, Suárez, Lessio, Lugo, etc. Sus investigadores contemporáneos clásicos son Schumpeter, Grice-Hutchison, Hayek, De Roover, Kauder, Rothbard, Novak, Liggio, Chafuen, Termes. La supina ignorancia de todo esto, por parte de pontífices, teólogos, sacerdotes, para el tema de la economía de mercado y la tradición católica, es vergonzosa. Véase al respecto el clásico libro de Alejandro Chafuen, *Raíces cristianas de la economía de mercado* (1986); El Buey Mudo, Madrid, 2009 (primera edición en Ignatius Press 1986, segunda edición en Rialp, 1991).

deber es un analogado del ser y, por ende, para saber del *deber ser* del mercado hay que conocer su *ser*. Otra vez, un clásico ejemplo de una semilla dejada por la “*forma mentis*” de Santo Tomás, que luego produce resultados fuera de su propia época.

En cuanto a lo segundo, advertir la naturaleza de los fenómenos de mercado fue comenzar un programa de investigación que, como dice muy bien Hayek, estuvo casi inexistente en la filosofía antigua: los órdenes espontáneos, las consecuencias no intentadas de las inter-acciones económicas. Esto es un gran mérito, porque habitualmente un filósofo moral va al objeto, fin y circunstancia de la acción, siendo el fin la intención última, como por ejemplo, *¿para qué compraste ese chocolate?* Pero el asunto es que esa acción tiene una consecuencia NO intentada, que es dar valor a los factores de producción que producen el chocolate, y, *si el intercambio fue en sí mismo justo* —objeto y circunstancias— *la consecuencia no intentada también lo será*. Este programa de investigación fue seguido luego por los iluministas escoceses —Smith, Hume, Ferguson—, los fisiócratas, los clásicos y especialmente por los austríacos a partir de Menger, y, además, por otros autores, no precisamente menores, que son ya directamente proto-austríacos (como Turgot, Galiani, Cantillon, Say, Bastiat, De Molinari, etc.⁷⁴).

Pero los escolásticos tienen el mérito de haber sido los primeros. Esta idea, además —las consecuencias no intentadas— será lo que dará la autonomía relativa, específica, de las ciencias sociales respecto a la ética: relativa porque toda acción humana puede ser juzgada moralmente; específica porque el corpus central de investigación de la economía como ciencia *tiene que ver con esas consecuencias no intentadas* y no con el fin último de la acción.

5.1.3. Ciencia

Con respecto al desarrollo de la ciencia, la Segunda Escolástica es menos fructífera que el neoplatonismo cristiano de los s. XVI y XVII, pero hay que advertir que también se ha desarrollado un programa de investigación sobre los *fundamentos escolásticos de la ciencia*, basado más bien en una versión más empírica de la ciencia. El autor principal de

⁷⁴ Ver al respecto Iorio, J. U.: *Dos Protoaustríacos a Menger: Uma Breve História das origens da Escola Austríaca de Economia*, 2a Edição, Mises Brasil, São Paulo, 2017

este programa de investigación es P. Duhem, seguido de cerca en esto por S. Jaki⁷⁵, que obviamente despierta más simpatías entre los tomistas más aristotélicos. La ciencia actual se habría originado principalmente en J. Filopon, s. IV d.c., con su teoría del “impulso”; seguido por Roger Bacon y A. Grosseteste en Oxford, ambos franciscanos del s. XIII, y seguidos por Nicolás de Oresme, s. XIV, quien habría desarrollado las primeras nociones de inercia que llegaron a Galileo. Obviamente no sería prudente contraponer esta línea con los neoplatónicos. A principios del s. XVII, sólo quedaban ya “jirones”, al decir de Kuhn, del sistema Ptolemaico, aún defendido por los ya aludidos físicos aristotélicos enemigos de Galileo. Y, entre las críticas que habían dejado al sistema ptolemaico cortado en trozos, esta aludida corriente escolástica había tenido mucho que ver: “Los siglos durante los cuales imperó la escolástica son aquellos en que la tradición de la ciencia y la filosofía antiguas fue simultáneamente reconstruida, asimilada y puesta a prueba. A medida que iban siendo descubiertos sus puntos débiles, éstos se convertían de inmediato en focos de primeras investigaciones operativas en el mundo moderno. *Todas las nuevas teorías científicas de los siglos XVI y XVII tienen su origen en los jirones del pensamiento de Aristóteles desgarrados por la crítica escolástica.* La mayor parte de estas teorías contiene asimismo conceptos clave creados por la ciencia escolástica. Más importante aún que tales conceptos es la posición de espíritu que los científicos modernos han heredado de sus predecesores medievales: una fe ilimitada en el poder de la razón humana para resolver los problemas de la naturaleza. Tal como ha remarcado Whitehead, ‘la fe en las posibilidades de la ciencia, engendrada con anterioridad al desarrollo de la teoría científica moderna, es un derivado inconsciente de la teología medieval’”⁷⁶.

5.2. Análisis retrospectivo

5.2.1. Por qué no prevalecieron

A nivel político, la pregunta clásica es: ¿cómo es que la escolástica española fue plenamente una modernidad católica y, sin embargo, no parece haber tenido influencia tanto en la praxis como en la teoría del Catolicismo posterior ni de las regiones influenciadas por la Corona española?

⁷⁵ Véase *op.cit.* y *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem*, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

⁷⁶ En su *La revolución copernicana*, Orbis, Madrid, 1985.

No tengo una respuesta taxativa. La historia de las ideas y de las instituciones está llena de casualidades, de accidentes, de males, de olvidos, etc. Podríamos conformarnos con ello y punto. Pero no. Hagamos algunas hipótesis, por lo demás nada originales.

Las monarquías absolutas europeas, ya católicas, ya protestantes, eran un producto histórico ya consumado por la separación de católicos y protestantes y por la crisis del Sacro Imperio. Los escolásticos escriben ya en carácter de opositores a esas monarquías absolutas ya imperantes. Es como si hubieran querido llevar la historia para atrás –hacia una evolución liberal clásica del Sacro Imperio- o como si estuvieran haciendo control de daños –como por ejemplo Vitoria con la colonización española–. O sea, cuando escriben, la historia ya les había pasado por encima.

Pero luego, además, todo se mezcla. La historia de Europa a partir del s. XVI no es la historia de la modernidad católica. En realidad esta última *sigue siendo* una idea, un ideal regulativo, más que una evolución histórica lineal. Adelantándonos un poco, citemos una vez más a Leocata: “... Puede decirse así que el humanismo moderno es un ideal que nuestra cultura no ha todavía alcanzado debido a la pseudoasimilación iluminista”⁷⁷.

O sea, todo se mezcló. Las instituciones evolutivas de Inglaterra y los EE.UU. –el *common law*, la división de poderes como Hayek la explica, el constitucionalismo– eran plenamente compatibles con la modernidad católica pero los estados pontificios y los monarcas católicos vieron en ello sólo el resultado del anglicanismo y el protestantismo –por lo demás, la laboriosidad era un elemento intrínseco al mercado que habían sabido ver los escolásticos–. Pero Europa siguió su derrotero por un Antiguo Régimen, o sea, un clericalismo rancio y autoritario que tiene en el Iluminismo de la Revolución Francesa su propia reacción. El Iluminismo, como veremos, fue, al decir de Hayek, un abuso de la razón, que sigue a un abuso de la religión convertida en sumo clericalismo, intolerancia, fanatismo y superstición. A ello siguen los imperios napoleónicos que ponen en jaque a los Estados Pontificios y en las muy enojadas encíclicas *Mirari vos*, de Gregorio XVI, y *Quanta cura*, de Pío IX, los escolásticos brillan obviamente por su ausencia. En León XIII la teoría de la traslación del poder aparece casi condenada⁷⁸ –sin nombrar a nadie– excepto

⁷⁷ Leocata, F.: *Del Iluminismo a nuestros días*; *op. cit.*, cap. 11.

⁷⁸ Véase el capítulo sexto.

que hagamos esfuerzos hermenéuticos para entenderlo de otro modo⁷⁹. El primer y único Pontífice que nombra a los escolásticos a favor –y precisamente por dicha teoría del poder– fue el hoy olvidado Pío XII en un más olvidado discurso⁸⁰. Y hasta hoy los escolásticos, sobre todo en economía, siguen sin aparecer en el horizonte de la formación sacerdotal.

5.2.2. *¿Influencias posteriores?*

Por lo demás, está el problema de los autores liberales de los siglos XVII, XVIII y XIX. Nuevamente, está todo muy mezclado. Se podría decir que en varios de ellos hay claras reminiscencias de la ley natural de la segunda escolástica. No nos referimos a Grocio y Pufendorf, sino a la extendida hipótesis, por lo demás difícil, de que Juan de Mariana influye directamente en Hooker y este en J. Locke (nada más ni nada menos). Autores ingleses como Burke y Lord Acton tienen obviamente esa influencia, y también los “doctrinarios” franceses, como Constant, Royer Collard, Guizot, así también como los fisiócratas, Bastiat y Montesquieu. Pero la negación de la metafísica por parte de Hume y Kant (aunque luego veremos cómo cada uno modera esto por el lado de la ética) es esencial a un iluminismo donde la idea de ley natural queda como una curiosidad histórica hasta hoy, y donde las justificaciones de los derechos individuales se mezclan inexorablemente con posturas inmanentistas donde el Cristianismo aparece casi como el enemigo. El único momento de *claro* renacer escolástico es con los liberales católicos del s. XIX –Rosmini, Ozanam, Lacordaire, Montalembert y los más profundos Rosmini y Lord Acton– cuyo importante papel en todo esto veremos posteriormente.

5.2.3. *El problema filosófico*

A nivel filosófico, hay que ver hasta qué punto la escolástica del s. XVI mantuvo lo mejor del pensamiento de Santo Tomás. Nadie niega los méritos del monumental comentario a la Suma del Cardenal de Vío, pero hay que ver si en un punto esencial, como es el tema del ser en Santo Tomás, no abrió un flanco débil a las críticas posteriores a Santo Tomás por parte de los heideggerianos más agudos, que vieron un olvido del ser en la noción de “concepto” de ser, tan aludido en el famoso tercer grado de abstracción,

⁷⁹ Hoffner, J., *Manual de Doctrina Social Cristiana*, Madrid, Rialp, 1974.

⁸⁰ Véase el capítulo sexto.

olvidando que el ser en Santo Tomás no es un concepto sino la *afirmación* del acto de ser⁸¹, que depende a su vez del contexto creacionista de Santo Tomás (porque en Santo Tomás, ser es ser creado). Esto favoreció interpretaciones más avicenianas de Santo Tomás, donde el ser es un accidente de la esencia, juntándose esto con la famosa distinción de razón entre esencia y existencia que interpreta Suárez como distinción entre un ser posible, contingente, y un ser real, contingente, a diferencia del ser necesario. Todo esto arrastraba una de las primeras interpretaciones de Santo Tomás, la de Egidio Romano, que tan poco favor hizo al Aquinate, donde esencia y existencia eran tratadas casi como dos entidades diferentes (ante lo cual reaccionan todos los que critican la distinción *real* entre esencia y *esse*).

Por lo demás, abstrusas distinciones de las “especies” inteligibles, como especie sensible expresa, impresa, etc., son obra de Juan de Santo Tomás —que Maritain ayuda a difundir⁸²— y no de Santo Tomás, pero complicaron más la ya difícil relación entre la idea y la realidad. Todo esto es muy delicado porque puede poner en peligro a toda la metafísica de Santo Tomás estando en juego, nada más ni nada menos, que su síntesis razón-fe. Las interpretaciones de Santo Tomás, por lo demás, comienzan a ser más manualísticas, *quitándole el juego de lenguaje de las sumas y amenazando su interpretación como un racionalismo potencial* que alimentó las críticas de Kant, del positivismo, de Heidegger y de todo el pensamiento post-moderno. Lo que quiero decir con esto es que tal vez los escolásticos del s. XVI fueron mejores políticos y economistas que teólogos y filósofos.

5.3. Críticas injustas

Pero injustas han sido, sin embargo, las críticas a los escolásticos por parte de católicos del s. XX simpatizantes del franquismo y el movimiento *La Acción Francesa*, que tanto influye en el caso Lefebvre. En primer lugar consideran condenada la teoría de la traslación del poder. A ello respondemos no sólo que los párrafos de León XIII al respecto no son totalmente claros, y que, además, no sólo Pío XII dijo exactamente lo contrario, sino que es un tema opinable que no puede tener resolución en el Magisterio Ordinario Definitivo. Pero además, la idea de limitación del poder está más bien asociada al límite institucional anglosajón —el *common law*, la división inglesa y norteamericana de poderes,

⁸¹ Al respecto, Fabro, C.: *Participation et causalité*, Louvain, 1961, y Ferro, L.S.: *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*, Primera Parte, UNSTA, Tucumán, 2004.

⁸² En su famoso *El orden de los conceptos*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1976.

el control de constitucionalidad— más que a la teoría del origen del poder, que en su momento quiso poner un límite a los monarcas absolutos pero sin un parámetro institucional. O sea que si hay algo que criticar a los escolásticos es más bien que no vieron el tema institucional —crítica que sería injusta, porque sería como decir que Copérnico no vio a Kepler— más que una totalmente opinable (aunque importante históricamente) teoría del origen del poder.

Otra crítica injusta es el tema de los “derechos subjetivos”. Para ellos los escolásticos son el origen del liberalismo —en eso tienen razón— y por ende de la perdición: el sujeto de derechos frente al poder. No advierten que, como hemos visto, es un error conceptual contraponer la ley natural objetiva de Santo Tomás a los derechos subjetivos de los escolásticos, porque la idea de *derechos* de los súbditos está totalmente implicada en los *deberes* que los gobernantes tienen ante ellos, que son ante todo una obligación de justicia. Pero además hacen esta crítica desde una visión histórica extemporánea: no vaya a ser que a algún católico se le ocurriera criticar a sus queridos Franco y Mussolini —y algunos llegaron más allá— en nombre de Santo Tomás de Aquino: por eso su odio total a Jacques Maritain.

6. Conclusión

La modernidad católica, como idea, allí quedó, como coherente hija del Judeo-Cristianismo; como ideal histórico *concreto*, no prosperó. Como *idea*, ha sobrevivido y sigue insistiendo: el Concilio Vaticano II ha afirmado la sana laicidad, la limitación del poder, los derechos personales, la importancia del laicado y la lectura de las Escrituras por parte de todos los fieles. Pero en la historia concreta todo se mezcló con la separación entre protestantes y católicos y con la emergencia histórica del Iluminismo como ideal cultural. Por eso la modernidad católica sigue siendo un ideal casi incumplido. Mientras sea así, el mismo Occidente está en peligro.

CAPÍTULO 4:

EL DRAMA DEL DIVORCIO ENTRE LA RAZÓN Y LA FE, LA EMERGENCIA DEL ILUMINISMO Y EL ENCAPSULAMIENTO DE LA IDEA DE LEY NATURAL

1. La caída de la metafísica racional

1.1. Introducción

Ya no sólo después de Kant y el positivismo, sino en los tiempos actuales donde “metafísica” ha sido otra palabra robada por la *new age*, hablar de una “metafísica racional” puede ser algo muy extraño. Por ende aclaremos el contexto.

Aristóteles habló de filosofía primera para referirse a la primera de las tres ciencias especulativas (luego seguían la matemática y la física en sus términos, obviamente). Fue luego cuando Andrónico de Rodas, s. I a.C., ordenó sus obras en físicas y “meta” físicas, esto es, las “más allá o después de” la física.

“El” tema tratado por Aristóteles en su filosofía primera es el ente en tanto ente, esto es, aquello que corresponde a cada ente sólo por ser ente. Las conocidas nociones aristotélicas de sustancia, accidente, acto, potencia, las cuatro causas, etc., aplicables a todo ente, ya material o no, constituyen su famosa metafísica.

Los teólogos cristianos posteriores, como algo ya vimos, no utilizaron la metafísica de Aristóteles, sino la neoplatónica, en temas ontológicos y de antropología filosófica. Eran los árabes quienes manejaban mejor a Aristóteles en esos temas, como los ya nombrados Avicena y Averroes. Los cristianos conocían bien la Lógica y la Física de Aristóteles pero no su metafísica. Fue recién con el aristotelismo cristiano medieval, con San Alberto y Santo Tomás de Aquino, donde NO sin severas resistencias, en el s. XIII, Aristóteles fue re-interpretado en temas metafísicos para el diálogo entre la razón y la Fe. La interpretación de Sto. Tomás no sólo interpretaba toda la metafísica de Aristóteles desde la noción de Creación, cosa que Aristóteles no imaginaba en absoluto, sino que además la sintetizaba con los Padres de la Iglesia, San Agustín, los demás teólogos neoplatónicos y también con la escolástica judía, Avicbrón y Maimónides, y con la árabe, Avicena y Averroes.

Por lo tanto, la metafísica en Santo Tomás era para él la metafísica de Aristóteles pasada por su voluminosa interpretación (comentó su metafísica punto por punto), cosa que

necesitaba para la sistematización de su Teología. Así, temas tales como los atributos de Dios y su posibilidad de demostración a partir de sus efectos, y una antropología que hoy llamaríamos filosófica, donde la inteligencia y el libre albedrío eran irreductibles a lo solamente corpóreo, eran necesarios para su Teología, o, como él la llamaba, la “sacra doctrina” en su integridad.

Por lo tanto, las famosas “ideas de la razón pura”, Dios, alma, libertad, aparecían en Santo Tomás pero en otro contexto: en un contexto teológico donde la presencia de las metafísicas neoplatónicas y aristotélicas eran necesarias como apologéticas de la Fe contra las acusaciones de irracionalidad. No aparecían como “filosofía”.

Ya en el s. XVII, con todas las transformaciones culturales que hemos visto, fue necesario elaborar una filosofía que pudiera defender nuevamente a la Fe Católica de un fideísmo que la alejaba de la razón. Esa fue como vimos la filosofía de Descartes. Pero allí, por primera vez, aparece una filosofía como la entendemos hoy, como autónoma de la Teología, aunque esa visión sea hermenéuticamente imposible y aunque NO fue esa la intención de Descartes.

En ese sentido, en Descartes también aparecen sus “meditaciones metafísicas” donde “metafísica” ya no es el comentario a la metafísica de Aristóteles, sino una apologética racional de la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios, el alma inmortal y la libertad, y eso contra varios frentes: los remanentes aristotelismos no tomistas, no católicos, renuentes a esas demostraciones; la necesidad de la escolástica católica del s. XVI de elaborar nuevamente esos temas en relación a un protestantismo que también “protestaba” contra los abusos de la razón, y la necesidad de re-elaborar esos temas frente a la caída del paradigma aristotélico-ptolemaico que arrastra consigo a los intentos cristianos de rescate de Aristóteles.

Por lo tanto, a partir del s. XVII, la metafísica es fundamentalmente el intento apologético de demostrar la existencia de Dios, el alma y la libertad, que se inicia en Descartes y tiene su mejor sistema en Leibniz, cuyo discípulo Wolff es el profesor de Kant, quien elabora sus famosas críticas a las tres ideas de la razón pura como imposibles de demostrar. Kant, sin embargo, es aún demasiado escolástico⁸³, porque su ética reincorpora la metafísica como postulados de la razón práctica, pero con el positivismo ello acaba

⁸³ Al respecto véase la obra de F. Leocata: *La vertiente bifurcada*, Educa, Buenos Aires, 2013.

también, y el neopositivismo del s. XX hará su proclama de “destrucción de la metafísica” por no pasar la prueba de la lógica matemática. Con todo ello, a partir del s. XVIII en adelante, la “metafísica racional” parece haber sido totalmente eliminada y en el mejor de los casos pasada a la sola Fe, SIN diálogo con la razón. A eso agreguemos que Heidegger, por un lado el extremo opuesto del positivismo, considera que esa lógica que los positivistas alaban es el total olvido del ser. Con lo cual el último Heidegger quiere rescatar el ser pero SIN lógica y por ende para él la metafísica es también sólo una onto-teo-logía, un olvido del ser colocado casi impiadosamente en el núcleo de Dios. De ello han surgido dos interpretaciones de Heidegger, una religiosa, mística, unida a la teología negativa, renana, donde se quiere rescatar a lo sagrado que había sido tapado por la lógica, y otra post-moderna, totalmente escéptica, donde la metafísica es eliminada como uno de los “pequeños relatos”. Entre el neopositivismo por un lado y la segunda interpretación heideggeriana por el otro (la post-moderna) no hay quedado nada actualmente de la metafísica como puente entre la razón y la fe. Ahora bien, esa síntesis entre razón y fe es precisamente lo que sostenía la imagen del ser humano como creado a imagen y semejanza de Dios de donde deriva la ley natural y los derechos individuales fundamentales, lo cual es el núcleo de la modernidad católica. Por ende, sin metafísica racional, la modernidad católica no tiene posibilidad de defensa. Por ende debemos intentar lo casi imposible: el rescate de la metafísica racional. Desde luego no inventaremos nada nuevo, los neo-agustinistas y los neo-tomistas (con sus diversas corrientes) ya lo han hecho de algún modo “pero”, como veremos, con una postura cultural que los ha dejado en una profunda soledad.

1.2. El debate Descartes-Hume-Kant

Una de nuestras principales tesis es que la negación que hace Kant de la metafísica racional depende esencialmente del debate que como consecuencia no intentada se inicia con la filosofía de Descartes. Por ende Kant tiene razón *en los términos que ese debate fue planteado*. Pero si re-planteamos el problema, podemos pasar “por arriba” de la crítica kantiana. Eso lo veremos luego.

1.2.1. El conocimiento de las “esencias”

Descartes, luego de su duda metódica sobre la existencia del “mundo externo”, quiere probar su existencia, para los escépticos. Para ello, una vez que demuestra la existencia de Dios, afirma que ese Dios, infinitamente bondadoso, no puede permitir que nos engañemos respecto a la existencia de las ideas “claras y distintas”. Pero estas últimas son las geométricas. Luego en el mundo externo, *las esencias de las “cosas en sí mismas”* son matemáticas y por ello pueden ser enteramente conocidas por la nueva Física-matemática.

Pero luego Hume tira abajo la demostración cartesiana de la existencia de Dios y, por ende, el mundo externo queda sin demostración.

Kant le reconoce a Hume haberlo despertado del “sueño dogmático” en el cual estaría encerrada la escolástica racionalista Descartes-Leibniz-Wolff, pero no se conforma con el escepticismo teórico (no práctico) de Hume. Admite que existe un mundo externo pero no podemos conocer *sus esencias como Descartes lo pretendía*. La Física-matemática es el fruto de categorías a priori del entendimiento aplicadas a la intuición de lo sensible. Por ello la “cosa en sí” no se conoce, y desde entonces el mundo de las “esencias” es incognoscible.

Todos los anti-kantianos en este punto (Brentano, Husserl, neotomistas) *tendrían que reconocer que el planteo de Kant es una perfecta conclusión a partir del problema cartesiano sujeto-objeto*. Es ESE planteo el que hay que cambiar si quisiéramos resolver el problema.

1.2.2. La demostración de la “existencia” de Dios

Como hemos recordado, el argumento ontológico, re-elaborado, es esencial en Descartes (y también en Leibniz) para demostrar la “existencia” de Dios.

No es este el momento para analizar la validez del argumento ontológico en San Anselmo. Creemos que se lo puede ubicar perfectamente en una línea agustinista, en la vía de la participación. Por lo demás, como está escrito por San Anselmo en el s. XI, está en la línea de una inobjetable teología apologética, dentro del juego de lenguaje de su época.

Como Descartes lo interpreta, se trata de la “idea de Dios en mí”, que como idea es finita, que conduce –vía contingencia- a la idea de que sólo Dios infinito pudo haber puesto en mí *la idea* de un Dios infinito, o sea, un Dios cuya esencia implique necesariamente la existencia. Luego Dios existe.

Como Kant lo lee, ello implica que a la idea de Dios se le agrega la existencia, cosa que para Kant es imposible porque la existencia de algo sólo puede ser añadida por la experiencia sensible, cosa que en el caso de Dios es imposible.

Y, si se pretende demostrar que Dios existe a partir de la contingencia del mundo, esa demostración tiene implícito el argumento ontológico y por ende hay allí una petición de principio.

Así plantadas las cosas, Kant tiene razón.

1.2.3. *La “inmortalidad del alma”*

Y finalmente lo mismo sucede con respecto a la inmortalidad del alma. Descartes tiene razón en encontrar en la interioridad humana algo no reducible a lo material, pero su modo de plantearlo, dualista –cosa comprensible como reacción contra un aristotelismo no cristiano– produce otro malentendido. La inmortalidad del alma, así planteada, como una sustancia espiritual no dependiente del cuerpo, pre-supone que la misma “categoría” de sustancia –que no correspondería en Kant a un modo de ser real– está unida al atributo de unidad espiritual. O sea que –de vuelta– a la idea de la razón pura llamada “alma espiritual” se le atribuye una existencia que, sin embargo, sólo puede ser predicada luego de una experiencia sensible que, en este caso, es imposible. Nuevamente, así planteadas las cosas, Kant tiene razón.

Y ello conduce a una de las más profundas separaciones entre razón y fe: porque entonces, esas tres ideas de la razón pura no son rechazadas por Kant como un sin sentido, *sino ubicadas en el lugar de la sola Fe*. O sea, no sólo propiamente los misterios de la Fe – Trinidad, Encarnación, etc.– son una cuestión de Fe, sino también toda la metafísica desde Descartes hasta Leibniz: Dios, el alma, la libertad. *Por el otro lado “la razón” queda reducida a la Física-matemática*. Y en el medio de ello (la Fe por un lado, la ciencia por el otro) *ya no hay nada, ningún puente*, ninguna relación especulativa entre razón y fe. Decimos “especulativa” porque en Kant esos tres temas entran de vuelta por la razón práctica: la ley moral en mí (ética) y el cielo estrellado (ciencia) sobre mí. Por eso Kant tiene una ética irreducible a lo material y por eso todo el neokantismo posterior en ciencias sociales plantea el dualismo entre las “ciencias del espíritu” y las naturales, y por eso autores neokantianos posteriores como Mises o Hayek parecen utilitaristas en la superficie

de sus planteos pero en el fondo tienen un imperativo categórico oculto en las premisas morales a las cuales no están dispuestos a renunciar.

Por eso este divorcio entre razón y fe tiene dos etapas: una moderada, donde la ética kantiana sigue siendo el nexo de unión entre religión y ciencia (la ley moral en mí, la autonomía moral) y otra, más extrema, donde hay una interpretación más empirista de la filosofía de la ciencia kantiana. Eso será el positivismo y el neopositivismo, donde la metafísica ya no es tratada como algo que tiene sentido pero que no está en diálogo con la razón (o sea, ideas de la razón pura cuya existencia empírica no puede ser demostrada) *sino como un sin-sentido total*.

Por ahora digamos que no es cuestión de refutar a Kant dadas sus premisas —el debate Descartes-Hume— sino de re-plantear esas mismas premisas, que es lo que haremos en el próximo capítulo.

2. El Iluminismo del s. XVIII

Por supuesto, el s. XVIII europeo es muy amplio como para que se lo ubique en una sola corriente de pensamiento, pero hay una de ellas cuyas consecuencias culturales son decisivas. Se trata de iluminismo racionalista.

Lo primero que hay que plantear es la fundamental diferencia entre Iluminismo y modernidad. Sciacca ya lo había hecho cuando destaca las bases católicas del humanismo y del renacimiento⁸⁴, pero la distinción, con toda claridad y en esos términos, está hecha por F. Leocata⁸⁵. Esto es sencillamente esencial: si no se hace esta distinción, imposible es hablar de los fundamentos cristianos de la libertad.

El mundo post-medieval, como vimos, se debate entre dos tendencias principales. Una, que estira hacia adelante las tres ideas básicas culturales que son resultado del judeo-cristianismo. Esto es, una mayor evolución histórica de la distinción entre Iglesia y poder civil, una mayor toma de conciencia de los derechos personales (donde se incluye la reflexión sobre el mercado) y un mayor desarrollo del pensamiento científico, siendo las dos primeras muy bien representadas por la escolástica española y la tercera por el neoplatonismo cristiano de los s. XVI y XVII. ESO es precisamente la modernidad católica.

⁸⁴ Sciacca, *Historia de la filosofía*, op.,cit.

⁸⁵ En *Del Iluminismo a nuestros días*, op. cit.

La otra idea básica era el aristotelismo no cristiano, más empirista, más anti-metafísico: ESO es lo que deriva en el iluminismo.

Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz NO son racionalistas “iluministas” precisamente porque tienen y hacen metafísica. En todo caso lo que se les puede criticar son algunos tecnicismos de esas metafísicas que llevaron a las críticas de Kant: su modo de presentar el argumento ontológico, el dualismo antropológico, y el problema del puente entre sujeto y objeto. Que no fueron, a su vez, errores fácilmente evitables, sino una consecuencia del oscurecimiento momentáneo del auténtico espíritu de la filosofía de Santo Tomás y una justa reacción contra los aristotelismos no cristianos del Renacimiento contra los que se enfrentaba Galileo. Por lo demás, Malebranche y Spinoza son casos aparte. Spinoza utiliza terminología cartesiana pero deriva en realidad de una interpretación no cristiana de Plotino. Malebranche no tiene otro punto importante más que una singular interpretación de la providencia divina para explicar la concordancia entre alma y cuerpo (su famoso ocasionalismo). Los que tenían una metafísica cristiana eran Descartes y Leibniz, intentando ambos rescatar la metafísica cristiana medieval. Ya dijimos lo que se les puede criticar, pero de ningún modo son autores no cristianos. Por lo demás, en general han quedado como “idealistas” y “racionalistas”, sobre lo cual habría que hacer muchos matices. Si por idealismo se entiende ciertas ideas a priori, que luego se conectan con la existencia de un mundo real extra-mental, eso ya estaba en San Agustín. De ningún modo negaban la existencia de un mundo real en el sentido de que no eran solipsistas, y de ningún modo tenían el idealismo ontológico de Spinoza que sí deriva en Hegel. Por lo demás, si por racionalistas se entiende la importancia dada a la inteligencia humana, dado que había que “demostrar” cuál era la relación entre el yo y el cuerpo, eso no tiene nada que ver con la reducción de la razón a cálculo, que sí será una característica del Iluminismo, porque de ningún modo abandonaban la idea del intelecto como intuición de primeros principios ya presente en Santo Tomás. En todo caso, la exageraban.

Por ende: la modernidad católica no era de ningún modo pre-iluminista y los autores habitualmente llamados modernos, tampoco. El Iluminismo, como dice Leocata, es una fundamental voluntad de inmanencia. Esto es, una negación de lo sobrenatural, de las religiones reveladas, de la metafísica, sobre la base de una esperanza focalizada en el progreso científico de este mundo y una idea del progreso humano como final de la historia.

El Cristianismo quedaba, con ello, enérgicamente combatido o, en el mejor de los casos, visto como una antigua etapa de la humanidad que iba a perecer por sí misma.

Pero esa voluntad de inmanencia es entendible como reacción por un lado, y como continuidad por el otro. Continuidad, porque continúan con un aristotelismo no cristiano, enfatizando su empirismo y relegando su famosa filosofía primera; reacción, porque la visión de lo religioso que tenían un Voltaire, un Hume, un Kant, fue una reacción contra la “religión” de católicos y protestantes masacrándose y asesinándose mutuamente en nombre de la Revelación, de Dios, del amor. Para ellos lo religioso era superstición, fanatismo e intolerancia, y a juzgar por el comportamiento de la mayor parte de los cristianos de su época, no les faltaba razón, aunque les faltaba distinguir el trigo de la cizaña.

Por supuesto, el resultado más coherente y a la vez más dramático de todo esto fue la destrucción de la metafísica que era esencial para el diálogo entre razón y fe, para una fe razonable, para una apertura a la trascendencia que nada tuviera que ver con una fe ciega y mágica. Hume, para ello, fue un autor principal, pero no lo estamos atacando por ello, sino presentando como un esencial eslabón de una historia con pleno sentido. Por un lado, es el gran autor del orden social espontáneo, a la altura de Adam Smith y Adam Ferguson, que deriva luego en un liberalismo no racionalista, no constructivista, crítico de las teorías del contrato social, como el liberalismo tradicionalista de Hayek, que nada tiene que ver con el Iluminismo en un sentido político. Por el otro, Hume es la gran contestación a los talones de Aquiles de la filosofía cartesiana, y no se lo debe culpar a él de esas debilidades, que ya vimos. El resultado es el escepticismo sobre una metafísica mal planteada –que, cuidado, ya estaba presente en algunos aspectos de la segunda escolástica- y un obvio entusiasmo sobre una ciencia entendida como lo empírico, siguiendo a Bacon. Este último, a su vez, implicaba el nunca acabado entusiasmo por eliminar el problema hermenéutico: ya no debemos leer los libros de Aristóteles, según Bacon, sino “mirar el gran libro de la naturaleza”. La sola observación de los datos físicos (cosa imposible pero siempre renovada) será lo que rodea a esta famosa y lapidaria frase de Hume: “... *Cuando persuadidos de estos principios recorreremos las bibliotecas, ¡qué estragos deberíamos hacer! Tomemos en nuestra mano, por ejemplo, un volumen cualquiera de teología o metafísica escolástica y preguntémosnos: ¿contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y del número? ¿No? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de*

hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaño”⁸⁶. Tenemos allí perfectamente enunciado lo que será el ideal cultural y académico del neopositivismo del s. XX.: por un lado Física, por el otro matemática, y en el medio... nada. Nada que sea coherente, que tenga sentido, que tenga verdad, que tenga importancia. Y por ende, el diálogo entre razón y fe queda cortado en un racionalismo cientificista, como será el ideal de conocimiento de los autores de la Enciclopedia Francesa (Diderot, D’Alambert).

El caso de Kant es un caso muy especial. Por un lado hemos visto de qué modo es el gran sistematizador de las críticas a la metafísica leibniziana, de origen cartesiano, que le llega vía Wolff. No estaba equivocado en sus críticas porque no hace más que explicitar un callejón sin salida en el cual algunos puntos esenciales de la letra de dichos autores se habían introducido. Ello cristaliza casi para siempre, no a la metafísica como un sin sentido (Hume y el neopositivismo posterior) pero sí a la metafísica como algo sin demostración racional y, de vuelta, como mera Fe, *no* como puente entre razón y Fe. Además, saluda a la Revolución Francesa como el gran acontecimiento de la Historia, dándole un sentido de “final del camino”, y lo mismo hace con la Física de Newton. Su libro “La religión dentro de los límites de la sola razón” dice con su sólo título hasta qué punto el noble y estoico filósofo de Königsberg veía a las grandes religiones reveladas como una etapa inferior de la humanidad que debía ser superada por la idea de una religión natural que afirmara desde la sola razón la existencia de Dios y un orden moral objetivo.

Por el otro lado, este último punto –su ética– es lo que lo convierte en un autor conservador, casi escolástico. Rechaza el utilitarismo, aunque sea el moderado de Hume, y crea algo filosóficamente novedoso: sin metafísica, fundamenta en su imperativo categórico a una ética absoluta, que pueda ser el fundamento de los derechos del hombre y del ciudadano y de la madurez humana necesaria para esta nueva época de progreso, ciencia y democracia. El cristianismo está presente en su Crítica de la razón práctica: presupone los mandamientos cristianos y cita siempre al final de su gran obra al “heraldo del Evangelio” y al mandamiento del amor. Pero, presente, no como un mandato heterónomo, sino como el resultado de una razón que se ha dictado a sí misma los mandatos de la moral. Nos

⁸⁶ Citado por Ayer en su introducción a *El positivismo lógico*; FCE, 1965. La palabra para “engaño” es “nonsense”.

preguntamos si en esto no hay una lección para la madurez del cristianismo en sí mismo: ¿cabe “cumplir”, farisaicamente, con los mandamientos por temor al castigo o por amor un premio que no sea el mismo Dios? ¿Era el santo temor de Dios la crítica de Kant o el infantil temor al castigo como pueril fundamento de la moral?

2.1. Las tres ideas pasadas por el Iluminismo

Sea como fuere, todo esto explica la importante transformación que las tres famosas ideas emergentes del Judeo-cristianismo, como si cada una, siguiendo la famosa frase de Chesterton, fuera una razón que se ha vuelto loca.

Recordemos una vez más esas tres ideas: los derechos personales, la distinción entre la Iglesia y la esfera secular, la ciencia. Pues bien, en el Iluminismo, todo ello es concebido como un enfrentamiento dialéctico con el Judeocristianismo y con lo religioso en general. Los derechos del hombre y del ciudadano son vistos como una consigna contra el Antiguo Régimen y un cristianismo que lo legitimaba. La no distinción entre ambas cosas, de un lado y del otro, fue dramática. Habría derechos del hombre *porque* la opresión religiosa ha terminado; lo religioso debe ser relegado al culto privado y toda influencia, ya no relación jurídica, con lo temporal, debe ser combatida, como garantía del progreso y de la civilización. Ello rodea entre líneas a la “libertad de cultos” iluminista.

La des-clericalización, fruto maduro del Judeocristianismo, y comenzada a explicar por la Segunda Escolástica, es convertida en separación hostil entre Iglesia y Estado. Los nuevos estados racionalistas debían avanzar sobre la Iglesia y despojarla de los privilegios jurídicos que tenía en el Antiguo Régimen, que no eran lo que hoy serían los derechos de los ciudadanos católicos en una sociedad libre. Así, los estados iluministas avanzan sobre sus legislaciones, sobre sus colegios, sus hospitales, sus conventos, e incluso, por supuesto, contra la existencia misma de los estados pontificios. El Iluminismo gana históricamente la batalla, sobre todo en Francia e Italia, pero con un costo ideológico que, como veremos luego, seguimos pagando hasta hoy. La cerril oposición que muchos católicos, hasta hoy, tienen para con “el liberalismo” (sin adjetivar) tiene en este momento uno de sus orígenes esenciales.

Y la ciencia, por supuesto, pasa a ser el gran triunfo cultural del Iluminismo, el nuevo piso cultural en el que se hace pie y que despoja de su reinado a la teología. Aquí se origina

la versión iluminista de la historia de la ciencia que tenemos hasta hoy. La ciencia habría tenido su primer origen en los presocráticos griegos pero luego fue detenida por las metafísicas de Platón y Aristóteles. El judeocristianismo no hace más que cerrar más aún las puertas de la ciencia, sumergiendo a la humanidad en las etapas negras del oscurantismo medieval, hasta que finalmente con el renacimiento nace de vuelta la luz de la razón con Galileo, precisamente perseguido por ello por la Iglesia. Y la ciencia naciente es una ciencia basada sólo en lo empírico, que no debe tener ninguna relación con la filosofía o la metafísica. La ciencia metódicamente empírica debe ir absorbiendo a la filosofía, y así los temas fundamentales de la vida humana, como Dios, el alma, la libertad, deben ser descartados o tratados desde lo científico. Otra vez, el Iluminismo triunfó: no sólo aún hoy sobre todo, sino hoy sobre todo, Dios es un tema de la cosmología científica y temas como conciencia y libertad han sido absorbidos por la neurociencia. Por supuesto, hemos visto que NO fue ese el origen y el desarrollo de la ciencia pero culturalmente la ciencia ha sido absorbida por el cientificismo.

Todo esto es algo esencial. El motivo principal por el cual suena extraña la tesis de este libro es que *esta* es la versión de la historia que ha prevalecido y *este* es el piso cultural que aún pisamos, y tal vez cada día más. Que el Judeocristianismo sea *la causa* de la libertad, de un estado laico y de la ciencia, suena, después del Iluminismo, poco menos que ridículo. Curiosamente, como en una dialéctica extraña, muchos católicos han identificado la modernidad filosófica e histórica con el Iluminismo y han adoptado una posición totalmente pre-moderna y nostálgica de épocas medievales. Tienen a su favor que el Medioevo *no* fue la oscuridad afirmada por los Iluministas, pero sí fue *un punto de evolución hacia* la modernidad católica. Al ponerse del lado de la vuelta a una Cristiandad Medieval, no hacen más que retroalimentar al Iluminismo y dejar sin suelo filosófico al Concilio Vaticano II.

2.2. Consecuencias culturales adicionales

2.2.1. Modernidad y post-modernidad

Toda la filosofía post-moderna tiene la misma confusión: para ellos, la razón es igual al iluminismo, al que llaman modernidad. Pero los post-modernos no vuelven a la razón medieval, excepto en algún arrebató de nostalgia de la mística renana, sino que abjurán de

la razón en sí misma. La interpretación que Vattimo tiene de Heidegger es eso, con lo cual la hermenéutica, además, es despojada de su suelo fenomenológico (precisamente lo contrario hacen Leocata y Ricoeur) lo cual retroalimenta las actuales manifestaciones científicas.

O sea: la dicotomía modernidad/post-modernidad está mal planteada. Depende de una modernidad absorbida por el Iluminismo.

2.2.2. *Unión de verdad y objetividad*

Como vimos, la “cosa en sí” queda incognoscible en Kant. Pero la cosa en sí no es lo creado, como en Santo Tomás, en lo cual la persona está inmersa. La cosa en sí era la esencia matemática de un universo matemático, perfectamente cognoscible, entonces, por la Física-matemática. ESA cosa en sí es la objetada por Kant, porque el sujeto re-configura el mundo físico según sus categorías universales a priori.

Pero entonces la pobre cosa en sí queda suelta, como buscándose a sí misma nuevamente. Se encuentra de modos diversos. Se encuentra en Hegel, como despliegue del Espíritu Absoluto. Pero se encuentra también en la versión positivista de la ciencia en el s. XIX, donde se convierte en el “objeto” como “lo objetivo”, que ha logrado independizarse por fin de lo humano. Esa separación, entre humanidades y ciencia, que aún predomina en programas de estudio y hasta en test vocacionales, fue dramática. La ciencia fue por fin lo que no tenía que ver con nuestras bonitas pero engañosas subjetividades humanas. Así la verdad se identifica con la objetividad, e invade todo: las ciencias naturales serían objetivas (gracias a Dios, dijo Dios: háganse Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend, pero casi nadie se enteró), las ciencias sociales, deben ser objetivas y para eso deben tener números y estadísticas, la información debe ser objetiva, los medios deben ser objetivos... Y si luego un Gadamer nos hace tomar conciencia de nuestros horizontes humanos de pre-comprensión, ah, entonces es un post-moderno (cuando no lo es). La verdad es que la verdad no se identifica con la objetividad positivista sino con el mundo de la vida, pero lo dijo Husserl en 1935 en un mundo que ya no podía escucharlo más.

2.2.3. *La ciencia se une al estado*

Feyerabend denuncia esto perfectamente. El ideal de Comte se cumplió. Así como antes el Papa era el criterio de legitimidad política, ahora la ciencia es el criterio de legitimidad de la educación y la salud públicas que son absorbidas por los estados. Los proyectos de educación pública obligatoria, tan exitosos en Francia, Italia, México, Uruguay y Argentina, en contraposición a la educación religiosa, tienen aquí su origen. La salud se hace estatal no porque los institutos de salud sean privados o estatales, sino por la diferencia entre medicina legal, o sea científica, y medicina ilegal, o sea la no científica. Estamos tan acostumbrados a esto que casi ni lo planteamos, y autores que lo plantean, como Feyerabend, o son considerados, erróneamente, escépticos, o son consumidos y colocados como adornos inútiles en los estantes eruditas bibliotecas.

2.2.4. *La razón humana es acusada de tener una dialéctica*

La escuela de Frankfurt no es post-moderna: denuncia la dialéctica del Iluminismo en el sentido de que la razón tiene una dialéctica intrínseca: pretendiendo emancipar, oprime y se convierte en la razón instrumental. La advertencia de la escuela de Frankfurt tuvo su mejor fruto en la razón dialógica de Habermas, una buena alternativa a la dicotomía “post-modernismo versus razón instrumental”. Pero el diagnóstico de la escuela de Frankfurt estuvo teñido de un Hegel y un Marx no leninista que vieron al capitalismo industrial como un proceso necesariamente explotador y alienante. Popper, Hayek y Feyerabend son mejores alternativas si se quiere criticar a la razón opresora de la Revolución Francesa, y si se quieren encontrar mejores fuentes a una razón dialógica.

3. **Estados Unidos y su diferencia con el Constructivismo (Iluminismo)**

Sería un grave error si identificáramos a los EE.UU. como parte del Iluminismo. El que ha colaborado inmensamente con esta cuestión ha sido Hayek. A lo que nosotros llamamos Iluminismo, él lo llama “constructivismo”⁸⁷, y siguiendo la línea de Burke, lo identifica con la Revolución Francesa. El Constructivismo siempre sigue la lógica de las revoluciones: borrar lo anterior y comenzar de cero, “construyendo” lo social, como si no hubiera una evolución espontánea de las instituciones de la libertad. Esa evolución

⁸⁷ Véase sus *Nuevos estudios*, Eudeba, Buenos Aires, 1981.

espontánea hacia el Estado de Derecho es lo que Hayek identifica con Inglaterra, especialmente con su sistema político y jurídico, esto es el *common law*. Esa evolución institucional comienza en el medioevo católico –dicho esto expresamente por Hayek⁸⁸– y por ende su raíz no tiene nada que ver con el Anglicanismo, un mero accidente histórico fruto de los caprichos de un monarca absoluto.

La división de poderes francesa y la democracia francesa de la Revolución Francesa no tienen nada que ver, para Hayek, con los EE.UU. El acusado, para Hayek, es Rousseau. Si este último dijo lo que Hayek dice que dijo no es algo que ahora resolveremos, pero esto es muy interesante para los católicos que siguen identificando al liberalismo con Rousseau. El poder absoluto de la monarquía fue sustituido por el poder absoluto de las mayorías, por su “voluntad general” y un poder legislativo omnipotente, que es la fuente de la corrupción de la democracia para Hayek y que lamentablemente es lo que ha prevalecido. Nada más contrario a las libertades individuales que un poder omnipotente, sea monárquico o democrático. El problema no está en el origen del poder, sino en el límite del poder. El tipo de régimen político es relativamente indiferente al liberalismo clásico anglosajón, lo que importa es un sistema institucional que proteja las libertades individuales.

La división de poderes fue un proceso de evolución histórica muy diferente al constructivismo de la Europa continental. Cuando Hayek critica a la democracia ilimitada de origen roussoniano, dice: “...Veremos que la raíz del mal es que las así llamadas “legislaturas”, que los primeros teóricos del gobierno representativo –y especialmente John Locke– concebían como limitadas a la sanción de la leyes en un sentido muy específico y estrecho de la palabra, se han convertido en cuerpos gubernamentales omnipotentes. El viejo ideal de “Regla jurídica” o del “Gobierno de la ley”, con ello se ha destruido. El Parlamento “soberano” puede hacer todo lo que los representantes de la mayoría encuentran conveniente para conservar el apoyo de la mayoría”⁸⁹.

Dejemos de lado que esto es una perfecta descripción de la espantosa situación actual de las democracias (“...El Parlamento “soberano” puede hacer todo lo que los representantes de la mayoría encuentran conveniente para conservar el apoyo de la mayoría”) para concentrarnos en el contexto histórico que rodea al texto. Veamos lo

⁸⁸ En *Los fundamentos de la libertad*. *Op. cit.*

⁸⁹ En “Hacia dónde va la democracia” en *Nuevos Estudios*, *op. cit.*

siguiente: “... las así llamadas “legislaturas”, que los primeros teóricos del gobierno representativo –y especialmente John Locke– concebían como limitadas a la sanción de la leyes en un sentido muy específico y estrecho de la palabra...”. Esto es, ¿qué era la división de poderes en Inglaterra? Comienza con una Cámara de los Lores encargada de limitar los poderes del Rey para que éste no les quite sus derechos. El rey, a su vez, se rodea de una “Cámara de los comunes” o “parlamento” para que lo ayuden con tareas administrativas. El rey y la cámara de los comunes podían legislar en el sentido de legislación, esto es, edictos administrativos sobre bienes públicos: impuestos, guerras, etc. Los lores, a su vez, no legislaban, sino que cuidaban que el rey no abusara de su poder. Y por encima del rey, de los lores y de los comunes estaba el “Law”, esto es, el *common law*, el derecho consuetudinario inglés, custodiado por los jueces, donde fueron evolucionando los derechos individuales, las libertades individuales que algunos llamaban las “libertades inglesas”. Por ello el título de una de las grandes obras de Hayek: *Law, Legislation and Liberty*. La “legislation” (administración sobre bienes públicos) NO debía tocar el “law”, que correspondía a los jueces, y en eso consistía la “liberty”.

Esto es, históricamente hablando, el *limited government* o el Liberalismo clásico. *Esto*, que *no* prevaleció en “casi” ninguna parte, prevaleció al principio, sí, –impresionante excepción– en los EE.UU., o sea, en lo que originalmente eran las colonias inglesas, cuyos ciudadanos vivían ya, culturalmente, en el sistema jurídico del *common law*. Cuando los constitucionalistas norteamericanos escriben su gran Constitución de 1787, hacen algo muy simple. Al rey lo sustituyen con un poder ejecutivo fuerte. La cámara de los lores se transforma en el Senado, y la cámara de los comunes en diputados, o sea “*The House*”. Y por encima de ellos estaba el “Law”, o, sea, el *common law*. El poder ejecutivo tenía –junto con diputados– las funciones administrativas, pero no jurídicas, de la cámara de los comunes, y por eso los norteamericanos dicen “*this administration*” refiriéndose a cada gobierno que sustituye a otro. El verdadero poder limitado, la verdadera división de poderes, consistía en que en esa República, los poderes legislativos y ejecutivos no podían atentar contra el Law, el *common law*: si lo hacían, la función de control, el elemento aristocrático, lo ejercía la Suprema Corte, que era también como una cámara de los Lores, más que el senado.

¿Y las libertades individuales? Pues justamente ya estaban en el *common law*, a tal punto que en la primera sanción no había una declaración de derechos, porque, en principio, no la necesitaban. Dos años después, el *Bill of Rights* adquiere carácter constitucional, como un “*just in case*” jurídico.

Como vemos, los EE.UU. fue fruto de una larga evolución de instituciones inglesas que comenzaron en una noche de los tiempos anterior a la anterior al anglicanismo, en la plena Inglaterra *católica*. Esas instituciones *no* son “protestantes”, si por ello se entiende que comenzaron en 1517 (la Carta Magna data de 1215). *Por lo tanto es un error grave, desde un punto de vista histórico, hablar de unos EE.UU. “protestantes” en contraposición a “lo católico”*. Por lo demás, en Inglaterra y en los EE. UU. se cumplió plenamente *el ideal de gobierno mixto*, defendido, como ya vimos, antes que la Segunda Escolástica por Santo Tomás de Aquino. El régimen ideal no es una democracia, aristocracia o monarquía por separado, sino un régimen institucional que combine lo mejor de la monarquía –la unidad en la capacidad de mando–, lo mejor de la aristocracia –un cuerpo de control al monarca– y lo mejor de la democracia –un elemento de elección popular limitado por los otros dos–. El poder ejecutivo era el elemento monárquico, diputados, el elemento democrático, y el senado y la suprema corte el elemento aristocrático. Y por encima de todos ellos estaba el “*law*”, donde estaban las libertades individuales que no habían sido decretadas ni planificadas por nadie, sino que eran el fruto de una larga evolución de la ley positiva donde se atendía a la “naturaleza de las cosas” (ley natural)⁹⁰.

Observe el lector que estoy hablando en pasado, esto eso, no me estoy refiriendo a los EE.UU. de la actualidad.

Lo mismo cabe decir de la Declaración de Independencia, ere cuasi-milagro en la historia de una humanidad cruel. “*..all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness*”. Veintisiete palabras que son un milagro total, uno de los grandes logros de la humanidad, en un mundo de guerras, de conquistas, de persecuciones, de crueldades y de matanzas.

No es ahora nuestro objetivo hacer un estudio crítico de las fuentes del pensamiento de Jefferson. Claro que hay mucho de un John Locke mucho más escolástico de lo que

⁹⁰ Véase al respecto Rojas, R.: “El orden jurídico espontáneo”, en *Libertas*, nº 13, 1990.

muchos creen⁹¹. Pero lo importante es destacar que ese momento histórico, donde es redactada esta declaración, con sus idas, venidas, influencias diversas e imperfecciones históricas –comenzando por la esclavitud, desde luego- hubiera sido imposible sin el contexto judeo-cristiano. Las personas son creadas iguales, y son dotadas por su creador de ciertos derechos inalienables... La noción de *creación* domina la declaración, La noción de *persona*, creada a imagen y semejanza de Dios, y por ende sujeto de derechos, también. *Es absolutamente improcedente* preguntarse si el documento es católico, protestante o anglicano. Esas fueron divisiones *accidentales* que no afectaron a algo *esencial*: el judeo-cristianismo. Ya hemos visto que Lutero no hubiera sido más que un fraile agustino *católico*, aunque audaz, con otro tratamiento pastoral del tema. ¿Anglicanismo? Por Dios, eso fue sólo un capricho de Enrique VIII. ¿Deísmo? De ninguna manera, la providencia está firmemente presente en J. Locke⁹², e incluso hemos visto que si habláramos –que no es el caso– de un Voltaire o un Kant, ellos reaccionaban contra el fanatismo y la violencia de las guerras religiosas europeas.

Tan judeo-cristiana era la cultura de los EE.UU., que ello explica además algo incomprensible para la historia europea-continental: el carácter *público no-estatal* de lo religioso –reformado, católico o judío– en los EE.UU. “No-estatal” significaba que “...*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances*”⁹³. O sea, no podrá ser sancionada ninguna legislación que establezca o prohíba una religión. Es sencillamente el principio de des-clericalización, de la laicidad, no laicismo, del estado, ya en términos modernos. *Pero ello no implica que en el mismo seno de las entidades gubernamentales no pueda haber manifestaciones religiosas de carácter público*. Los norteamericanos de entonces no tuvieron que hacer la aclaración, sólo lo vivían naturalmente. Eran los europeos los que estaban en problemas, sumidos aún en la religión del rey como la religión de estado o en la anti-religiosidad ideológica de la

⁹¹ Véase al respecto *Political Essays of John Locke*, edited by Mark Goldie, Cambridge University Press, 1977; John Locke’s *La racionalidad del cristianismo* (Ediciones Paulinas, Madrid, 1977), y *Locke’s Early Writings on the Law of Nature*, Clarendon Press, 2002.

⁹² *Op. cit.*

⁹³ Primera enmienda de la Constitución.

Revolución Francesa. Cuando se dice que los EE.UU. fueron el fruto de una peregrinación en búsqueda de la libertad religiosa, se está dando en la clave de una cuestión histórica fundamental en las implicaciones temporales de la evolución del judeo-cristianismo. Fue la huida, precisamente, de un clericalismo autoritario, en búsqueda de una des-clericalización (laicidad) respetuosa de la ley natural. Fue la búsqueda de la verdadera libertad, rodeada de un “ethos” cristiano que le daba vida y consistencia⁹⁴. *Fue una modernidad católica.*

4. Conclusión: el encapsulamiento de la idea de ley natural

Como resultado del Iluminismo, Kant y los diversos neokantismos, la idea de ley natural, que depende de una metafísica racional como la de Santo Tomás de Aquino, prácticamente desaparece desde un punto de vista cultural. La idea de ley natural, en sí misma universal y “universalizante”, porque se traslada por sí misma a todos los pueblos, queda, paradójicamente, encapsulada en conventos dominicos y en algunos ambientes católicos que ya no están “hacia el mundo” sino directamente “contra el mundo”, un mundo, a su vez, iluminista que se considera a sí mismo “contra lo católico”, “contra lo cristiano”, “contra lo religioso”. Si desde el Vaticano de los siglos XVI en adelante se hubiera manejado de modo diferente el caso Lutero; si se hubiera manejado mejor el caso Bruno, que terminó en una horrible y vergonzante tragedia; si el Vaticano hubiera condenado firmemente, sobre la base de la Segunda Escolástica, a toda monarquía absoluta; si se hubiera manejado de modo diferente el caso Galileo, posiblemente no hubiera habido quiebre entre católicos y reformados, posiblemente no hubiera habido Revolución Francesa y posiblemente no hubiera habido un cientificismo anticristiano. De lo único que se puede exculpar totalmente al lado católico es a los caprichos autoritarios de Enrique VIII. Pero, dado que ese mundo paralelo no existió, la Iglesia quedó amurallada sobre sí misma *contra* la Francia napoleónica, *contra* Inglaterra, *contra* los principados protestantes, *contra* la ciencia, etc., y con ello la idea de ley natural no pudo salir de esos muros. Siguió teniendo vida, como vimos, desde un punto de vista práctico, en el *common law* inglés y norteamericano y en el *ethos* cultural de la *religiosidad pública no estatal norteamericana*, hasta que ello también comenzó su declinación. Pero desde entonces hasta hoy, la ley

⁹⁴ Sobre la famosa tesis de Max Weber sobre el espíritu protestante del capitalismo, véase el capítulo séptimo, punto nº 2.

natural quedó como un tema “de los católicos”, impenetrable a cualquier otro ambiente. O sea, la ley natural, desde entonces y hasta hoy, aparece como una cuestión “sólo de fe” *sin diálogo con la razón* (lo cual sucede hoy incluso entre algunos pensadores y fieles católicos). ¿Y entonces? Volvamos por un momento al principio. Decíamos en la introducción:

“... El libro no afirma que los aspectos más contingentes de la libertad en Occidente – ciertas *instituciones* liberales típicas, como la división de poderes o el Constitucionalismo– o ciertas concreciones jurídicas de las libertades individuales –como el *Common Law*– sean un resultado necesario del Judeo-cristianismo, aunque sí afirma que NO son incompatibles con él y que incluso pueden encontrar en cierto momento un “acompañamiento” prudente del Magisterio Pontificio. Pero sí afirma que el ideal de las libertades de la persona, in abstracto, y la idea de limitación al poder (*limited government*), *sí es un ideal regulativo que ha emanado del Judeo-cristianismo y hubiera sido inconcebible sin él. Por más lejano que esto suene, en las actuales circunstancias históricas, este ideal, que presupone la armonía entre la razón y la fe, es la única salida que Occidente tiene para re-encontrar su camino y evitar su destrucción.*”

No podemos cambiar el pasado, pero sí estamos convencidos de que Occidente, sin judeo-cristianismo, se queda sin futuro. Por lo tanto, lo que queda de aquí en adelante es la recuperación del ideal judeo-cristiano de ley natural, único camino para recuperar una laicidad sin clericalismo y un fundamento cristiano de los derechos individuales sin clericalismo.

CAPÍTULO 5:

HACIA LA RECUPERACIÓN DE UNA METAFÍSICA RACIONAL Y LA IDEA DE LEY NATURAL

1. Un problemático intento de recuperación

No hemos llegado aún al problema esencialmente político del magisterio del s. XIX, especialmente Gregorio XVI y Pío IX, cerrados, “casi” sin salida –gracias a Dios, siempre hay un casi– a todo diálogo con el mundo moderno, que no pudieron distinguir del Iluminismo. Pero ello coincidió *no de casualidad* con el tomismo de fines del s. XIX y principios del s. XX –podríamos decir, sus primeros 50 años–. No nos estamos refiriendo a la encíclica *Aeterni patris* de León XIII, pero sí a cierto “espíritu” que rodea a este noble y casi logrado intento de recuperación de Santo Tomás de Aquino y con ello su visión de la ley natural.

No nombraremos a nadie para no ser injustos con santos varones que merecerán siempre más gratitud que otra cosa. Sin embargo, ahora, a principios del s. XXI, estamos en condiciones de tener una visión retrospectiva sobre lo ocurrido, con cierta distancia crítica, para tratar de mejorar.

Cuando decimos “cierto espíritu” no nos referimos a la letra, tan bien cuidada, de los tecnicismos de Santo Tomás de Aquino y la impresionante ayuda que ello significó para la correcta educación filosófica y teológica de todos los fieles en el s. XX. Nos referimos en cambio a lo siguiente:

a) El tomismo aparece como un caballero medieval con lanza y escudo “contra” la modernidad en general. Sus manuales no son sólo para explicar a Santo Tomás, sino como un recetario “de los errores de los malos” y la forma de contestarles. Especialmente, hay un desprecio y una incomprensión manifiesta para con Duns Escoto, Descartes y Kant. Cuando decimos incomprensión, decimos que sus circunstancias históricas no están bien analizadas y son vistos sólo desde sus defectos y no desde sus salidas: Husserl, en el caso de Descartes, y Kant no es comprendido como un coherente resultado del diálogo Descartes-Hume y, por ende, *como enseñanza de lo que hay que cambiar* (la relación sujeto-objeto, la diferencia mal planteada entre esencia y existencia, etc.). Husserl tampoco fue comprendido, excepto por Karol Wojtyla y, especialmente, por Edith Stein, quien tiene una

visión de San Agustín, Descartes y Husserl en la misma línea (una herejía para muchos tomistas) y una mejor comprensión de la individualidad citando al mismo Escoto (otra herejía para muchos tomistas). A Descartes se le critica casi desesperadamente su realismo “mediato”, en contraposición con el “inmediato” sin comprender que hablar de la “evidencia del mundo externo” es colocarse en el mismo planteo sujeto-objeto que vició el problema del conocimiento. Se lo critica como si fuera un infradotado que no se dio cuenta de que lo real no puede basarse en lo ideal, ignorando que el “yo pienso” cartesiano es de una res (*cogitans*) que es real, no ideal, o sea, la inteligencia misma. Finalmente, se lo coloca como el origen de Hegel, cuando definitivamente no es así: Hegel es la coherente conclusión de Parménides-Plotino-Spinoza, y no de una metafísica cristiana como la de Descartes. Pero, volvemos a decir, sin Descartes no puede comprenderse a Husserl, y sin Husserl no hay posible unión de Santo Tomás con el giro fenomenológico y hermenéutico de la filosofía contemporánea.

b) Simultáneamente con esto, la presentación que hacen los manuales tomistas de los autores que NO son tomistas es tan estereotipada, tan “hombre de paja”, que son presentados sencillamente como los que “no entienden”. No son presentados hermenéuticamente, en su circunstancia histórica, como hace Ortega en “En torno a Galileo”: son presentados como autores verdaderamente imbéciles. Ello, sumado a una Iglesia enfrentada al mundo moderno en lo político, y que además prohibía leer a dichos autores en sus fuentes, formó generaciones de católicos que pensaban que debían y podían “enfrentarse” a la filosofía moderna y contemporánea sólo muñidos de lo que los manuales les habían enseñado sobre esos “tontos”. Por supuesto, para cualquier estudioso inteligente ese tomismo quedaba sólo como un recuerdo de formación juvenil, pero lo peor era confundirlo con Santo Tomás.

c) Pero lo más grave fue sacar a Santo Tomás de Aquino de su contexto teológico. Esto fue comprensible luego de la lucha de Pío X contra el “modernismo”. Claro, no era cuestión de convertirlo en un autor fideísta.

Pero tampoco era cuestión de convertirlo en manuales racionalistas que partían de la filosofía de la naturaleza, seguían por antropología filosófica y terminaban en una ontología y “teodicea” como *preparatorias* para una teología. Ontología y teodicea que estaban basadas fundamentalmente en los comentarios de Santo Tomás a Aristóteles. Con lo cual se

daba la impresión de que podía haber una sola filosofía que llegara perfectamente a Dios creador, al alma inmortal, al libre albedrío, a la ley natural, sin ningún tipo de contexto teológico.

Lo que se pretendía, en realidad, era, dada la época, poder tener una especie de “filosofía de combate contra el mundo no creyente” al cual se le pudiera decir “yo no parto de ningún dato de Fe”, para poder “enfrentarlo” (no creo que “dialogar”) sin que el otro pudiera alegar una fe que no compartía. Ok, comprensible, pero en 2017 podemos decir que dicha estrategia salió muy mal.

Primero, porque es imposible, y este es el punto fundamental. *Olvida el círculo hermenéutico* “creo para entender y entiendo para creer” de San Agustín. Presupone que la sola razón puede llegar a la noción de Dios creador, lo cual implica ignorar que es el horizonte judeo-cristiano el que elevó a la razón humana a su máxima potencialidad, dialogar con la filosofía griega y así poder elaborar una síntesis donde razón y fe fueran las dos piernas de una misma caminata. Gilson se acercó a ello cuando defendió la filosofía cristiana, aunque en realidad más que una filosofía cristiana hay cristianos filósofos, esto es, en diálogo con toda razón que tenga algo de verdad. Mucho más se acercó Gilson en su ya citado libro “Los filósofos y la Teología”, pero fue el único caso.

Segundo, porque se rebajó a Santo Tomás a un mero comentarista de Aristóteles⁹⁵. Nadie niega el impresionante valor del aristotelismo cristiano medieval, de San Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino, pero nadie puede afirmar que las obras principales de Santo Tomás sean sus comentarios a Aristóteles, por más monumentales e importantes que sean. Fueron la obra *de un teólogo* que usaba a Aristóteles para sus fines, un Aristóteles que ya había sido traducido del Griego (Santo Tomás no leía Griego) al Latín medieval por la pluma cristiana de Guillermo de Moerbeke. Santo Tomás usó la razón de Aristóteles para una teología cristiana que *Aristóteles no concibió en absoluto*: creación, providencia, conservación, concurso; que fueron los temas principales de Santo Tomás, a los que casi nunca se llegaban porque eran puestos en el último lugar de los referidos manuales. ¿Por qué los comentarios a Aristóteles y no las dos Sumas y las Cuestiones Disputadas eran las obras más importantes de Santo Tomás? ¿Por qué no se podía estudiar a Santo Tomás directamente de la Suma Teológica, donde en su primera cuestión la división entre filosofía

⁹⁵ Véase Sciacca, *op.cit.*, cap. XIII.

y Teología NO estaba? ¿Y por qué para colmo había que leer a los comentarios a Aristóteles de manuales secundarios? ¿De dónde sacó el tomismo de fines del siglo XIX y principios del XX la divina autoridad para ello? ¿Dónde está el reportaje a Santo Tomás que lo acreditara?

¿Por qué se llama a Santo Tomás “filósofo” cuando en realidad era un Teólogo? ¿Por qué se negaron las fuentes esencialmente agustinistas del pensamiento de Santo Tomás, incluso en su teoría del conocimiento? En sus dos sumas, la estructura (Dios, lo que es creado por Dios, el regreso a Dios) es un esquema esencialmente neo-platónico agustinista. Las nociones de participación y de emanación juegan un papel central en su teología. Por supuesto, Santo Tomás agrega la analogía de Aristóteles para sacar toda sombra de panteísmo, pero ello no diluye una metafísica donde la participación juega un papel central. Cornelio Fabro intentó corregir ello a partir de 1960⁹⁶ pero lejos estuvo ello de cambiar ya la interpretación canónica de Santo Tomás como un aristotélico.

Tercero: nadie se lo creyó. Ningún católico tomista realmente cree que su fe no tiene nada que ver con su tomismo y menos aún ningún no creyente “cree” que el católico tomista NO tenga que ver con su fe. No fue honesto y toda la metafísica y ética de Santo Tomás siguió encapsulada como una cosa “de los católicos”. No sólo no era hermenéuticamente posible sino que no dio ningún resultado cultural.

Por supuesto, muchas más cosas se podrían seguir diciendo, pero a fines de este libro la pregunta que ahora se abre es: ¿entonces? ¿Qué había que hacer? ¿Qué hay que hacer?

2. La vuelta a la unidad entre razón y Fe

Dijo Ratzinger en 1996: “... Cuando una razón estrictamente autónoma, que nada quiere saber de la fe, intenta salir del pantano de la incerteza «tirándose de los cabellos» – por expresarlo de algún modo–, difícilmente ese intento tendrá éxito. Porque la razón humana no es en absoluto autónoma. Se encuentra siempre en un contexto histórico. El contexto histórico desfigura su visión (como vemos); por eso necesita también una ayuda histórica que le ayude a traspasar sus barreras históricas. *Soy de la opinión de que ha naufragado ese racionalismo neo-escolástico que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba reconstruir con una pura certeza racional los «praeambula fidei»; no*

⁹⁶ *Participation et Causalité, op. cit.*

pueden acabar de otro modo las tentativas que pretenden lo mismo. Sí: tenía razón Karl Barth al rechazar la filosofía como fundamentación de la fe independiente de la fe; de ser así, nuestra fe se fundaría, al fin y al cabo, sobre las cambiantes teorías filosóficas. Pero Barth se equivocaba cuando, por este motivo, proponía la fe como una pura paradoja que sólo puede existir contra la razón y como totalmente independiente de ella. No es la menor función de la fe ofrecer la curación a la razón *como razón; no la violenta, no le es exterior, sino que la hace volver en sí*. El instrumento histórico de la fe puede liberar de nuevo a la razón como tal, para que ella –introducida por éste en el camino– pueda de nuevo ver por sí misma. Debemos esforzarnos hacia un nuevo diálogo de este tipo entre fe y filosofía, porque ambas se necesitan recíprocamente. *La razón no se salvará sin la fe, pero la fe sin la razón no será humana.*”⁹⁷

O sea, Ratzinger advierte que el cristianismo es fe en diálogo con la razón, pero no una sola razón que prepara para la Fe. Así lo hemos visto a lo largo de todo este libro, pero el punto es: ¿cómo llevar ello a las circunstancias actuales? ¿Cómo afirmar nuevamente a un cristianismo filosófico en medio de un mundo que ya post-moderno, ya neopositivista, rechaza todo diálogo con la Fe? ¿Y qué tiene que ver todo ello con la recuperación de la metafísica racional y una idea dialogable de ley natural?

Para ello, veamos los siguientes puntos.

2.1. La razón pública “cristiana” de Benedicto XVI

Gracias a Dios, Ratzinger no se olvidó de todo esto como Pontífice. En su nunca pronunciado, pero sí escrito, discurso a la Universidad *La Sapienza* (cuyos incalificables profesores le prohibieron pronunciarlo), del 2008⁹⁸, Benedicto XVI desarrolló una noción totalmente compatible con la línea desarrollada en este libro: la de razón pública cristiana, sobre el encuentro de horizontes entre el Cristiano y el no creyente, y en el no abandono por

⁹⁷ Conferencia “Sobre la situación actual de la Fe y la teología” (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19960507_guadalajara-ratzinger_sp.html). Los subrayados son nuestros. La cita nº 20 dice: “El haber descuidado esto y el haber querido buscar un fundamento racional de la fe que fuera presuntamente del todo independiente de la fe (una posición que no convence por su pura racionalidad abstracta) es, en mi opinión, el error esencial, en el plano filosófico, del intento efectuado por H. J. Verweyen, *Gottes letztes Wort* (Düsseldorf 1991), del cual habla Menke, *loc. cit.*, 111-176, aun cuando lo que él dice contenga muchos elementos importantes y válidos. Considero, en cambio, histórica y objetivamente más fundada la posición de J. Pieper (véase la nueva edición de sus libros: *Schriften zum Philosophiebegriff*, Hamburg Meiner 1995).”

⁹⁸ Véase el capítulo sexto.

parte del primero de su propio horizonte. Citando a Rawls, le reconoce la importancia de su noción de *razón pública*, esto es, una racionalidad que todos los ciudadanos puedan compartir en una sociedad liberal. No lo niega, no lo critica, no lo rechaza. Pero agrega: el cristiano puede entrar con todo derecho, como ciudadano, en esa razón pública, sin por qué abandonar su cristianismo, como sí habría afirmado Rawls aunque con matices⁹⁹. ¿Por qué? Porque el cristianismo implica en sí mismo cierta sensibilidad por ciertos temas que un no cristiano puede compartir.

Así lo dice Benedicto XVI: "...la historia de los santos, la historia del humanismo desarrollado sobre la base de la fe cristiana, demuestra la verdad de esta fe en su núcleo esencial, convirtiéndola así también en una instancia para la razón pública. Ciertamente, mucho de lo que dicen la teología y la fe sólo se puede hacer propio dentro de la fe y, por tanto, no puede presentarse como exigencia para aquellos a quienes esta fe sigue siendo inaccesible. Al mismo tiempo, sin embargo, es verdad que el mensaje de la fe cristiana nunca es solamente una "*comprehensive religious doctrine*" en el sentido de Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma. El mensaje cristiano, en virtud de su origen, debería ser siempre un estímulo hacia la verdad y, así, una fuerza contra la presión del poder y de los intereses".

Observemos con qué claridad dice Benedicto XVI lo tantas veces afirmado en este libro: la Fe es una fuerza purificadora *de la razón misma*. Por ende desde la Fe podemos "tener razones" que pueden ser compartidas —con buena voluntad, con diálogo— con no creyentes, porque el pecado original ha herido *pero no destruido* la naturaleza humana. Entre esas razones, la noción de persona, de dignidad humana, de derechos personales, juegan un papel central. O sea: el ciudadano cristiano, en el debate público con otros ciudadanos, no tiene por qué ocultar su condición de cristiano para poder hablar. Sí, es una gran tentación hacer eso en los tiempos actuales, pero ya hemos visto que esa estrategia no es sincera, ni posible, ni da resultado. Por más rechazos que haya, el ciudadano cristiano puede decir sencillamente "sí, soy cristiano, pero no por ello NO puedo ofrecerte razones que tú NO puedas compartir". Y, como hemos visto, esas razones han sido precisamente las que han conformado la cultura occidental. Si los tiempos actuales demandan otros debates, hay dos opciones que no corresponden: una, intentar volver a una unidad civil-religiosa que

⁹⁹ Rawls, J.: *The Law of the Peoples*, Harvard University Press, 1999, pp. 166-174.

niegue el derecho a la libertad religiosa, dos, intentar abandonar el horizonte cristiano y esconderse en una supuesta “luz natural de la razón”, SIN dicho horizonte. Lo que corresponde es dialogar con el otro desde el propio horizonte. Esa ha sido la misión del cristiano en toda la historia, aunque recién ahora, después de tantos siglos, hemos abandonado totalmente toda pretensión de clericalismo.

Volveremos a todo esto más adelante. Por ahora sigamos con el tema de la ley natural.

2.2. Un Santo Tomás re-ubicado en su contexto, en diálogo con el mundo actual

Por ende, podemos perfectamente hablar de Santo Tomás sin falsearlo, colocándolo sin problemas como teólogo, en su contexto histórico. Lo que tenemos que agregar, sencillamente, es el diálogo desde ese horizonte con el horizonte actual. ¿Se puede hacer ello? Perfectamente. ¿Por qué? Porque el núcleo central de la metafísica de Santo Tomás de Aquino contiene aportes perennes que en cuanto tales pueden ponerse en diálogo con la cosmología, ética, política, filosofía del lenguaje, hermenéutica, etc., *actuales*. Aunque en esos ámbitos Santo Tomás no haya salido del horizonte de su época, sin embargo, sus núcleos centrales más esenciales contienen aportes perennes, “dialogables” con el mundo contemporáneo.

Por ejemplo:

- a) Su filosofía de la física tiene trabajadas las nociones de azar y contingencia de un modo tal que la vuelve compatible con el indeterminismo actual.
- b) Su filosofía de la Física tiene una noción NO temporal de la causalidad divina que la vuelve en sí misma compatible con las teorías del *big bang* y la evolución.
- c) Su metafísica contiene una noción de analogía tal que la vuelve compatible con la noción hermenéutica actual de comunicación de horizontes.
- d) Su noción de persona es la clave para la dignidad humana, los derechos individuales y las bases de mundo de la vida de Husserl.
- e) Su noción de acción humana intencional es clave para una epistemología actual de la economía.
- f) Su noción de unidad sustancial del ser humano es la clave para los debates actuales de mente cerebro, inteligencia artificial, espiritualidad, etc.

g) Su filosofía de las ciencias contiene las bases del método hipotético deductivo actual y la noción de “pregunta que se queda en la misma pregunta”, que es la base para la noción de conjetura.

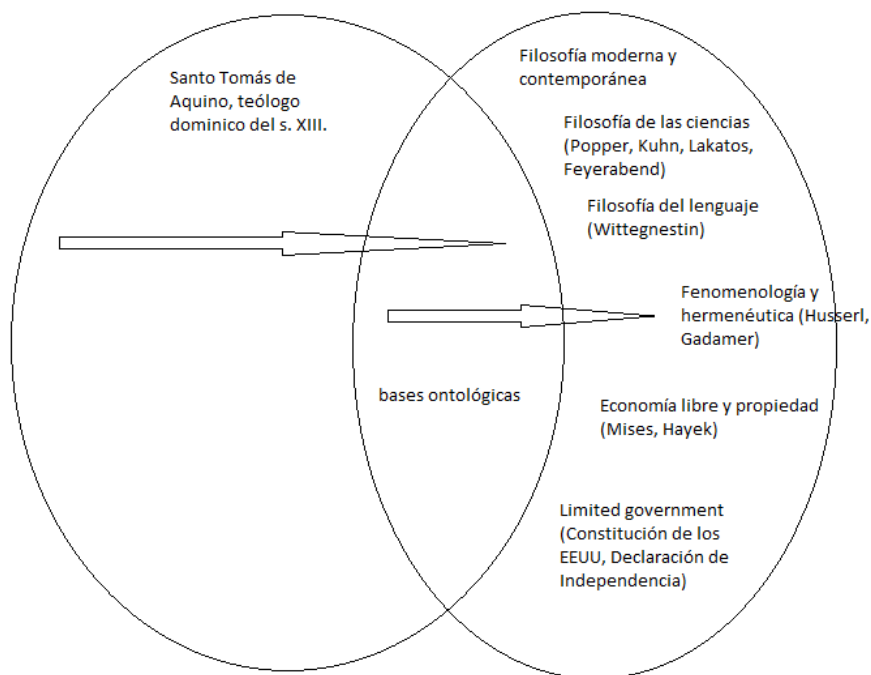
h) Su noción de persona es la clave para la filosofía del diálogo actual.

i) Su noción del concepto como diferente a la acción subjetiva de concebir es clave para la fenomenología de Husserl.

j) La fundamentación del mundo de la vida de Husserl en la noción de persona de Santo Tomás es clave para fundamentar los “aires de familia” de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein.

k) Su noción de Lógica como “*secunda intentio*” es clave para la fundamentación ontológica de la Lógica-matemática actual.

Y fueron sólo ejemplos.... Por lo tanto, sin convertir a Santo Tomás en algo que no fue (un solamente filósofo), se lo puede poner perfectamente en diálogo con el mundo actual. La clave como siempre es una sencilla intersección de horizontes:



2.3. La recuperación de la metafísica y la idea de ley natural

2.3.1. La famosa esencia y la esencia humana: la fenomenología y la estructura dialógica del ser humano

Ante todo, recordemos cómo habíamos planteado el problema: "...Descartes, luego de su duda metódica sobre la existencia del "mundo externo", quiere probar su existencia, para los escépticos. Para ello, una vez que demuestra la existencia de Dios, afirma que ese Dios, infinitamente bondadoso, no puede permitir que nos engañemos respecto a la existencia de las ideas "claras y distintas". Pero estas últimas son las geométricas. Luego en el mundo externo, *las esencias de las "cosas en sí mismas"* son matemáticas y por ello pueden ser enteramente conocidas por la nueva Física-matemática.

Pero luego Hume tira abajo la demostración cartesiana de la existencia de Dios y, por ende, el mundo externo queda sin demostración.

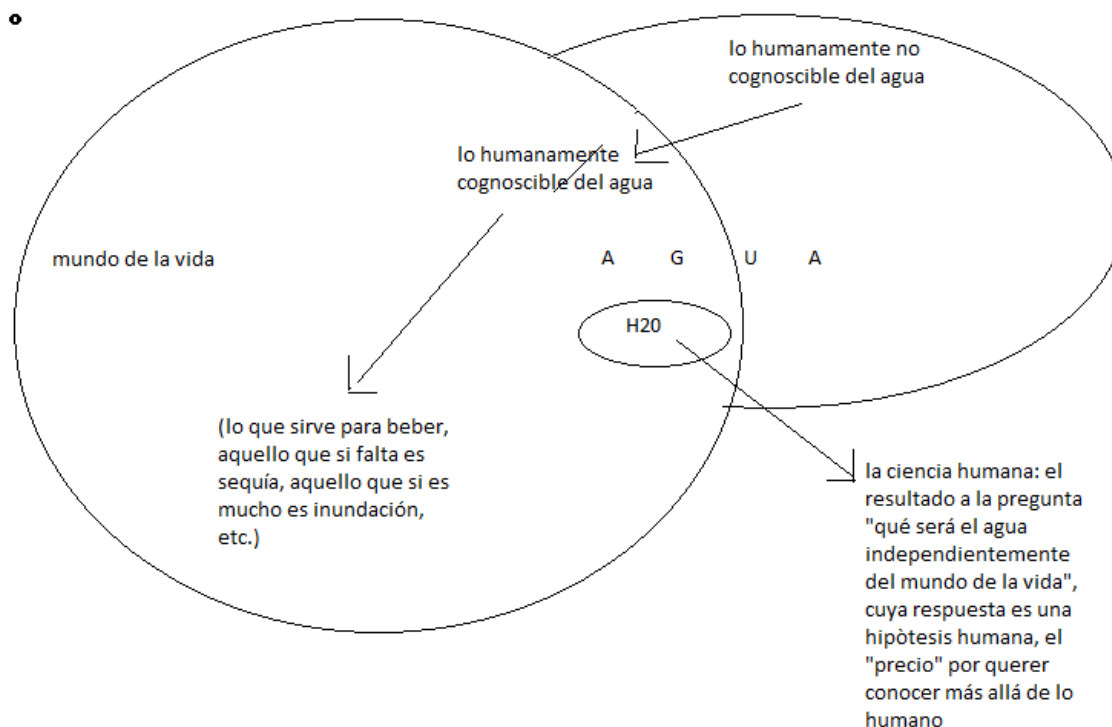
Kant le reconoce a Hume haberlo despertado del "sueño dogmático" en el cual estaría encerrada la escolástica racionalista Descartes-Leibniz-Wolff, pero no se conforma con el escepticismo teórico (no práctico) de Hume. Admite que existe un mundo externo pero no podemos conocer *sus esencias como Descartes lo pretendía*. La Física-matemática es el fruto de categorías a priori del entendimiento aplicadas a la intuición de lo sensible. Por ello la "cosa en sí" no se conoce, y desde entonces el mundo de las "esencias" es incognoscible. Todos los anti-kantianos en este punto (Brentano, Husserl, neotomistas) *tendrían que reconocer que el planteo de Kant es una perfecta conclusión a partir del problema cartesiano sujeto-objeto*. Es ESE planteo el que hay que cambiar si quisiéramos resolver el problema".

Si somos coherentes con eso, es la misma noción de esencia la que quedó desdibujada en el debate Descartes-Hume-Kant. El problema de Descartes no fue su planteo agustinista en el tema de las esencias, sino la posterior identificación del "mundo externo en sí mismo" con la Física-matemática recién naciente. A su vez, tenía que pasar mucho tiempo para que se re-elaborara la noción de "mundo", pero eso ya ha sucedido a partir de Husserl, precisamente un neo-cartesiano.

Por un lado hay que re-planear el tema de las cosas físicas. Como ya hemos dicho en otras oportunidades¹⁰⁰, lo que se conoce es "algo" de la esencia, desde el mundo de vida

¹⁰⁰ En *Hacia una hermenéutica realista*, op. cit.

(humano). Lo que se supera con ello es la dialéctica entre la “cosa en mí” (como si no pudiera conocer más que mis *ideas-copia* de las cosas) y la “cosa en sí” (como si se pudiera conocer una cosa *sin horizontes humanos*).



Volviendo a nuestro ejemplo del agua lo que se conoce es “*algo*” del agua, lo *humanamente cognoscible*, pero que *no* niega que lo humanamente cognoscible del agua provenga de aquello que es “en sí”. La esencia humanamente cognoscible del agua es, por ende, aquello que sirve para beber, lavarnos, aquello que sin lo cual hay sequía, con lo cual hay vida, o si hay mucho hay inundaciones, etc., siempre dentro de sus peculiaridades históricas. Pero ello no es una “cosa en mí” que niega la cosa en sí, sino que afirma que el “algo” humanamente cognoscible del agua deriva de lo que el agua en sí misma es, aunque lo que el agua sea sin horizontes humanos sea sólo conocido por Dios (lo que la ciencia diga del agua es otro horizonte humano). Por ello decía Santo Tomás que la esencia de las cosas naturales es la “*quidditas rei materialis*” (el qué de la cosa material) *en estado de unión con el cuerpo*, esto es, cuerpo humano, *leib*, como diría Husserl, o sea, cuerpo viviente ya en la intersubjetividad (mundo).

Pero para el tema de la ley natural en sentido moral, lo más importante es el conocimiento del otro *en tanto otro*, que también surge del mundo de la vida. Habitar en un mundo de la vida es habitar en la intersubjetividad: es también haber superado la dicotomía sujeto-objeto; el otro no es un objeto del cual pueda dudar, sino el constituyente esencial de mi mundo humano del cual no puedo dudar. Y ello porque lo conocemos “en tanto otro”: “en tanto otro” agrega una dimensión moral, el *otro como un tú, como lo que supera lo que es un mero instrumento a nuestro servicio*. El eje central de la ley natural surge en nuestra conciencia intelectual y moral precisamente cuando vemos al otro en tanto otro en cualquier acto de virtud. Luego la filosofía podrá sobre ello hacer la teoría correspondiente, pero *la vivencia de la ley natural es indubitable en cualquier acto de virtud donde el otro sea respetado en tanto otro*. Que “la naturaleza humana no se pueda conocer” es un remanente mal planteado del mal planteado problema entre sujeto y objeto. Claro que se conoce la naturaleza humana, *apenas conocemos en el otro un rostro que merece respeto por el sólo hecho de ser otro y por ende no reducible a un mero instrumento “para mí”*.

Por lo demás, tenemos aquí un buen ejemplo de lo que decíamos antes, sobre cómo un creyente habla con un no creyente. La ley natural se entiende desde el contexto judeo-cristiano donde “el otro” es el herido en la parábola del buen samaritano. Y todo no creyente que haya sido o sea el buen samaritano, sabrá por ende qué es la ley natural.

2.3.2. La “existencia” de Dios

Vayamos ahora al famoso tema de la “existencia” de Dios. Igual que en el caso anterior, recordemos el planteo del problema: “... Como hemos recordado, el argumento ontológico, re-elaborado, es esencial en Descartes (y también en Leibniz) para demostrar la “existencia” de Dios”.

No es este el momento para analizar la validez del argumento ontológico en San Anselmo. Creemos que se lo puede ubicar perfectamente en una línea agustinista, en la vía de la participación. Por lo demás, como está escrito por San Anselmo en el s. XI, está en la línea de una inobjetable teología apologética, dentro del juego de lenguaje de su época.

Como Descartes lo interpreta, se trata de la “idea de Dios en mí”, que como idea es finita, que conduce –vía contingencia– a la idea de que sólo Dios infinito pudo haber puesto

en mí *la idea* de un Dios infinito, o sea, un Dios cuya esencia implique necesariamente la existencia. Luego Dios existe.

Como Kant lo lee, ello implica que a la idea de Dios se le agrega la existencia, cosa que para Kant es imposible porque la existencia de algo sólo puede ser añadida por la experiencia sensible, cosa que en el caso de Dios es imposible.

Y, si se pretende demostrar que Dios existe a partir de la contingencia del mundo, esa demostración tiene implícito el argumento ontológico y por ende hay allí una petición de principio. Así plantadas las cosas, Kant tiene razón.

Lo esencial aquí es cuando decimos “como Kant lo lee”. Kant lo lee con la noción lógica de existencia como ausencia de clase vacía. Seguro lo hizo así por una degeneración de siglos de la distinción esencia y existencia, donde la esencia es como un ente imaginario o como una clase vacía que necesita al menos un caso para pasar a la existencia. Como cuando decimos “existe al menos un x tal que x es perro”. Y, efectivamente, para ello necesitamos una “experiencia de al menos un perro”, incluso aunque sea la experiencia intelectual-sensible del tomismo. O sea, no se puede partir a priori de ninguna existencia en ese sentido, excepto la nuestra, que a su vez es un “a posteriori” de haber puesto en acto segundo nuestra potencia intelectual.

Pero Dios, en la tradición judeo-cristiana, no tiene que ver con ese tipo de existencia.

En primer lugar, *ser*, en Santo Tomás, *es ser creado*. La creación es lo que da sentido al “estar siendo”. Que Juan sea implica que “está siendo sostenido en el ser” o sea creado, por Dios. Cualquiera puede captar que Juan existe en un sentido habitual del término, pero desde el horizonte judeo-cristiano ello quiere decir que es creado (no que “fue” creado), y ello implica que su ser es finito, que no es el ser de Dios, y ello implica que su esencia como tal no se identifica con su ser. Por ende la diferencia esencia-acto de ser, en Santo Tomás, es un punto de llegada, más que un punto de partida que se pueda utilizar sin suponer el horizonte judeo-cristiano.

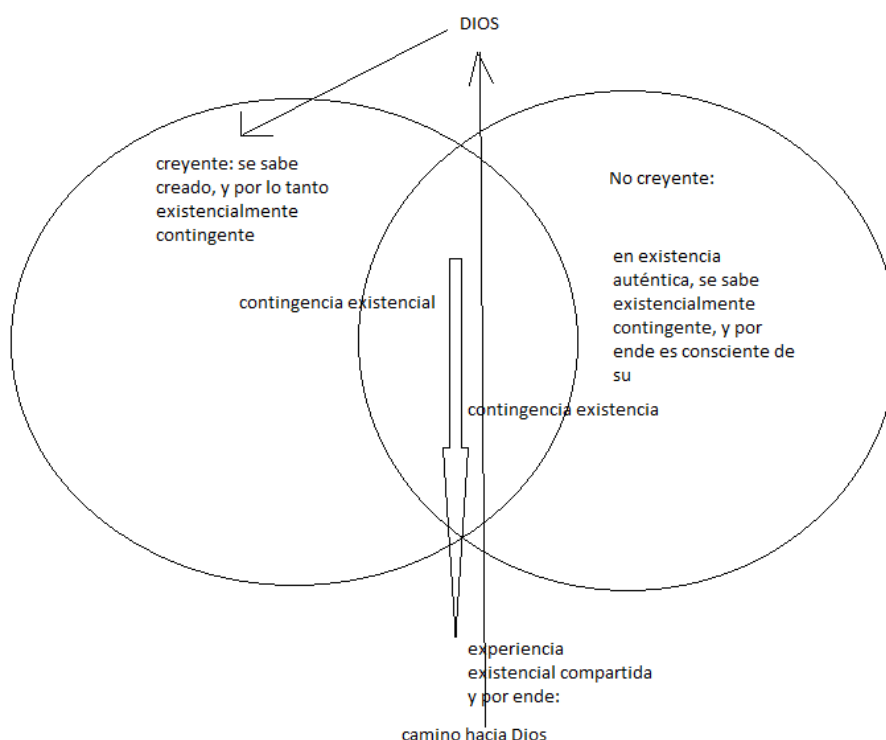
Pero con esto, tenemos otro ejemplo de cómo replantear el tema desde un diálogo del creyente con el no creyente. El creyente no puede pretender partir de una cosa cualquiera existente para demostrar desde allí la existencia de Dios (y nadie crea que Santo Tomás

hacía eso en sus vías, porque sus vías eran un debate con San Anselmo¹⁰¹). Porque, como hemos visto, cuando el creyente ve a Juan, ya sabe que Juan no es Dios, y lo saben por su horizonte judeo-cristiano, no por otra cosa.

Tampoco el creyente puede pretender que el no creyente esté interesado en Dios. Primero hay que dialogar sobre el sentido de la vida para, a partir de allí, ir al “tema” Dios.

Pero entonces, el creyente puede decir que sí, que cree en Dios, y que se sabe creado por Dios. Cuando el no creyente pregunte qué significa ello, el creyente puede intersectar horizontes, fusionar horizontes, encontrar una analogía de una propia experiencia de estar creado con la vivencia del no creyente de saberse “no necesariamente existente”, esto es, que podría haber existido o no. Cuando el no creyente toma conciencia de ello, el creyente puede decirle que esa radical contingencia existencial lo puede ayudar a entender su experiencia (la del creyente) de saberse sostenido en el ser (creado). A partir de allí, Santo Tomás cobra sentido. Antes, no.

O sea,



¹⁰¹ He analizado esta cuestión en “La llamada existencia de Dios en Santo Tomás: un replanteo del problema”, *Civilizar*, n° 10 (18), pp. 55-64, enero-junio de 2010.

Por lo demás, Dios no es un elemento de una clase no vacía. Las nociones humanas de existencia como elemento de una clase no vacía no tienen sentido en Dios. Si decimos “existe el menos un x tal que x es elefante”, entonces suponemos “la clase de los elefantes”. Pero si decimos “existe el menos un x tal que x es Dios”, ello supone entonces “la clase de los dioses”, lo cual es totalmente incompatible con el monoteísmo no panteísta del creacionismo judeo-cristiano.

Y cuando Santo Tomás dice “Dios es” No dice “existe”, dice “*utrum Deus sit*”, lo cual, en el contexto de sus vías, **no** lleva a una definición de Dios en tanto Dios sino a Dios como causa no-creada de lo creado. Por ende Santo Tomás no parte de la esencia de Dios, sino que Dios queda demostrado como la causa no-finita de lo finito. Pero “no-finito” no es una definición, no es el conocimiento de una esencia, sino que es remitirse a toda la tradición de la teología negativa (especialmente Dionisio) que con razón afirma que de Dios se sabe lo que NO es (NO es creado, finito) pero NO lo que es, aunque luego Santo Tomás, con un *juego de lenguaje* que supera nuestro modo habitual de hablar, por sujeto, verbo y predicado, se refiera a Dios como “el mismo ser subsistente” dado que precisamente por ser no-creado es aquello “cuyo esencia es ser”, *aunque en realidad no podemos intelectualmente concebir qué decimos con ello cuando lo decimos*.

Por ende Santo Tomás sí pre-supone al San Anselmo teólogo, apologetico, donde Dios no puede no ser, pero no presupone un supuesto argumento ontológico “caído” en la tosca afirmación de que la esencia de Dios implica su existencia, manejando “esencia” como “conocimiento positivo” y “existencia” como ausencia de clase vacía.

2.3.3. La forma substancial subsistente

Como en los casos anteriores, recordemos el problema: “....Y finalmente lo mismo sucede con respecto a la inmortalidad del alma. Descartes tiene razón en encontrar en la interioridad humana algo no reducible a lo material, pero su modo de plantearlo, dualista – cosa comprensible como reacción contra un aristotelismo no cristiano- produce otro malentendido. La inmortalidad del alma, así planteada, como una sustancia espiritual no dependiente del cuerpo, pre-supone que la misma “categoría” de sustancia –que no correspondería en Kant a un modo de ser real- está unida al atributo de unidad espiritual. O sea que –de vuelta– a la idea de la razón pura llamada “alma espiritual” se le atribuye una

existencia que, sin embargo, sólo puede ser predicada luego de una experiencia sensible que, en este caso, es imposible. Nuevamente, así planteadas las cosas, Kant tiene razón.

En efecto, no se puede predicar “a priori” la espiritualidad del “yo” humano pues no toda sustancia es espiritual. Lo que ocurre es que en Descartes sobreviven argumentos emanados de la escolástica según los cuales la inteligencia es inmaterial. Entonces, sobre todo hoy, con el avance de las neurociencias, ello se ve como un dualismo “sin ninguna razón” más que una fe religiosa indiferente ante el avance de las ciencias.

De vuelta, el creyente no negará que cree en una dimensión espiritual del yo más allá de lo material. Pero también le dirá al no creyente que NO es “dualista”: el yo no es algo separado del cuerpo, sino que la persona humana es el mismo cuerpo humano, viviente (el *leib* de Husserl) esencialmente destinado al encuentro intersubjetivo y dialógico con el otro, con el tú.

Pero en el encuentro con el tú hay comunicación y mensajes. Y en el mensaje, en “lo que” el otro dice, se puede encontrar una esencial distinción: *el mensaje en sí mismo y el canal físico en el cual el mensaje se graba*. O sea, el mundo 3 de Popper en comparación con el mundo 1, que es material. “La” teoría de la relatividad –como dice Popper– NO se identifica con ninguno de los potencialmente infinitos papeles donde hay tinta grabada ni con el silicio de una computadora. *Papel y tinta no son “la” teoría de la relatividad*: ésta, como tal, es una, tiene un significado en sí que no se reduce a lo material. Santo Tomás ya había hablado de esto cuando dijo que la inteligencia es capaz de captar lo universal.

Ahora bien, para Santo Tomás la inteligencia no es el yo, la sustancia, sino que es una potencialidad de la sustancia humana, del cuerpo humano. Y el cuerpo humano está a su vez ordenado por una forma que le da unidad estructural frente a los millones de elementos atómicos que lo componen y que se renuevan día a día por el proceso metabólico¹⁰².

Quiere decir que de esa forma emergen las potencialidades sensitivas y también la inteligencia humana (en estado de unión con el cuerpo) capaz de captar esos “significados en sí mismos”.

Ahora bien, en Santo Tomás, entre la potencia de conocimiento y su objeto de conocimiento hay una analogía de proporción intrínseca. Ello quiere decir que el modo de

¹⁰² Al respecto véase Artigas, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1992, y *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona, 1999.

ser de la potencia está medido, determinado, por el modo de ser del objeto. Por ende, si el objeto no es reducible a lo material (el mundo 3 no es reducible al mundo 1) entonces la potencialidad en sí misma (la inteligencia) tampoco. Pero la potencia emerge de la forma sustancial que ordena al cuerpo. Y, de vuelta, hay una analogía de proporción entre la potencia y la forma sustancial. Luego, la forma sustancial humana no se reduce a lo material, pero ello no quiere decir que no sea ordenadora de lo material. Por eso concluye Santo Tomás que la forma sustancial humana es subsistente, esto, subsiste más allá de la desaparición del cuerpo, *pero no como un espíritu suelto, sino como una sustancia “INcompleta”, porque le falta el cuerpo al cual está ontológicamente destinada. Y por ello no puede ejercer sus funciones intelectuales*. Lo que ocurre es que en Santo Tomás todo esto está dicho en el contexto de su teología donde la forma sustancial subsistente entra inmediatamente al juicio particular y por ende a su destino eterno, donde en el juicio final se reencontrará con el cuerpo que esencialmente le pertenece.

Pero todo ofrece, al debate mente-cerebro actual, conclusiones importantes. Santo Tomás nunca negaría las experiencias actuales de la neurociencia donde las potencialidades intelectuales quedan afectadas por un daño neuronal. Porque la inteligencia ejerce su función con con-curso con las potencialidades sensibles, lo cual, en nuestros paradigmas actuales, implica decir: en con-curso con todo el sistema nervioso central y por ende con todo el cuerpo (la “inteligencia sentiente” de Zubiri¹⁰³). Por ende una falla en el sistema nervioso implica que la inteligencia humana no puede “ejercer”, “pasar de la potencia al acto”, pero queda como *potencia en acto primero*, o sea, existente, como una capacidad que como tal está allí pero no puede ejercer su función.

Por ende no es cuestión de afirmar un “alma inmortal” que nada tendría que ver con el cuerpo, sino una forma sustancial que organiza al cuerpo –en pleno diálogo con la biología actual– pero que es subsistente a la desaparición del cuerpo. *Este es el gran logro de un teólogo cristiano como Santo Tomás que es plenamente compatible con los avances actuales de las neurociencias, por un lado, y con la razonabilidad de las aspiraciones espirituales más profundas del ser humano, por el otro*, que se traducen en su mirada, en sus manos, en su rostro, en su arte, en su capacidad de interpretación, en su empatía, en su capacidad de vínculo con “el yo del otro”, en mirar a los ojos y ver al otro y no sólo una

¹⁰³ Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, 5ª ed., Alianza, Madrid, 2006.

pupila, iris y córnea. Por eso las computadoras –por más temor que nos inspire el legendario ojo rojo del “2001”, Hall– no pueden “mirar”. Sólo el ser humano *mira*. Con odio (Caín) o con amor (Abel), en la lucha permanente entre el bien y el mal (*no* en la “función y DIS-función”) que queda abierta precisamente por nuestra forma subsistente, hasta el final de la Historia que sólo será con la segunda venida de Cristo.

2.3.4. *Libre albedrío y conciencia crítica*

Nuevamente, el libre albedrío ha sido uno de los regalos más preciosos de la revelación judeo-cristiana a la humanidad. Libre albedrío que convive *con* la gracia de Dios y la providencia, un misterio que, al tratar de ser explicado por los grandes teólogos¹⁰⁴, no ha hecho más que aclarar la noción misma de libre albedrío, para creyentes y para con no-creyentes.

De vuelta, después del iluminismo, las interpretaciones de diversas cuestiones científicas han puesto la carga de la prueba del lado de los que defienden el libre albedrío. Por un lado, un universo determinista no dejaba lugar para el libre albedrío, excepto que se asumiera una posición dualista donde el yo estaba exento de lo material. Ese fue el gran mérito de Descartes en su momento, y de la ley moral en Kant, que jugaba igual rol. Pero ya hemos visto que esa posición dualista retroalimentaba una posición científicista donde los avances de las neurociencias mostraban un innegable rol del sistema nervioso central en la inteligencia de la persona. Eso lo hemos respondido en el punto anterior.

O sea: si la forma sustancial subsistente no se reduce a lo material, y por ende la inteligencia tampoco, ésta no puede estar afectada por las causalidades físicas como potencia en acto primero, aunque puede condicionarla a su paso al acto segundo. En ese sentido el libre albedrío se mantendría.

Por lo demás, se puede decir que hoy casi ningún físico sostiene el determinismo newtoniano, dado el indeterminismo de la física cuántica. Sin embargo, la indeterminación onda-partícula es un tema del mundo físico. Si, posiblemente nuestro cerebro sea el lugar donde más fenómenos de la física cuántica tienen lugar, pero no es el indeterminismo

¹⁰⁴ Véase al respecto el elogio de Popper a San Agustín en Popper, K.: *El universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1986, nota nº 30.

cuántico la causa del libre albedrío, precisamente porque, como veremos, el libre albedrío es algo irreductible a lo material.

Yendo al tema, alguien podría objetar que la inteligencia no es libre ante la conclusión que “ve”, si las premisas son verdaderas y la lógica entre ellas es correcta. Volviendo al famoso ejemplo, la conclusión “Sócrates es mortal” no es libre ante sus premisas “Todos los hombres son mortales” y “Sócrates es hombre”. Pero, precisamente, Santo Tomás afirma que el libre albedrío es el libre juicio de la razón, allí donde las premisas no son suficientes para dar una conclusión necesaria.

“... En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias. Esto es comprobable en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones retóricas. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional¹⁰⁵”.

La clave aquí es “... cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias”. Por ejemplo, comprar un lápiz o una lapicera. Tengo razones tanto para una cosa como para la otra. Ninguna de esas razones me lleva *necesariamente* a la conclusión. Entonces la voluntad, que es el apetito el bien mediado por la inteligencia, es libre. Por ello decidir NO es efectuar un razonamiento necesario, porque si hubiera necesidad, no habría decisión. Por eso dice nuevamente Santo Tomás: “... si se le propone (a la voluntad) un objeto que no sea bueno bajo todas las consideraciones, la voluntad no se verá arrastrada por necesidad. Y, porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no bien, sólo el bien que es perfecto y no le falta nada, es el bien que la voluntad no puede no querer, y éste es la bienaventuranza. Todos los demás bienes particulares, por cuanto les falta algo de bien, pueden ser considerados como no bienes y, desde esta perspectiva,

¹⁰⁵ *Suma Teológica*, I, q. 83.

pueden ser rechazados o aceptados por la voluntad, que puede dirigirse a una misma cosa según diversas consideraciones.”¹⁰⁶

Y, precisamente, en el mundo de la vida (humano) ninguna de nuestras opciones es perfecta, esto es, ninguna de ellas colma absolutamente las aspiraciones de nuestra naturaleza. Por ello los razonamientos que nos llevan a tomar decisiones no son necesarios, y, por ende, la decisión es libre.

Popper tiene un argumento por el absurdo para demostrar el libre albedrío que se relaciona mucho con lo anterior¹⁰⁷. Si estuviéramos determinados a decir lo que decimos, no seríamos libres de no decirlo. Pero en un debate, en un diálogo, donde alguien puede convencerme de algo y yo cambiar de parecer, o donde yo puedo darme cuenta de algo que antes no veía, no hay necesidad en las afirmaciones (a las que llego mediante el diálogo). De lo contrario, si el otro estuviera determinado a decirme que yo estoy equivocado, ¿para qué intentar convencerlo de lo contrario? Lo más absurdo sería que mi contra-opinante sostuviera que yo estoy equivocado al decir que el hombre no es libre. ¿No sería contradictorio con mi propio determinismo tratar de convencerlo de lo contrario, para que llegue libremente a la conclusión de que el hombre no es libre?

Lo que Popper sostiene no necesariamente remite a un mundo determinístico que afectara a nuestras neuronas. Es compatible con su propia interpretación de la física cuántica¹⁰⁸, donde la indeterminación onda-partícula depende de propensiones, de tendencias –donde hace entrar la noción de potencialidad de Aristóteles– intrínsecas a una determinada situación física, donde la partícula se comporta a veces como partícula y a veces como onda. Pero ello no depende del control del ser humano. Por ello, aunque en nuestro cerebro hubiera indeterminación cuántica, la demostración de Popper se aplica igual.

3. Conclusión: la noción de persona en diálogo con el no creyente

Todo esto implica que se puede volver a poner en diálogo con el no creyente a la noción *de persona, única, irrepetible, inteligente, libre, corpórea, con una ley natural*

¹⁰⁶ *Suma Teológica*, I, q. 2 art 10.

¹⁰⁷ Popper, *op. cit.*

¹⁰⁸ Popper, K.: *Teoría cuántica y el cisma en física*, Tecnos, Madrid, 1985.

intrínseca y por ende con una serie de derechos inalienables que deben siempre ser respetados. Las mejores instituciones que defiendan ello serán siempre temas más opinables. Pero los judeo-cristianos que nieguen esa conclusión, porque sería algo “liberal”, no advierten que están encerrados en una cuestión terminológica que peligrosamente los aparta de una de las conclusiones más importantes de su propio judeo-cristianismo. Excepto que estén encerrados, en realidad, en ideologías nazi-fascistas o comunistas.

A los no creyentes que nieguen esa conclusión no hay más que preguntarles: ¿por qué? ¿Por qué es una conclusión derivada del judeo-cristianismo? Pues sí, pero ya hemos visto que ello no obsta a que desde ese mismo horizonte se den *razones* que el no creyente no pueda compartir. Y la cerrazón absoluta a considerarlas sólo puede venir, nuevamente, de ideologías nazi-fascistas y/o comunistas que, renovadas de mil maneras, siguen encerrando a muchos en paradigmas totalitarios, cuya fanática adhesión constituye ya un caso severo de alienación patológica.

Por ende, creyentes sanos y no creyentes sanos, abiertos al diálogo, a compartir horizontes, tienen que unirse hoy, más que nunca, en la defensa de Occidente, esto es, en la defensa de las libertades individuales ante los renovados totalitarismos que hoy ya las están destruyendo. Occidente padece hoy su propio Alzheimer. Que Dios nos ayude a recuperar nuestra memoria e identidad.

CAPÍTULO 6:

HACIA UNA MODERNIDAD CATÓLICA EN LOS SIGLOS XIX, XX Y XXI

1. Gregorio XVI y Pío IX

Mientras tanto, en el s. XIX, los pontífices se enfrentaban con dilemas menos metafísicos. Era la época de las repúblicas napoleónicas laicistas contra un Antiguo Régimen en el cual las monarquías católicas se sentían más a gusto. Fue la época donde el Risorgimento Italiano amenazaba a los Estados Pontificios. Fue una época de enormes confusiones. Inglaterra era anglicana y los EE.UU. parecían esencialmente protestantes. Lo anglosajón estaba lejos. La Europa Continental, en cambio, era lo que los pontífices podían ver. Era la Europa del Iluminismo, de la Revolución Francesa, de la Diosa Razón, de la razón instrumental, del constructivismo, como decía Hayek. Y los pontífices de entonces se enfrentaron con todo ello sin ninguna distinción con la Modernidad y menos aún con una visión de una modernidad católica.

Los enfrentamientos no se hicieron esperar. Gregorio XVI y Pío IX libraron una lucha sin cuartel contra esa Europa laicista en bloque, sin mayores distinciones, a la cual llamaron “liberalismo” sin tampoco mayores distinciones en una condena terminológica que hasta hoy los tradicionalistas lefebvrianos y sedevacantistas siguen reclamando como dogma inapelable. El primero y único que cortó con esa condena terminológica fue Benedicto XVI, como veremos después. Pero ese enfrentamiento marcó y marca aún a los problemas eclesiales de nuestro tiempo. El enfrentamiento con “el liberalismo” ha tomado otras formas pero no ha sido superado aún. El problema es que fue un enfrentamiento con la modernidad en su conjunto, sin mayores matices, que luego hizo difícil o sorpresiva la redacción de los documentos del Vaticano II, condicionando ello todas sus interpretaciones. Ese enfrentamiento con la modernidad en su conjunto fue coherente con un tomismo convertido en arma de combate contra el mundo moderno (algo que Santo Tomás no pudo imaginar nunca), un tomismo que obviamente no podía sacar de una galera inexistente las bases para el Concilio Vaticano II.

Gregorio XVI, en su *Mirari vos* (1832), interpreta las libertades individuales *exactamente como el Iluminismo las interpreta*, esto es, como una rebelión contra la voluntad de Dios¹⁰⁹, y las condena sin miramientos, llamándolas libertades de perdición. Claro, tenía razón in abstracto, aunque no era ello precisamente de lo que habían huido los peregrinos del *Mayflower*, que como dijimos fundaron una República con libertad de conciencia y una religiosidad pública no estatal. Pero Gregorio XVI ni lo vio. Estaba muy lejos. Una cosa protestante del otro lado del océano.

El caso de Pío IX es más interesante e implicó en su momento algunos matices. Al principio (hablamos de 1846) parecía tener simpatías hacia ciertas transformaciones institucionales modernas e incluso llegó a fundar una especie de Cámara de Representantes en los Estados Pontificios. Pero las circunstancias políticas de la época, que casi le quitan entonces su poder temporal (lo que luego lograría Garibaldi) lo volvieron “menos liberal”. Pero su reacción no fue sólo práctica. No sólo anuló sus incipientes reformas, sino que proclamó la famosa *Quanta cura* (1864), seguida por el *Syllabus*, un conjunto de errores “de nuestra época” (muchos traductores dicen “modernos”). Pero parece que estos documentos no convencieron a los enemigos de los Estados Pontificios. Como dijimos, estos fueron anulados en 1870 por el *Resorgimento italiano*. TAN enojado estaba Pío IX que no sólo se acuarteló en el Vaticano como prisionero del estado italiano, sino que también ordenó su famoso “*non expedit*” en 1874, por el cual prohibía a todos los católicos italianos toda participación política. La prohibición sería levantada recién con Benedicto XV, y casi todos hoy han olvidado que la situación de auto-considerarse prisionero del estado italiano por parte de los pontífices recién se soluciona con el Pacto de Letrán en 1929, entre Pío XI y nada más ni nada menos que Benito Mussolini. Si, el estado del Vaticano de hoy es resultado de un pacto con Mussolini.

Ahora bien, ¿qué decían la *Quanta cura* y el *Syllabus*? Ha habido mil interpretaciones, pero casi todos coincidirán en que ambos documentos implicaron una situación de “casi sin salida” en el enfrentamiento de la Iglesia con “lo moderno”. Claro, en realidad era contra el Iluminismo, y si se los lee de ese modo, ambos documentos tienen

¹⁰⁹ En su momento, decíamos: “...Habría derechos del hombre *porque* la opresión religiosa ha terminado; lo religioso debe ser relegado al culto privado y toda influencia, ya no relación jurídica, con lo temporal, debe ser combatida, como garantía del progreso y de la civilización. Ello rodea entre líneas a la “libertad de cultos” iluminista”.

razón “in abstracto”, más allá del tono y su valoración de la historia y las cosas contingentes. Claro, la distinción que hemos hecho en todo este libro, entre Iluminismo y Modernidad, no fue lo que precisamente abundó cuando se leyeron precisamente los números finales del Syllabus:

“.... X. Errores relativos al liberalismo de nuestros días:

LXXVII. En esta nuestra edad no conviene ya que la Religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de otros cualesquiera cultos. (Alocución *Nemo vestrum*, 26 julio 1855)

LXXVIII. De aquí que laudablemente se ha establecido por la ley en algunos países católicos, que a los extranjeros que vayan allí, les sea lícito tener público ejercicio del culto propio de cada uno. (Alocución *Acerbissimum*, 27 septiembre 1852)

LXXIX. Es sin duda falso que la libertad civil de cualquiera culto, y lo mismo la amplia facultad concedida a todos de manifestar abiertamente y en público cualesquiera opiniones y pensamientos, conduzca a corromper más fácilmente las costumbres y los ánimos, y a propagar la peste del indiferentismo. (Alocución *Nunquam fore*, 15 diciembre 1856)

LXXX. El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización.”

Claro, pueden buscar el latín original, pueden dar las vueltas hermenéuticas que quieran, pero digamos que “el espíritu”, y no sé si la letra, dejaban poco margen para cualquier conciliación.

Hay que tener en cuenta, además, una circunstancia histórica *muy* importante – hablando de lo contingente– para cuando luego analicemos el documento de Libertad Religiosa del Vaticano II. En los Estados Pontificios, como muy bien ha señalado Rhonheimer¹¹⁰, *el bautismo y la ciudadanía estaban unidos*. Una clara herencia del Sacro Imperio medieval. O sea que ser católico y ser ciudadano eran allí lo mismo. Podía haber una legítima tolerancia para con cualquier visitante no católico, pero obviamente no se podía hablar de “derechos”, y menos aún de libertad religiosa, para un ciudadano de los Estados Pontificios, que fueran más allá de su condición de bautizado. Cuán “dogma de fe” es algo así es la pregunta a la cual aún los lefebvrianos de hoy siguen contestando que sí, basados en el párrafo sexto del documento, que parecía de Magisterio Extraordinario: “...

¹¹⁰ Rhonheimer, Martin, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid, Rialp, 2009. Agradecemos a Mario Šilar esta referencia.

En medio de tanta perversidad de opiniones depravadas, teniendo Nos muy presente nuestro apostólico ministerio, y solícitos en extremo por nuestra santísima Religión, por la sana doctrina y por la salud de las almas encargada divinamente a nuestro cuidado, y por el bien de la misma sociedad humana, hemos creído conveniente levantar de nuevo nuestra voz Apostólica. Así pues en virtud de nuestra autoridad Apostólica reprobamos, proscribimos y condenamos todas y cada una de las perversas opiniones y doctrinas singularmente mencionadas en estas Letras, y queremos y mandamos que por todos los hijos de la Iglesia católica sean absolutamente tenidas por reprobadas, proscritas y condenadas”. Pobre Pío IX: “...En medio de tanta perversidad de opiniones depravadas”: si viviera hoy...

2. Mons. Dupanloup

Pero entonces sucede algo inesperado. Mons. Dupanloup, Obispo de Orleáns, publica en 1865 su “*Aclaración a la Convention du 15 septiembre et L’Encyclique du 8 Décembre*”. La aclaración era supuestamente en defensa de Pío IX. Los liberales laicistas franceses, obviamente, le habían acusado de intolerancia absoluta, acusación que elevaban a la Iglesia misma, ahora en boca de su Sumo Pontífice. Pero *Dupanloup defiende a Pío IX de ser intolerante*, sobre la base de que el documento de ningún modo dejaba de lado la necesidad de la tolerancia por razones de bien común, ni dejaba de aceptar una separación entre Iglesia y Estado, respetando la libertad de la Iglesia, mientras las circunstancias históricas lo hicieran razonable. O sea, Dupanloup presentaba una interpretación del documento que permitía “maniobrar” ante las difíciles circunstancias europeas. Nunca se sabrá qué pensaba realmente Dupanloup de la *Quanta cura* –de hecho, era ya conocido por sus inclinaciones “liberales” en relación a obispos más conservadores en temas políticos- pero, por supuesto, su aclaración –apoyada por numerosos obispos- despierta las iras de los ultra-conservadores (Bilio y Veuillot), quienes piden su inmediata condena por parte de Pío IX, pero este no sólo NO lo condena, sino que le envía... ¡Una carta de felicitación¹¹¹! Nunca se sabrá, tampoco, qué tenía un mente Pío IX al hacer esto pero... lo

¹¹¹ Aubert, R., 1956, “Monseigneur Dupanloup et le Syllabus”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, Vol. LI, en <http://www.worldcat.org/title/monseigneur-dupanloup-et-le-syllabus/> oclc/758712684; O’Connell, M., 1984, “Ultramontanism and Dupanloup: the Compromise of 1865”, *Church History: Studies in Christianity and Culture*, Volume 53, nº 2, Junio, 200-217; Corleto, Ricardo, 2007, “Documentos para la Historia de la

cierto es que esta cuestión casi nunca es citada por los ultra-tradicionalistas que aún quedan en Lefebvre y en los sede-vacantistas. Porque la cuestión es que, al menos en la letra, la interpretación moderada de la *Quanta cura* y el *Syllabus* –que tiene influencia en León XIII– tiene la aprobación oficial del mismo Pío IX. Sencillamente asombroso.

3. El caso Rosmini

Menos suerte tiene otro gran representante de la modernidad católica, el gran filósofo y pensador italiano Antonio Rosmini.

No es el momento de analizar sus teorías filosóficas y teológicas, opinables por un lado y dentro de una interpretación agustinista¹¹² y anselmiana de Santo Tomás por el otro. El asunto es que Rosmini encarnó como nadie en su momento los ideales de una modernidad católica dando una respuesta teórica y práctica a la crisis que vivía la Iglesia de Gregorio XVI y Pío IX. Bregó por un gobierno limitado, republicano, democrático, defendió las libertades individuales, la libertad de enseñanza, la propiedad privada, conocía bien la constitución de los EE.UU. y hasta propuso una Constitución para el nuevo reino italiano que hubiera sido una solución para lo que fue luego el triste final del pontificado de Pío IX y la cuestión romana. Sus obras filosóficas, teológicas, su filosofía del derecho y política fueron de una enorme extensión, constituyendo hoy toda una especialidad en los ambientes católicos actuales. Fue además el fundador de las hermanitas de la Caridad y conoció bien las “llagas de la Iglesia” de su momento¹¹³.

Pero, por supuesto, comenzaron las acusaciones y las calumnias. La influencia de Rosmini y su prestigio fueron tales en su momento que Pío IX consideró nombrarlo Secretario de Estado. Los tradicionalistas no lo pudieron soportar. Lo acusaron de ontologismo, como si Rosmini hubiera sido un infradotado que habría confundido su ser ideal (algo muy parecido al noema husserliano trasladado a la cuestión del ser) con Dios mismo. Las acusaciones y las tribulaciones duraron años y años. Sus acusadores lograron

Iglesia Contemporánea”, en http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglCont/Dupanloup_convention.html; Juan Pablo I, *Ilustrísimos señores*, BAC, Madrid, 1978,

¹¹² Sciacca, *Historia de la filosofía*, op. cit. Muy importante al respecto es el libro de Frank, J.F.: *From the Nature of the Mind to Personal Dignity. The Significance of Rosmini's Philosophy*, CUA Press, Washington, D.C., 2006.

¹¹³ Muratore, U.: *Antonio Rosmini*, BAC, Madrid, 1998.

que en 1849 dos de sus obras más políticas pasaran el índice de los libros prohibidos. Pío IX logró levantar esa condena en 1854, aunque no lo pudo seguir sosteniendo políticamente, sobre todo por el giro que él mismo dio a su pontificado. Muerto Pío IX, el odio siguió su curso hasta que finalmente sus acusadores lograron que León XIII aprobara un decreto del Santo Oficio de 1887 donde se condenaban cuarenta proposiciones “rosminianas”. *El más importante intento de conciliación entre Iglesia y modernidad fue sepultado en el más absoluto olvido por una miserable intriga vaticana y el fanatismo tradicionalista más cerril e ignorante*. Rosmini, sin embargo, nunca se rebeló ante el Pontífice, mantuvo su santa obediencia, mientras se siguió ocupando de las Hermanitas de la Caridad hasta su muerte en 1855.

Así como Dios, que sabe más, permitió, El sabe por qué, esta injusticia, quiso Dios que su santidad fuera reconocida, de igual modo que su importancia filosófica. Fue citado como uno de los grandes filósofos cristianos en 1988, en la *Fides et ratio* –junto con Edith Stein– y beatificado el 18 de Noviembre de 2007¹¹⁴.

Por supuesto, antes de eso, la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe, presidida por otro santo incomprendido, Joseph Ratzinger, se expidió sobre la obra de Rosmini, el 1 de Julio de 2001, en la *Nota sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati*¹¹⁵.

Allí, entre otras cosas, se dice que “... Actualmente se pueden considerar ya superados los motivos de preocupación y de dificultades doctrinales y prudenciales, que llevaron a la promulgación del decreto *Post obitum* de condena de las “cuarenta proposiciones” tomadas de las obras de Antonio Rosmini. Y eso se debe a que el sentido de las proposiciones, como las entendió y condenó el mismo decreto, no corresponde en realidad a la auténtica posición de Rosmini, sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras. Con todo, queda abierta al debate teórico la cuestión del valor mayor o menor del sistema rosminiano mismo, de su consistencia especulativa y de las teorías o hipótesis

¹¹⁴ Para más detalles, véase el siguiente link:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20071118_beatified-rosmini_sp.html.

¹¹⁵ Para más detalles, véase el siguiente link:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010701_rosmini_sp.html.

filosóficas y teológicas expresadas en él. Al mismo tiempo, el decreto *Post obitum* conserva su validez objetiva en relación con el dictado de las proposiciones condenadas, para quien las lee, fuera del contexto del pensamiento rosminiano, desde una perspectiva idealista, ontologista y con un significado contrario a la fe y a la doctrina católica”.

Esto implica al menos tres cosas:

1. que la “*intentio lectoris*” del Santo Oficio en 1887 *estaba errada* (en cuanto a considerar a la obra de Rosmini como contraria a la Fe);
2. que la obra de Rosmini, en relación a la Fe, es opinable;
3. que la condena sigue siendo válida si se leen a las 40 proposiciones *fuera del contexto de lo que Rosmini verdaderamente quiso decir*.

Fue una salida elegante. Como dijimos en otra oportunidad, “...En otras palabras, las condenas en sí mismas, a las posiciones in abstracto, son correctas, independientemente del detalle de que Rosmini no las sostuvo, como ahora lo afirma la Sagrada Congregación. Esto presenta un problema: si el magisterio se sincera y afirma que su *intentio lectoris* era errónea, o sea, que leyó mal al autor, se desautoriza para casos presentes y futuros. Si no se sincera y dice que la condena es correcta “en sí”, cualquiera puede ver un intento de salvar lo insalvable. (Como si se dijera: Santo Tomás ha sido condenado por ateo; ahora bien, ello se entiende a la luz de la época, que hizo leer a Santo Tomás como si fuera ateo; ahora bien, obviamente no lo era, pero la condena es correcta en sí misma al condenar al ateísmo.) Claro, el problema de la condena no era lo que condenaba, sino a quién condenaba. Ese es el problema de cualquier condena, que empeora si además hay un error en lo que se condena. La verdad es que el Magisterio nunca se equivocó en sus condenas en materia dogmática, pero sí lo hizo algunas veces cuando las condenas estaban atravesadas por los intereses políticos de las intrigas vaticanas. *Lo que se tendría que haber reconocido es que León XIII¹¹⁶ condenó a Rosmini porque sus asesores ultramontanos no perdonaron a Rosmini su liberalismo, lograron convencer al Pontífice de que era ontologista, y bajo esa excusa se lo condenó. La condena de Rosmini atrasó un siglo entero al Concilio Vaticano II¹¹⁷.*

¹¹⁶ En su momento dije Pío IX, rectifico mi error.

¹¹⁷ Zanotti, G. J., “Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual”, en *RIIM*, nº 57, 2012, nota nº 9.

Esto último fue importante. Desde una perspectiva humana, fue un error insalvable, que produjo graves consecuencias para toda la Iglesia. El Vaticano II, que intenta tardía y casi desesperadamente enmendar la relación entre Iglesia y mundo moderno, casi no hubiera sido necesario si Pío IX se hubiera dejado guiar por Rosmini y hubiera frenado con más énfasis a sus fanáticos acusadores. Esto muestra también la locura de las intrigas vaticanas y la des-autorización permanente que sufre el magisterio no extraordinario de la Iglesia en estas cuestiones, tema al cual vamos a volver después. Dios quiso que este universo paralelo no existiera, posiblemente con la intención de que aprendamos de nuestros terribles errores. Pero ese tiempo no ha llegado aún. Estas cosas siguen pasando, pero de otro modo. Lo que antes fue el integrismo y clericalismo de derecha, hoy lo es el integrismo y clericalismo de izquierda. A pesar de los esfuerzos de Pío XII, Juan XXIII, Juan Pablo I, Juan Pablo II y sobre todo Benedicto XVI, la relación del Catolicismo con una modernidad católica no termina de pasar a la praxis de la Iglesia y a la mente de la mayoría de los católicos. Rosmini es un caso dramático: sigue siendo actual, con otras circunstancias.

4. León XIII

León XIII ya es una moderación con respecto a Pío IX. Sobre todo, porque recibe la influencia de Mons. Dupanloup.

En efecto, dicha influencia se puede ver en los siguientes temas:

4.1. Distinción tesis/hipótesis

Con León XIII queda establecida una distinción que ayuda notablemente al magisterio y a la Iglesia a manejarse prudentemente en los tiempos “modernos”, con los cuales el Syllabus –al menos en su letra- había declarado una incompatibilidad absoluta.

La tesis es la situación ideal, esto es, la unión entre Iglesia y estado. No confusión de esferas, sino una situación donde NO “...sea lícito en la vida política apartarse de los preceptos de Dios y legislar, sin tenerlos en cuenta para nada”¹¹⁸. Eso, como lo más universal y abstracto, como el principio más general e inmutable. Bajando un poco más, ello implica algún tipo de confesionalidad, esto es, que Iglesia y estado no se contradigan

¹¹⁸ *Inmortale dei*, nº 14.

en todo lo que hace al bien de la persona. Bajando un poco más, ello implica algún tipo de confesionalidad formal, ya sea bajo la organización del estado o según un concordato, o como ha opinado Amadeo de Fuenmayor¹¹⁹, una confesionalidad sustancial, donde *la sustancia* del *ethos* social hace vivir una ley natural que garantice lo anterior. Bajando un poco más, y yendo por ende a un tema más contingente, es muy posible que León XIII tuviera in mente in concreto la organización (disuelta por la fuerza) de los estados pontificios.

4.2. Tolerancia por motivos de bien común

Lo cual, por ende, permite plenamente que la Iglesia admita, por motivos de bien común, por tolerancia de un mal por un bien mayor, una situación de *no* confesionalidad formal con separación *no* hostil entre Iglesia y estado. Esa sería “la hipótesis”: una situación no ideal tolerada por motivos de bien común. Ello implica también la tolerancia para el ejercicio público de religiones no católicas por motivos de bien común. Por lo tanto, la hipótesis admitía la separación entre Iglesia y estado y libre ejercicio de religiones no católicas, pero no como situación ideal, pero sí como situación prudencialmente admitida por motivos de bien común, sobre todo en aquellos países donde no hubiera mayoría católica.

4.3. La carta “*Longinqua oceani*”

Conforme con lo anterior, León XIII escribe a los obispos de los EE.UU. la carta “*Longinqua oceani*”, de 1895¹²⁰, donde elogia la libertad de la Iglesia en los EE.UU. y a la constitución que así lo permite, aunque marca obviamente la diferencia con la “tesis”. Por ende el problema de León XIII no fue los EE.UU. sino Europa y Latinoamérica, donde condena ya en ese momento el “laicismo” de ciertas legislaciones contrarias a la libertad de la Iglesia, como en Francia y en México¹²¹. Por eso otra de sus distinciones es entre régimen constituido y legislación, esto es, el problema no es el régimen político –

¹¹⁹ En su libro *La libertad religiosa*, Eunsá, Pamplona, 1974.

¹²⁰ http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_06011895_longinqua.html.

¹²¹ *Nobilissima galorum gens, Cum multa, Au milieu des sollicitudes*; todas en *Doctrina Pontificia*, Libro II, Madrid, BAC, 1958.

monarquía, democracia, etc.— sino la legislación contraria a la libertad de la Iglesia. De aquí otros de sus aportes: la libertad de las formas de gobierno.

4.4. La libertad de las formas de gobierno

En efecto, la Iglesia, sostiene León XIII, es indiferente con respecto a las formas de gobierno, mientras no contradigan al bien común y a la libertad de la Iglesia, y por ende el católico tiene en ese terreno plena libertad de opinión (si bien el católico no tiene derecho a rebelarse contra el régimen que según la tradición de su país haya prevalecido). Por ende decir sin distinciones que la Iglesia está en contra de la democracia es un error. Sin embargo sí condena León XIII la democracia de origen roussoniano¹²², y tiene un párrafo donde la teoría de la traslación del poder de los escolásticos —como ya dijimos— parece no salvarse¹²³.

4.5. La esfera propia del gobierno civil

La afirmación de la confesionalidad formal casi como tesis no implica negar la esfera de autonomía propia de los gobiernos humanos. En un párrafo que ha inspirado mucho a Maritain, a Pío XII, Juan XXIII y Benedicto XVI, León XIII dice en su momento (donde se observa bien la influencia de la doctrina de Santo Tomás de la “autoridad del príncipe” como causa eficiente principal): “...Ambas potestades —dice allí León XIII— son soberanas en su género. Cada una queda circunscripta dentro de ciertos límites, definidos por su propia naturaleza y por su fin próximo. De donde resulta una esfera determinada dentro de la cual cada poder ejercita *iure proprio* su actividad”¹²⁴.

4.6. La encíclica “*Libertas*”

Dicho todo lo anterior, la encíclica *Libertas*, “contra el liberalismo”, no fue en contra del liberalismo *institucional*¹²⁵ de los EE.UU., en tesis, ni tampoco en contra de su

¹²² En *Libertas*.

¹²³ En *Diuturnum illud*, punto n° 4.

¹²⁴ *Inmortale dei*, punto n° 6.

¹²⁵ La expresión corresponde a Fernando Romero Moreno. O sea, la democracia como forma de gobierno, y la democracia republicana, con una constitución federal, federalismo, control de constitucionalidad y división de poderes al estilo anglosajón. Todo ello es totalmente opinable en relación a la Fe y *por ende* no contradictorio de ninguna manera con el catolicismo.

“separación” entre Iglesia y estado y libertad religiosa, *en hipótesis*. Lo que la *Libertas* condena son tres cosas:

- a) Un liberalismo “de primer grado”, que consiste en “...la soberbia de la razón humana que, negando la obediencia debida a la divina y eterna razón y declarándose a sí misma independiente, se convierte en sumo principio, fuente exclusiva y juez único de la verdad”. O sea, la razón del Iluminismo. Nada que ver con una modernidad católica.
- b) Un liberalismo de “segundo grado”, consistente en la negación de la Revelación Divina y por ende del orden sobrenatural: “...niegan que el hombre libre deba someterse a las leyes que Dios quiera imponerle por un camino distinto al de la razón natural”. De vuelta, nada que ver con una modernidad católica, que se inspira precisamente en la Revelación Judeo-cristiana.
- c) Y finalmente un liberalismo de tercer grado, que consiste en que “... las leyes divinas deben regular la vida y la conducta de los particulares, pero no la vida y la conducta del Estado (el original latino dice *non tamen civitatis*): es lícito en la vida política apartarse de los preceptos de Dios y legislar sin tenerlos en cuenta para nada. De esta doble afirmación brota la perniciosa consecuencia de que es necesaria la separación¹²⁶ entre la Iglesia y el Estado”. O sea, el *laicismo* (1), no *laicidad*, del estado (ahora en términos modernos): la negación de toda influencia indirecta del judeo-cristianismo en la organización social, por un lado, y la separación entre Iglesia y estado como: a) negación de la “tesis” (ya visto) (2) ; b) afirmación de una “disociación” entre Iglesia y estado, sin ningún tipo de cooperación (3), que es contrario incluso al Vaticano II. (1) y (3) no tienen (de vuelta) nada que ver con una modernidad católica y el punto 2 seguirá siendo analizado cuando veamos cómo elabora el Concilio Vaticano II la confesionalidad formal y sustancial del estado.

Como vemos, esta encíclica, que fue utilizada por algunos para negar sin ningún tipo de distinciones todo diálogo con el mundo moderno, no tiene nada contra las instituciones liberales clásicas, que quedan dentro de lo opinable, ni contra los EE.UU. de su tiempo, que

¹²⁶ El original Latino dice *dissociari*, que viene del verbo *dissocio*, *as*, *are*, cuya traducción tiene los matices negativos de "desunir, dividir, separar", y no el matiz positivo de. "distinguir". Nosotros hablamos *siempre* de *distinción* entre Iglesia y estado pero *no* de “separación”.

queda en el ámbito de lo prudencial. Las condenas de León XIII al liberalismo tienen que ver con el Iluminismo, con la democracia entendida como voluntad absoluta de la mayoría, y con las legislaciones laicistas de las repúblicas europeas y latinoamericanas post-Revolución Francesa.

4.7. Evaluación retrospectiva

León XIII fue un avance con respecto a la falta de matices de Gregorio XVI y de Pío IX, excepto precisamente por la felicitación de este último a Mons. Dupanloup, que como vemos tuvo su efecto. León XIII escribe ya dentro de esa moderación. Condena las democracias absolutas, las legislaciones laicistas, y la separación entre Iglesia y estado *en tesis*, dejando abierta en hipótesis una situación como la de los EE.UU. Para la época, todo un avance. Leerlo desde la perspectiva según la cual Lefebvre lee el Concilio Vaticano II es un error histórico. Al contrario, León XIII es una fuente para muchas aclaraciones que luego hará Pío XII en una circunstancia histórica que León XIII no podía imaginar, aclaraciones que fueron a su vez fuentes importantes del Concilio Vaticano II.

5. El caso del liberalismo católico francés de fines del s. XIX: Dupanloup, Lamennais, Lacordaire, Montalembert y Ozanam

Antes de la llegada de León XIII, hubo católicos que lo arriesgaron todo por defender los ideales de una modernidad católica en medio de una Europa incapaz de vivir esa síntesis, superadora de la dialéctica “Revolución Francesa vs. Contra-revolución y restauración del Antiguo Régimen”.

Por supuesto, está el caso de **Lord Acton** en Inglaterra, gran defensor de la idea de que la libertad política surge como un resultado del cristianismo y particularmente del Catolicismo¹²⁷. Pero su ventaja inicial es que se refiere a las libertades civiles del *common law* inglés y al régimen de monarquía constitucional limitada inglesa. O sea, de igual modo que Christopher Dawson en el futuro, Acton no tiene que “cambiar” al pasado político de su propia tradición para defender al liberalismo político de origen anglosajón que, como hemos visto, nada que ver tiene con el laicismo revolucionario de origen francés, ni tampoco nada con el Anglicanismo, por supuesto.

¹²⁷ Ver su *Historia de la libertad en la Cristiandad*, op. cit.

Los franceses, en cambio, se encontraban sumergidos en la dialéctica de la Revolución francesa versus el Antiguo Régimen. Esa circunstancia histórica influye decididamente en la falta de matices con los cuales Gregorio XVI y Pío IX condenan a las “libertades modernas” y al “liberalismo” en general.

Los católicos franceses que veían, en cambio, que podía haber una democracia republicana sin el anti-catolicismo de la Revolución francesa, se encontraron entonces en una difícil y heroica posición.

Ese fue el caso de los liberales católicos franceses del s. XIX¹²⁸, como así también los pocos liberales católicos italianos de la misma época, como Rosmini, injustamente condenado, como hemos visto, u otros cuya menor importancia los salvó de la guillotina de la injusticia, recordados luego por Benedicto XVI.

A **Mons. Dupanloup** ya lo hemos visto. Fue y es un ejemplo de lo que hay que hacer. Su esfuerzo para poner en sus justos términos al Syllabus de Pío IX rindió sus frutos: en el mismo Pío IX, que, para desesperación de los ultramontanos, felicitó públicamente a Dupanloup, y en todo el magisterio posterior, comenzado por León XIII y siguiendo por Pío XII, como ya veremos.

Lamennais es el caso contrario. Fundador del famoso periódico *L'Avenir*, defiende enérgicamente la libertad de la Iglesia ante el estado laicista francés, y defiende las libertades modernas y las bondades del sistema republicano. Reúne en tono a sí a Lacordaire y a Montalembert, pero, como un Galileo político, exige mucho o espera mucho de Roma. Nunca hay que forzar a un pontífice. Viaja a Roma para exponer sus posturas, en 1832. Gregorio XVI lo recibe con cordialidad vaticana pero le responde, en el mismo año, con la ya vista *Mirari vos*. Lamennais, tal vez con débil teología pero fuerte temperamento, se enoja fuertemente, rompe con Roma y abandona la Iglesia. Nunca hay que hacer eso. Hasta hoy los ultramontanos lo ponen como ejemplo de “a qué conduce el liberalismo” y uno de ellos ha llegado a igualar al intachable y santo Jacques Maritain con Lamennais¹²⁹.

Lacordaire defiende casi las mismas ideas que *L'Avenir*. Su lucha por la libertad de enseñanza, junto con Montalembert, es particularmente heroica: intentan fundar una escuela

¹²⁸ Véase Serrano Redonet, D., El liberalismo católico en Francia en el s. XIX y sus desafíos, en <http://es.acton.org/article/12/21/2012/el-liberalismo-cat%C3%B3lico-en-francia-en-el-siglo-xix-y-sus-desaf%C3%ADos>.

¹²⁹ Menvielle, J., *De Lamennais a Maritain*, Theoría, Buenos Aires, 1967.

católica libre del estado francés, pero es cerrada dos días después por la fuerza pública del estado francés. Todo esto los convence aún de que Gregorio XVI iba a salir en su defensa, pero este último estaba mucho más preocupado por mantener la estructura tradicional de los estados pontificios que por defender a estos epocales marcianos.

Luego de la *Mirari vos*, Lacordaire se retira por un momento de la vida pública, se hace dominico, reorganiza la orden dominica en Francia y, desde esa circunstancia, vuelve a defender un régimen republicano *no* laicista y a las libertades desde las cuales había defendido a la orden dominica. No tengo explicación sobre cómo se salvó de los pedidos de condena que venían de Veuillot y Fèlix Sardá y Salvany¹³⁰. Murió como uno de los grandes de la literatura francesa y como uno de los más grandes dominicos de Francia. De él se dijo lo más honorable que he escuchado de un liberal: "...un religioso penitente y un liberal impenitente".

Federico Ozanam es otro gran ejemplo¹³¹. Fundador de los hermanos de San Vicente de Paul, eximio abogado, literato, escritor, compañero y amigo de aventuras y desventuras de Lacordaire, Montalembert y Lamennais, Ozanam es precursor de la democracia cristiana al defender al régimen republicano de la Segunda República, pero sin su laicismo. Funda para ello el periódico *L'Ere Nouvelle*, intentando corregir la mala experiencia de *L'Avenir*, y lo consigue. Desde allí defiende las libertades de enseñanza, de expresión, y la legitimidad de la república como régimen en sí mismo (tema, este último, que será luego reivindicado por León XIII, como ya vimos, en cuanto a los diversos temas opinables entre los católicos). Lacordaire colabora mucho con él en todo esto, pero es Ozanam el que lleva adelante la pluma de una democracia cristiana, como luego lo haría Maritain en su momento. El caso Ozanam termina muy bien, con un halo de santidad: León XIII le escribe una conmovedora carta a quien fuera su esposa, Amélie, en 1883, y Pío X, en 1913, envía una muy elogiosa carta al Cardenal Vannutelli, su representante en la celebración del primer centenario del nacimiento de Ozanam por parte del Consejo General de la Sociedad de San Vicente de Paúl¹³².

¹³⁰ Aubert, R., *op. cit.*

¹³¹ Sobre Ozanam, ver Romero Carranza, A.: *Ozanam y sus contemporáneos*, Difusión, Buenos Aires, 1976.

¹³² *Op. cit.*

Montalembert, finalmente, no sólo comparte las luchas de Lacordaire y Ozanam por las libertades civiles, la libertad de la Iglesia y el régimen republicano, sino que se destaca por su ardiente defensa de la libertad de enseñanza, contra el monopolio laicista del estado francés. Es autor decisivo de la ley *Falloux*, de 1850, por la cual logra la autorización legal para la libertad de enseñanza por parte de institutos religiosos. Pero muy importante es, además, desde un punto de vista filosófico político, su claridad de mirada respecto a la importancia de las instituciones anglosajonas. Funda el periódico *Le Correspondant* y desde allí defiende a las instituciones republicanas de los EE.UU., como lo había hecho Tocqueville.

La evaluación retrospectiva que podemos hacer de estos pensadores es obviamente positiva. Todos ellos representan –junto con casos como Montequieu, Tocqueville, Burke, y tal vez los liberales doctrinarios– esa modernidad católica, que no es tanto una cuestión de régimen político sino de límite al poder, fundamento cristiano del derecho natural y la defensa de las libertades individuales. Todos ellos se jugaron en los difíciles momentos de Gregorio XVI y de Pío IX, y casi ninguno de ellos llegó a ver la moderación ya plasmada en León XIII. Pero, sobre todo, todos ellos son un ejemplo para hoy: en momentos donde los liberales católicos, en 2017, tenemos razones para estar desanimados, estos autores nos muestran la fuerza que emana de la Fe clara, que no es mérito propio sino un don. Todas sus ideas fueron reivindicadas luego por Pío XII, Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, este último un siglo posterior a 1865, año alrededor del cual casi todos ellos –excepto Lord Acton, que era más joven– mueren. Esto nos muestra los tiempos de la Iglesia, que no son los de nuestra corta vida y ansiedades. Ellos lograron en el tema de la libertad política lo que aún no se logró en el tema de la libertad económica. Pero se logrará, porque la verdad no puede morir.

Tardará lo que fuere necesario, pero se logrará.

6. El interregno de S. Pío X y Benedicto XV

Desde el punto de vista de la evolución de la doctrina pontificia en estas materias, no hubo *grandes* cambios en el reinado de estos dos grandes pontífices. San Pío X¹³³ estuvo

¹³³ Hoy se sabe perfectamente que el ganador de la elección del Cónclave de 1903 fue el Cardenal Rampolla, firme partidario de toda la política de moderación que León XIII había sostenido. Influyó mucho en el futuro Benedicto XV, cosa que vamos a ver tuvo sus beneficiosas consecuencias. Pero el emperador Francisco José,

del Imperio Austro-Húngaro, vetó la elección. Cómo puede ser posible que esos mismos pontífices y cardenales que reclamaban tanto la libertad de la Iglesia contra el Iluminismo aceptaran al mismo tiempo ese poder de veto, será para siempre una vergüenza, pero también lo será la obediencia de esos cardenales electores ante esa ominosa intromisión. *A favor de Pío X*, sin embargo, hay que decir que él eliminó totalmente la posibilidad futura de ese tipo de intromisiones, y que además trató de moderar las exageraciones del integrismo español, llegando en ese caso a hacer aclaraciones terminológicas sobre el “liberalismo” en relación a los partidos políticos liberales, muy avanzadas para su tiempo. Eso está documentado en las siguientes instrucciones que envió a través de Merry de Val al cardenal Aguirre, arzobispo de Toledo, el 20 de abril de 1911: «Emmo. y Rvmo. Señor mío muy venerando: Bien conocidas son de vuestra Eminencia las profundas disensiones que, sobre todo en estos últimos tiempos, se han declarado en España, con sumo perjuicio de la causa de Dios y de la Iglesia, entre muchos católicos cuya rectitud y sincera adhesión a la Religión y a la Patria no podrían, sin embargo, ponerse en duda; disensiones procedentes en gran parte de conceptos inexactos y de falsas interpretaciones atribuidas a las reglas directivas dadas ya de antes por la Santa Sede. A fin de atajar tan grave inconveniente, y para responder a las consultas que de varias partes se han sometido a la misma Santa Sede, Su Santidad me ha ordenado que comunique a Vuestra Eminencia las siguientes Normas que todos los católicos de España deberán observar fielmente:

1a. Debe mantenerse como principio cierto que en España se puede siempre sostener, como de hecho sostienen muchos nobilísimamente, la tesis católica y con ella el restablecimiento de la unidad religiosa. Es deber además de todo católico el combatir todos los errores reprobados por la Santa Sede, especialmente los comprendidos en el *Syllabus* y las *libertades de perdición* proclamadas por el *derecho nuevo o liberalismo*, cuya aplicación al gobierno de España es ocasión de tantos males. Esta acción de *reconquista religiosa* debe efectuarse dentro de los límites de la legalidad, utilizando todas las armas lícitas que aquélla ponga en manos de los ciudadanos españoles.

2a. La existencia de los partidos políticos es en sí misma lícita y honesta en cuanto sus doctrinas y sus actos no se oponen a la Religión y a la moral; pero a la Iglesia no se le debe en manera alguna identificar o confundir con alguno de ellos, ni puede pretenderse que ella intervenga en los intereses y controversias de los partidos para favorecer a los unos con preferencia a los otros.

3a. A nadie es lícito acusar o combatir como católicos no verdaderos o no buenos a los que por motivo legítimo y con recto fin, sin abandonar nunca la defensa de los principios de la Iglesia, quieren pertenecer o pertenecen a los partidos políticos hasta ahora existentes en España.

4a. Para mejor cualquier idea inexacta en el uso y aplicación de la palabra “liberalismo», téngase siempre presente la doctrina de León XIII en la Encíclica *Libertas*, del 20 de Junio de 1888, como también las importantes Instrucciones comunicadas por orden del mismo Sumo Pontífice, por el Emmo. Cardenal Rampolla, Secretario de Estado, al Arzobispo de Bogotá y a los otros Obispos de Colombia en la Carta *Plures e Colombiae* del 6 de Abril de 1900, donde entre las demás cosas se lee: ‘En esta materia se ha de tener a la vista lo que la Suprema Congregación del Santo Oficio hizo saber a los Obispos del Canadá el día 20 de Agosto de 1877, a saber: que **la Iglesia al condenar el liberalismo no ha intentado condenar todos y cada uno de los partidos políticos que por ventura se llaman liberales**. Esto mismo se declaró también en carta que por orden del Pontífice dirigí yo al Obispo de Salamanca el 17 de Febrero de 1891; pero añadiendo estas condiciones, a saber: que los católicos que se llaman liberales, en primer lugar acepten sinceramente todos los capítulos doctrinales enseñados por la Iglesia y estén prontos a recibir los que en adelante ella misma enseñare; además, ninguna cosa se propongan que explícita o implícitamente haya sido condenada por la Iglesia; finalmente, siempre que las circunstancias lo exigieren, no rehúsen, como es razón, expresar abiertamente su modo de sentir conforme en todo con las doctrinas de la Iglesia. Decíase además en la misma carta que era de desear el que los católicos escogiesen y tomasen otra denominación con que apellidar sus propios partidos, no fuera que, adoptando la de liberales, diesen a los fieles ocasión de equívoco o de extrañeza: por lo demás, **que no era lícito notar con censura teológica y mucho menos tachar de herético al liberalismo, cuando se le atribuye sentido diferente del fijado por la Iglesia al condenarlo, mientras que la misma Iglesia no manifieste otra cosa**’».

5a. Lo bueno y honesto que hacen, dicen y sostienen las perdonas pertenecientes a un partido político, cualquiera que éste sea, puede y debe ser aprobado y apoyado por cuantos se precian de buenos católicos y buenos ciudadanos, no solamente en privado, sino también en las Cámaras, en las Diputaciones, en los

Municipios y en toda la vida social. La abstención y oposición *a priori* son inconciliables con el amor a la Religión y a la Patria.

6a. En todos los casos prácticos en que el bien común lo exija, conviene sacrificar las opiniones privadas y las divisiones de partido por los intereses supremos de la Religión y de la Patria, salva la existencia de los partidos mismos, cuya disolución por nadie se ha de pretender.

7a. No se puede exigir de nadie como obligación de conciencia la adhesión a un partido político determinado con exclusión de otros, ni pretender que esté alguien obligado a renunciar a las propias honestas convicciones políticas, ya que en el campo meramente político se pueden tener lícitamente diversas opiniones, tanto sobre el origen inmediato del poder civil, como acerca de su ejercicio y de las varias formas de gobierno.

8a. Los que entran a formar parte de un partido político cualquiera deben conservar siempre íntegra su libertad de acción y de voto para negarse a cooperar de cualquier manera a leyes o disposiciones contrarias a los derechos de Dios y de la Iglesia: antes bien están obligados a hacer en toda ocasión oportuna cuanto de ellos dependa para sostener positivamente los derechos sobredichos. Exigir de los afiliados a un partido una subordinación incondicional a la dirección de sus jefes, aun en el caso de ser opuesta a la justicia, a los intereses religiosos o a las enseñanzas y reclamaciones de la Santa Sede y del Episcopado, sería una pretensión inmoral que no puede suponerse en los que dirigen esos mismos partidos, sin hacer ultraje a su rectitud y a sus sentimientos cristianos.

9a. Para defender la Religión y los derechos de la Iglesia en España contra los ataques crecientes que frecuentemente se fraguan invocando el "liberalismo", es lícito a los católicos organizarse en las diversas regiones fuera de los partidos políticos hasta ahora existentes, e invocar la cooperación de todos los católicos indistintamente, dentro o fuera de tales partidos, con tal que dicha organización no tenga carácter anti-dinástico, ni pretenda negar la cualidad de católicos a los que prefieren abstenerse de tener parte en ella.

10a. Habiendo demostrado la experiencia cuánta dificultad hay siempre en obtener uniones *habituales* entre los católicos de España, es necesario e indispensable que el acuerdo se haga a lo menos *per modum actus transeuntis*, siempre que los intereses de la Religión y de la Patria exijan una acción común, especialmente *ante cualquier amenaza de atentado en daño de la Iglesia*. Adherirse prontamente a tal unión o acción práctica común es deber imprescindible de todo católico, sea cual fuere el partido político a que pertenece.

11a. En las elecciones todos los buenos católicos están obligados a apoyar no sólo a sus propios candidatos, cuando las circunstancias permitan presentarlos, sino también, cuando esto no sea oportuno, a todos los que ofrezcan garantías para el bien de la Religión y de la Patria, a fin de que salga elegido el mayor número posible de personas dignas. Cooperar con la propia conducta o con la propia abstención a la ruina del orden social, con la esperanza de que nazca de tal catástrofe una condición de cosas mejor, sería actitud reprochable que, por sus fatales efectos, se reduciría casi a traición para con la Religión y con la Patria.

12a. No merecen reprensión los que declaran ser su ardiente deseo el que en el gobierno del Estado vayan renaciendo, según las leyes de la prudencia y las necesidades de la Patria, las grandes instituciones y tradiciones religioso-sociales que hicieron tan gloriosa en otro tiempo a la Monarquía española; y, por tanto, trabajan para la elevación progresiva de las leyes y de las reglas de gobierno hacia aquel grande ideal; pero es necesario que a estas nobles aspiraciones junten siempre el propósito firme de aprovechar cuanto bueno y honesto hay en las costumbres y legislación vigente para mejorar eficazmente las condiciones religiosas y sociales de España.

Por voluntad del Padre Santo ruego a Vuestra Eminencia dé conocimiento de estas Normas a todos los Reverendísimos Prelados de España. Confía Su Santidad que tales reglas, no menos que todas las otras enseñanzas y direcciones de los Sumos Pontífices relativas a la acción religioso-social de nuestros tiempos serán acogidas por todos los verdaderos católicos y puestas en práctica sin reserva, absteniéndose de inútiles y perjudiciales polémicas acerca de las mismas, y con aquel espíritu de sincera y filial sumisión a las decisiones de la Santa Sede, de religiosa obediencia a los Obispos y de mutua caridad fraterna, que es el único que puede asegurar el triunfo de los ideales cristianos contra los enemigos de la Iglesia y de la Patria en la nobilísima nación española.

Le beso en tanto humildemente las manos, y con los sentimientos de la más profunda veneración me repito de Vuestra Eminencia humildísimo seguro verdadero servidor. — R. CARD. MERRY DEL VAL».

especialmente dedicado a la lucha contra el modernismo, de donde emerge su famosa encíclica *Pascendi*¹³⁴, que explica de algún modo el reforzamiento de ese tomismo racionalista al cual ya nos hemos referido. Por otro lado su oposición al socialismo (que en esa época era prácticamente lo mismo que el marxismo) fue frontal¹³⁵.

Benedicto XV sufrió la injusticia de ser el Papa tal vez más olvidado del s. XX. Pero fue un héroe y un visionario. En materia política trató de suavizar la “cuestión romana”, levantando la prohibición a los católicos italianos de participar en la vida política, y apoyó (acompañó) decididamente al Partido Popular de Luigi Sturzo¹³⁶, una fuerza política democrática, cristiana, anti-fascista, que hubiera sido clave para evitar la futura tragedia de Italia en manos de Mussolini. Lo más importante fue su decidida oposición a la Primera Guerra, tratando de evitarla por todos sus medios, y de moderar sus trágicas consecuencias después. Al respecto fue autor de exhortaciones apostólicas que de algún modo alientan una organización internacional para evitar este tipo de conflictos, que seguramente tuvieron mucha influencia en la mente del futuro Pío XII.

Benedicto XV inaugura una novedad, en la Iglesia, de la cual no se toma conciencia hoy: la Iglesia a favor de la paz internacional. Después de siglos y siglos de pontífices que estaban al mando de sus ejércitos, incluidos Gregorio XVI y Pío IX, que consideraron justo utilizar la fuerza para oponerse a la disolución de los reinos pontificios, la actitud de Benedicto XV marca un antes y un después. Un antes y un después que debe recordarse: desde un punto de vista histórico, no ha pasado casi nada desde que los pontífices adoptaron esta posición pacifista. Ahora, que la Iglesia aparece siempre como la abanderada de la paz, cabe recordar qué nuevo es todo ello. *No de casualidad, esta actitud de Benedicto XV es coherente con sus intenciones de arreglar la cuestión romana y de lograr un acuerdo con el estado Italiano que tenía que implicar, de algún modo, una aceptación de las “cosas modernas” de tal modo que la famosa “hipótesis” de León XIII*

Las negritas son nuestras. La carta, por supuesto, no logró disciplinar a los integristas, pero la “intención del autor” es muy noble. Citado en Cárcel Orh, V., “San Pío X, los jesuitas y los integristas españoles” en Cárcel Orh, Vicente, “San Pío X, los jesuitas y los integristas españoles” en *Achivum Historicae Pontificiae*, n° 27, 1989, pp. 251-355. Agradezco a Pablo Jaraj y a Fernando Romero Moreno esta referencia.

¹³⁴ (1907), http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html.

¹³⁵ Ver su *Fin dalla prima Nostra Enciclica*, 1903: https://w2.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031218_fin-dalla-prima.html.

¹³⁶ Nos referiremos luego con más detalle al también heroico y olvidado Luigi Sturzo.

se hiciera cada vez más “habitual”. *Benedicto XV* ocupa en ese sentido un honroso paso de evolución hacia lo que luego fueron Pío XII, Juan XXIII y el Vaticano II. Pero había que esperar aún unos 27 años.

7. Pío XI

Esos 27 años abarcan el pontificado de Pío XI, desde 1922 hasta 1939. Muy honrosas son para este Pontífice sus dos encíclicas contra el nazismo y el comunismo¹³⁷ —escrita la primera por su Secretario de Estado, Ernesto Paccelli, el futuro Pío XII—, su enfrentamiento con Mussolini en 1931, cuando el dictador intenta controlar la Acción Católica y la educación católica¹³⁸, y su decidido apoyo al Cardenal Andrieu¹³⁹ en su lucha doctrinal contra *La Acción Francesa*, movimiento cívico-católico francés que pretendía levantar como dogma a las banderas del conservadurismo monárquico católico francés —movimiento que tiene mucha importancia en la futura rebeldía de Mons. Lefebvre—.

El balance de dos de sus principales encíclicas, *Quadragesimo anno*¹⁴⁰ y *Quas primas*¹⁴¹, es más delicado. La primera puede ser perfectamente interpretada como un freno al avance del estado en materia social y económica, por su clara afirmación del principio de subsidiariedad y de la autonomía de las sociedades intermedias. Pero hay dos cuestiones problemáticas:

Primero. La afirmación constante de la expresión “orden corporativo profesional”, justo cuando estaba en pleno avance el corporativismo mussoliniano, produjo tantas confusiones que el mismo Pío XII tuvo que salir a aclarar luego que la expresión no se refería de ningún modo al fascismo¹⁴².

¹³⁷ *Mitt brennender sorge* (1937), https://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mitt-brennender-sorge.html, y *Divini Redemptoris* (1937), https://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

¹³⁸ *Non abbiamo bisogno* (1931) https://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno.html.

¹³⁹ *Nos avons lu*, carta autógrafa de Pío XI al Cardenal Andrieu del 5-1-27, en *Doctrina Pontificia*, libro II, *op. cit.*

¹⁴⁰ (1931) http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html.

¹⁴¹ (1925) http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html.

¹⁴² En su alocución del 3/6/1950, Pío XII dice: “...Un peligro similar se presenta igualmente cuando se exige que los asalariados pertenecientes a una empresa tengan en ella el derecho de cogestión económica, sobre

Segundo. La encíclica no condena al capitalismo en sí mismo (importante cuestión que algunos no distinguen) pero sí a un “capitalismo liberal” dos años después de la crisis del ‘29, en plenas circunstancias económicas europeas y norteamericanas. Obviamente Pío XI no podía saber en su momento (mundos incomunicados) que Hayek, *en ese mismo año*, estaba aclarando como causa de la crisis del ‘29 a la intervención del estado en el mercado de capitales¹⁴³, siguiendo con ello las enseñanzas de von Mises en 1912¹⁴⁴, que continuaron con una predicción bastante cercana de la crisis del ‘29¹⁴⁵. O sea, la “crisis del capitalismo liberal” no fue precisamente por liberal, por mercado actuante, sino por mercado ausente, sobre todo en el tema del ahorro, el interés y la tasa de inversión. Pero esto, claro, lo decimos sólo los pérfidos y heréticos católicos que estudiamos a la Escuela Austríaca de

todo cuando el ejercicio de ese derecho supone, en realidad, de modo directo o indirecto, organizaciones dirigidas al margen de la empresa. Pero ni la naturaleza del contrato de trabajo ni la naturaleza de la empresa implican necesariamente por sí mismas un derecho de esta clase. Es incontestable que el trabajador asalariado y el empresario son igualmente sujetos, no objetos, de la economía de un pueblo. No se trata de negar esta paridad; éste es un principio que la política social ha hecho prevalecer ya y que una política organizada en un plano profesional todavía haría valer con mayor eficacia. Pero nada hay en las relaciones del derecho privado, tal como las regula el simple contrato de salario, que esté en contradicción con aquella paridad fundamental. La prudencia de nuestro predecesor Pío XI lo ha mostrado claramente en la encíclica *Quadragesimo anno*; y, en consecuencia, él niega la necesidad intrínseca de modelar el contrato de trabajo sobre el contrato de sociedad. No por ello se desconoce la utilidad de cuanto se ha realizado hasta el presente en este sentido, en diversas formas, para común beneficio de los obreros y los propietarios; pero, en razón de principios y de hechos, el derecho de co-gestión económica que se reclama está fuera del campo de estas posibles realizaciones.”. Pío XII trata de dar otra interpretación de la encíclica *Quadragesimo anno* que no sea la mussoliniana: (Alocución del 31/1/1952), “11. Amados hijos: se habla hoy mucho de una reforma en la estructura de la empresa, y aquellos que la promueven piensan en primer lugar en modificaciones jurídicas entre todos los miembros, sean ellos empresarios o dependientes incorporados a la empresa en virtud del contrato de trabajo. 12. No han podido escapar, sin embargo, a nuestra consideración las tendencias que con tales movimientos se infiltran; las cuales no aplican -como agrada- las incontestables normas del derecho natural a las mudables condiciones del tiempo, sino que simplemente las excluyen. 13. Por esto, en nuestros discursos del 7 de mayo de 1949 a la Unión Internacional de Asociaciones Patronales Católicas, y del 3 de junio de 1950, al Congreso Internacional de Estudios Sociales, nos hemos opuesto a esas tendencias, no ya, verdaderamente, para favorecer los intereses materiales de un grupo más que los de otro, sino para asegurar la sinceridad y la tranquilidad de conciencia de todos aquellos a los cuales estos problemas atañen. 14. Ni podíamos ignorar las alteraciones con las cuales se daban de lado las palabras de alta sabiduría de nuestro glorioso predecesor Pío XI, dando el peso y la importancia de un programa social de la Iglesia en nuestro tiempo a una observación completamente accesorio en torno a las eventuales modificaciones jurídicas en las relaciones entre los trabajadores sujetos al contrato de trabajo y la otra parte contrayente; y pasando, por el contrario, más o menos bajo silencio la parte principal de la encíclica *Quadragesimo anno*, que contiene, en realidad, aquel programa; es decir, la idea del orden corporativo profesional de toda la economía...”. Todo en *Doctrina Pontificia*, Libro III, BAC, 1963.

¹⁴³ Nos referimos al clásico *Precios y producción* (1931), de Hayek, Unión Editorial, Madrid, 1996.

¹⁴⁴ Nos referimos al clásico libro de Mises, *The Theory of Money and Credit* (1912) Liberty Fund, 1981.

¹⁴⁵ Mises, L.von: *Inflation and the Shortage of Money: Stop the Printing Presses* (1922) en *Selected Writings of Ludwig von Mises*, Vol. 2, Edited and with an Introduction by Richard M. Ebeling, Liberty Fund, 2002.

Economía, que estamos hoy igual que Ozanam, Lacordaire y Montalembert ante Gregorio XVI.

Con respecto a la *Quas primas*, en sí misma sólo reitera lo expresado en *Quanta cura* por Pío IX, y por ende valen para ella todas las aclaraciones efectuadas en su momento, comenzando no por las mías, sino por las de Dupanloup aprobadas por el mismo Pío IX.

Por ende, nada nuevo bajo el sol. Lo único que se podría decir es: la encíclica es ya de 1925. ¿No había entonces ninguna aclaración adicional que hacer?

Parecía que no. *Pero ese silencio fue aprovechado por los católicos partidarios de Mussolini y los falangistas, quienes, entre el orden corporativo profesional por un lado, y esta encíclica por el otro, sin ningún matiz –ni siquiera las aclaraciones de Lón XIII: tesis e hipótesis, tolerancia, la autonomía propia del orden temporal, la distinción entre régimen y legislación, etc.-, encontraron el plato servido para su apoyo cuasi-dogmático (porque el que no pensaba como ellos era un mal católico, un hereje: así lo trataron a Maritain) a las dictaduras europeas fascistas que se erigían en esa Europa que en su praxis política osciló siempre entre el liberalismo constructivista, el marxismo leninismo (porque Rusia es Europa) y los diversos fascismos. El liberalismo clásico brilló siempre por su ausencia a nivel práctico, hasta terminada la Segunda Guerra mundial.*

A todo esto agreguemos que Pío XI termina con el apoyo que Benedicto XV había dado al Partido Popular de Luigi Sturzo, quien en 1924 “tiene que irse”¹⁴⁶ primero a

¹⁴⁶ Hoy tenemos la carta que Luigi Sturzo envía a Pío XI con motivo de este “amable pedido de retirarse”, cuyo correo del zar fue su Secretario de Estado, el Cardenal Gasparri. La carta es la siguiente: “... La lettera di don Sturzo con le annotazioni inedite del pontefice Ma le mie dimissioni favoriranno la dittatura Luigi Sturzo. *Pubblichiamo la lettera che don Luigi Sturzo scrisse a Pio XI il 9 luglio del 1923 e conservata negli Archivi vaticani ora resi accessibili. In grassetto sono evidenziate le annotazioni inedite del papa.* Beatissimo Padre, (...) ho ricevuto comunicazione del desiderio di V[ostre] B[eatitudine] che io lasci senza indugio la segreteria politica del partito popolare italiano; e nella forma come mi è stato espresso il desiderio e per la testimonianza della pia e veneranda persona che me lo ha comunicato, debbo ritenere che si tratti di un comando [**desiderio motivato**]. Ed al comando di V. B. io non ho che rispondere: obbedisco, con la serenità di chi compie semplicemente il proprio dovere. (...) Anzitutto tanto gli avversari di ogni colore quanto gli amici del partito popolare italiano, attribuiranno il mio ritiro ad un intervento della S. Sede; e ciò alla vigilia della discussione alla Camera dei Deputati del disegno di legge sulla riforma elettorale politica. Come smentire ciò? Con quali mezzi? Forse con delle menzogne? [**No certo; ma con riflessi suggeriti: il bene del Ppi e della Chiesa cattolica**]. Non potrei. Del resto (...) nessuno vi presterebbe fede e sarebbe vana e pericolosa qualsiasi smentita. Le conseguenze, secondo il mio modo di vedere, sarebbero tre: a) che verrebbe accreditata la opinione che la S. Sede interviene negli affari politici d'Italia (...); b) che verrebbe minorata la posizione e la libertà politica dei cattolici a formarsi un partito politico autonomo (...); c) che il partito popolare italiano verrebbe ad essere scompaginato o ridotto ad un puro organismo elettorale alla mercé di qualsiasi governo. Non posso né debbo attribuire alla mia persona il merito di tenere stretta la compagine popolare in momenti difficili; però non posso dissimulare che in un periodo nel quale ogni ausilio umano e ogni aiuto economico sono mancati, quando sono state sciolte a centinaia e centinaia amministrazioni

Londres y luego a los EE.UU. Un terrible error. Seguido por un supuesto triunfo: el Pacto de Letrán, de 1929, con Mussolini, para solucionar la Cuestión Romana, creando una versión microscópica de los Estados Pontificios. La solución de la Cuestión Romana era que la Iglesia pidiera para ella sólo esas libertades civiles que “los malos” liberales católicos franceses, junto con Lord Acton y Rosmini, habían reclamado y defendido, esas libertades civiles que deben ser las mismas para todos, católicos y no católicos. Pero claro, eso era “muy liberal” para que pudiera caber en la mente de nadie en ese momento (y parece que en todo momento...). La Iglesia Católica queda adherida entonces a un estado, el Estado del Vaticano, con todos los insolubles problemas inherentes a un estado y sus funciones diplomáticas, impidiéndole hasta hoy cumplir con su misión de denuncia profética. Pero, para colmo, un estado que surge de un acuerdo con un dictador fascista de la peor calaña, con un “intercambio de favores” entre ambas potestades que fueron suspendidos recién en 1984¹⁴⁷.

Cuando Pío XI reacciona contra Moussolini, con la *Non abbiamo bisogno*, en 1931, ya era muy tarde.

pubbliche popolari; quando le leghe sindacali o sciolte o rese impotenti o costrette a passare al fascismo e circoli e cooperative devastate, e persone innumerevoli o messe al bando, o bastonate, martoriate e persino uccise, la possibilità di una difesa politica della libertà e delle leggi umane e civili ha tenuto i nostri uomini e il nostro organismo ancora in piedi e il mio povero nome è servito a creare fiducia e forza al partito, anche presso popolazioni che vivono nel regime del terrore. Ecco perché io credo che il mio repentino ritiro oggi può danneggiare quel partito che si ispira veramente ai principi cristiani nel viver civile, e che nella mancanza di qualsiasi carattere e virilità oggi serve a limitare nella mia coscienza pubblica, l'arbitrio della dittatura. Nella lettera con la quale mi è stato espresso il desiderio della B.V. è detto che nell'opposizione al governo, da me diretta, ne sia stata auspicata la massoneria [**A Pisa la massoneria deliberava testé di sostenere don Sturzo nella opposizione al G.**]. (...) Debbo aggiungere che mai, né direttamente né indirettamente, la massoneria ha avuto un solo momento di tolleranza verso il partito popolare italiano. (...) Nella stessa lettera succitata è detto che questo atto (l'ordine che io mi ritiri da segretario politico) non debba ritenersi come poco benevolo verso il partito popolare, ma solo ispirato agli interessi superiori della Chiesa. Ringrazio la B.V. di questa assicurazione ma non saprei come poter fare a che gli altri amici ed avversari ciò riconoscano e si convincano che sia veramente così [**Veramente è così**]. Purtroppo, il ritiro sarà fatto passare come una implicita sconfessione del partito popolare italiano. (...). Tenderà a far credere che la Chiesa appoggi il governo fascista e il fascismo, i cui metodi non solo nel campo politico ma anche in quello etico sono per tante ragioni a riprovarsi”. Agradecemos a Flavio Fellice esta referencia.

¹⁴⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19850603_santa-sede-italia_it.html.

8. El caso Luigi Sturzo

El caso de Luigi Sturzo nos plantea con tristeza los mundos paralelos posibles que hubieran sido, de no ser por la falta de visión histórica de quienes debían regir los destinos de la Iglesia. Como coherente injusticia, su figura excepcional sigue sumergida en el olvido, en medio del griterío del catolicismo ultramontano y el fanatismo anticatólico iluminista.

Luigi Sturzo¹⁴⁸, sacerdote católico nacido en 1871, fue nada más ni nada menos que el fundador del Partido Popular Italiano. Y dicho partido fue nada más ni nada menos que un partido democrático, anti-fascista, de orientación cristiana, aunque laical y anti-confesional. Con el pleno apoyo de Benedicto XV –quien como dijimos había levantado el *non expedit*– el partido popular va ganando el apoyo de los católicos y progresivamente va ganando elecciones y frenando el ascenso de los fascistas mussolinianos. Sí: una Italia no fascista, una Italia No aliada de los nazis, una Italia inspirada en una democracia cristiana – en un perfecto ejemplo de lo que hubiera sido una confesionalidad sustancial- laica, democrática, republicana, católica, hubiera sido perfectamente posible. Pero en Enero de 1922 fallece Benedicto XV y, como dijimos, Pío XI le retira su apoyo al Partido Popular. En 1924, Sturzo tiene que exiliarse de Italia, primero en Londres y luego en los EE.UU. Finalmente su proyecto renace con la democracia italiana de la post-guerra y en 1952 Luigi Einaudi lo nombra senador vitalicio. Muere en 1959. Durante su exilio escribe importantes obras que pocos católicos y pocos liberales han estudiado, entre ellas *La Iglesia y el estado*¹⁴⁹, monumental obra en cuya parte final destaca las figuras de los liberales católicos del s. XIX con gran fidelidad y detalle a las circunstancias históricas que hemos reseñado¹⁵⁰.

El caso Luigi Sturzo marca una tragedia permanente, intra-ecclesial, de la cual aún no hemos salido. Podemos disculpar a Pío XI su falta de visión histórica, su ingenua alianza con Mussolini, pero evidentemente nada de ello hubiera sucedido si no se hubiera perseguido y descalificado con saña e injusticia a los liberales católicos del s. XIX, por parte de los católicos que luego forman el grupo de tradicionalistas ultramontanos de los

¹⁴⁸ Sobre Sturzo, ver Antiseri, D.: *Cattolici a difesa del mercato*, Rubbettino, 2005.

¹⁴⁹ *Church and State*, New York, Longmans, Green And Co., 1939.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, cap. XII.

cuales sale Lefebvre. Sí, es verdad que en esa guerra intelectual ganaron algunas batallas: las aclaraciones de Dupanloup, la moderación del magisterio de León XIII, las “no condenas” (si a eso se lo puede considerar victorias) de Lacordaire, Montalembert, Ozanam y Acton, pero la guerra, en su momento, fue perdida. Cómo fue posible que, a pesar de los esfuerzos visionarios de Benedicto XV, Pío XI hiciera una alianza con Mussolini; cómo fue posible que prácticamente la “doctrina oficial” de la Iglesia fuera en los 30 y los 40 una mezcla de corporativismo con autoritarismo; cómo fue posible que para revertir esa tendencia, Pío XII y Juan XXIII tuvieran que hacer ciclópeos esfuerzos que aún no han madurado... Sólo se explica por la imposibilidad de vacunas democráticas, para la mayoría de los católicos, ya sean laicos, sacerdotes, cardenales, teólogos o pontífices, luego del mazazo sin matices de la *Mirari vos* y la *Quanta cura*, donde Modernidad e Iluminismo no se distinguían en absoluto. Cómo puede ser posible que la Iglesia posterior, de los 60 en adelante, sucumbiera a los cantos de sirena del socialismo y del marxismo, problema en el cual aún estamos, se explica por el mismo motivo: la falta de vacunas intelectuales contra movimientos autoritarios que, ya de derecha o izquierda, desprecian absolutamente la institucionalidad liberal y la economía libre que el mismo Sturzo defiende con énfasis a partir de su regreso a Italia. En realidad los que comprendieron bien el vuelco del Vaticano II hacia la institucionalidad democrática fueron los que lo rechazaron, esto es, los lefebvrianos. Ellos sí se dieron cuenta de cuál fue el genuino resultado de los grandes Pío XII y Juan XXIII. Pero los demás, sólo repetían las notas, sin comprender lo que tocaban. Democracia, constitución, libertades civiles, derechos humanos, laicidad del estado, libertad religiosa, división de poderes, etc., sólo son palabras que se entienden –en el Catolicismo– a partir de los liberales católicos del s. XIX. De lo contrario, sólo son letra muerta que ocultan el permanente integrismo y clericalismo: la nación católica, el pueblo católico, ya sea en comunidades eclesiales de base, ya sea retornando a la Cristiandad Medieval de manos de algún dictador católico ilustrado. No hay ni debe haber “nación católica”, ya en alianza con Mussolini, en su momento, ya en alianza con Cuba, como hoy: esos proyectos *no* son compatibles con la libertad religiosa, con el debido pluralismo político y la legítima convivencia entre creyentes y no creyentes. Ya sea la alianza de Pío XI con Mussolini, ingenua en su momento y retrospectivamente vergonzosa, ya sea la alianza de los católicos de hoy con los populismos de izquierda filo-cubanos y marxistas, siempre es lo mismo: la

carencia trágica de toda formación básica en los valores republicanos y en la economía de mercado¹⁵¹.

Igual que Benedicto XV, Benedicto XVI intentó poner las cosas en su lugar, pero.... Los suyos no lo recibieron. Mientras tanto, sigamos con nuestra interpretación de la historia.

9. Pío XII

9.1. Introducción

Tenían que pasar los horrores de la Segunda Guerra para que alguien reaccionara. Y ese fue Pío XII.

Habiendo asumido su pontificado en 1939, tenemos en él un buen ejemplo de lo que es una correcta visión histórica de su tiempo, y cómo se podían recoger y actualizar las enseñanzas del pontificado de León XIII. Pío XII se dio cuenta de que la organización democrática de los estados europeos –con la obvia excepción de España en ese momento– es lo que iba a seguir al final de la guerra, final que no sólo previó, sino que ayudó a concretar con sus escritos, dando un total apoyo moral a la lucha contra los fascismos europeos¹⁵². Y al mismo tiempo toma todos los elementos más universales que el magisterio anterior había dejado disponibles para ser adaptados a tan difícil circunstancia. En esa actualización, retoma, con la autoridad de su Magisterio, algo esencial de la evolución de la modernidad católica: la dignidad de la persona, imagen y semejanza de Dios, con sus derechos inalienables, anteriores y superiores a cualquier gobierno humano.

9.2. La santísima trinidad de sus documentos de 1939 a 1944

Desde 1939 hasta 1944 hay una trinidad de documentos que son claves para la recuperación del ideal de una democracia fundada en el cristianismo, como lo había previsto Luigi Sturzo y como los liberales católicos del s. XIX habían anticipado en su momento. Veamos lo fundamental de esos documentos.

¹⁵¹ Al respecto es muy ilustrativa la aguda crítica de Gustavo Irrazábal a la falta de conciencia institucional republicana de las conferencias episcopales latinoamericanas, y su aguda crítica también a la “teología del pueblo”, en *Iglesia y democracia*, Instituto Acton, Buenos Aires, 2014.

¹⁵² Sobre la vil calumnia que lo acusa de haber colaborado con el nazismo, ver Gaspari, Antonio: *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra*, Planeta, Buenos Aires, 1998.

9.2.1. *Summi pontificatus* (1939)¹⁵³

Contrariamente al economicismo desde el cual algunos han dicho que Pío XII no escribió ninguna encíclica “social”, claro que la escribió. Con un nuevo lenguaje, Pío XII rechaza toda concepción autoritaria, estatista y totalitaria del estado: “...El que considera el Estado como fin al que hay que dirigirlo todo y al que hay que subordinarlo todo, no puede dejar de dañar y de impedir la auténtica y estable prosperidad de las naciones. Esto sucede lo mismo en el supuesto de que esa soberanía ilimitada se atribuya al Estado como mandatario de la nación, del pueblo o de una clase social, que en el supuesto de que el Estado por sí mismo se apropie de esa soberanía, como dueño absoluto y totalmente independiente” (nº 46). Y agrega (53)¹⁵⁴: “...La concepción que atribuye al Estado un poder casi infinito, no sólo es, venerables hermanos, un error pernicioso para la vida interna de las naciones y para el logro armónico de una prosperidad creciente, sino que es además dañosa para las mutuas relaciones internacionales, porque rompe la unidad que vincula entre sí a todos los Estados, despoja al derecho de gentes de todo firme valor, abre camino a la violación de los derechos ajenos y hace muy difícil la inteligencia y la convivencia pacífica”. Y remarca (55): “...Ahora bien: todos ven fácilmente que aquellos supuestos derechos del Estado, absolutos y enteramente independientes, son totalmente contrarios a esta inmanente ley natural; más aún, la niegan radicalmente, es igualmente evidente que esos derechos absolutos entregan al capricho de los gobernantes del Estado las legítimas relaciones internacionales e impiden al mismo tiempo la posibilidad de una unión verdadera y de una colaboración fecunda en el orden de los intereses generales. Porque, venerables hermanos, las relaciones internacionales normales y estables, la amistad internacional fructuosa exigen que los pueblos reconozcan y observen los principios normativos del derecho natural regulador de la convivencia internacional”. *No olvidemos que está hablando en 1939.*

¹⁵³ http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html.

¹⁵⁴ *Es obvio que estamos haciendo una selección que corresponde a lo que honestamente consideramos relevante conforme a los fines de este trabajo y a la historia que estamos comentando. Quien desconfíe de mi hermenéutica, puede leer directamente los textos y llegar a sus propias conclusiones.*

9.2.2. *Con sempre (1942)*¹⁵⁵

Como un resumen de los principales puntos de una concepción católica de la vida social, pero con un lenguaje nuevo que inspira a Juan XIII y al Vaticano II, Pío XII avanza a paso firme en su rechazo a los autoritarismos: “... Origen y fin esencial de la vida social ha de ser la conservación, el desarrollo y el perfeccionamiento de la persona humana” (9). Y (17): “...El ordenamiento jurídico tiene, además, el alto y difícil fin de asegurar las armónicas relaciones ya entre los individuos, ya entre las sociedades, ya también dentro de éstas. A lo cual se llegará si los legisladores se abstienen de seguir aquellas peligrosas teorías y prácticas, dañosas para la comunidad y para su cohesión, que tienen su origen y difusión en una serie de postulados erróneos. Entre éstos hay que contar el positivismo jurídico, que atribuye una engañosa majestad a la promulgación de leyes puramente humanas y abre el camino hacia una funesta separación entre la ley y la moralidad; igualmente, la concepción que reivindica para determinadas naciones, estirpes o clases el instinto jurídico, como último imperativo e inapelable norma; por último, aquellas diversas teorías que, diferentes en sí mismas y procedentes de criterios ideológicamente opuestos, concuerdan, sin embargo, en considerar al Estado o a la clase que lo representa como una entidad absoluta y suprema, exenta de control y de crítica, incluso cuando sus postulados teóricos y prácticos desembocan y tropiezan en la abierta negación de valores esenciales de la conciencia humana y cristiana”. Luego, por primera vez en el Magisterio, de manera explícita, se afirma la dignidad de la persona y sus derechos (35-37): “...Quien desea que la estrella de la paz aparezca y se detenga sobre la sociedad» contribuya por su parte a devolver **a la persona humana la dignidad que Dios le concedió desde el principio**¹⁵⁶; opóngase a la excesiva aglomeración de los hombres, casi a manera de masas sin alma; a su inconsistencia económica, social, política, intelectual y moral; a su falta de sólidos principios y de fuertes convicciones; a su sobreabundancia de excitaciones instintivas y sensibles y a su volubilidad; favorezca, con todos los medios lícitos en todos los campos de la vida formas sociales que posibiliten y garanticen una plena responsabilidad personal tanto en el orden terreno como en el eterno; **apoye el respeto y la práctica realización de los siguientes derechos fundamentales de la persona**: el derecho a mantener y desarrollar

¹⁵⁵ https://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html.

¹⁵⁶ Las negritas son nuestras.

la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto de Dios privado y público, incluida la acción caritativa religiosa; el derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de su propio fin, el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho de trabajar como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar; el derecho a la libre elección de estado; por consiguiente, también del estado sacerdotal y religioso; el derecho a un uso de los bienes materiales consciente de sus deberes y de las limitaciones sociales.” Y más adelante afirma explícitamente la necesidad de un orden jurídico para proteger a esos derechos, novedad importante ante el rechazo que Pío IX había tenido, sin distinguir, al “derecho constitucional moderno”: (45-52): “...Quien desea que la estrella de la paz aparezca y se detenga sobre la vida social, coopere a una profunda reintegración, del ordenamiento jurídico. El sentimiento jurídico de hoy ha sido frecuentemente alterado y sacudido por la proclamación y por la práctica de un positivismo y de un utilitarismo sumisos y vinculados al servicio determinados grupos, clases y movimientos, cuyos programas señalan y determinan el camino a la legislación y a la práctica judicial. El saneamiento de esta situación puede obtenerse, cuando se despierte la conciencia de un ordenamiento jurídico, fundada en el supremo dominio de Dios y **defendida de toda arbitrariedad humana**; conciencia de un **ordenamiento que extienda su mano protectora y vindicativa también sobre los inviolables derechos del hombre y los proteja contra los ataques de todo poder humano. Del ordenamiento jurídico querido por Dios deriva el inalienable derecho del hombre a la seguridad jurídica, y con ello a una esfera concreta de derecho, protegida contra todo ataque arbitrario.** La relación entre hombre y hombre, del individuo con la sociedad, con la autoridad, con los deberes sociales; la relación de la sociedad y de la autoridad con cada uno de los individuos, deben cimentarse sobre un claro fundamento jurídico y estar protegidas, si hay necesidad, por la autoridad judicial. Esto supone: a) **Un tribunal y un juez que reciban sus normas directivas de un derecho claramente formulado y circunscrito.** b) **Normas jurídicas claras, que no puedan ser tergiversadas con abusivas apelaciones a un supuesto sentimiento popular y con meras razones de utilidad.** c) **El reconocimiento del principio que afirma que también el Estado y sus funcionarios y las organizaciones de él dependientes están obligados a la reparación y a la revocación de las medidas**

lesivas de la libertad, de la propiedad, del honor, del mejoramiento y de la vida de los individuos” (las negritas son nuestras).

9.2.3. *Benignitas et humanitas* (1944)¹⁵⁷

Y, finalmente, llegamos al documento clave, escrito en un año premonitorio, donde establece las condiciones de una sana democracia.

Ya desde el principio, Pío XII recoge las perlas dejadas por León XIII: “...Apenas es necesario recordar que, según las enseñanzas de la Iglesia, «no está prohibido el preferir gobiernos moderados de forma popular, salva con todo la doctrina católica acerca del origen y el ejercicio del poder público», y que «la Iglesia no reprueba ninguna de las varias formas de gobierno, con tal que se adapten por sí mismas a procurar el bien de los ciudadanos » (*León XIII Encycl. «Libertas», 20 de junio de 1888, in fine.*)” (10). Adelanta luego una concepción cristiana de la libertad de expresión: “...**Manifestar su parecer** sobre los deberes y los sacrificios que se le imponen; no verse obligado a obedecer **sin haber sido oído**: he ahí dos derechos del ciudadano que encuentran en la democracia, como lo indica su mismo nombre, su expresión” (14). Y luego comienza una valiosísima enseñanza sobre la distinción entre pueblo, masa, democracia, *que tiene un aire a la tradición liberal conservadora de Burke y retomada por Hayek*¹⁵⁸ (16 a 20): “...Pueblo y multitud amorfa o, como se suele decir, «masa» son dos conceptos diversos. El pueblo vive y se mueve con vida propia; la masa es por sí misma inerte, y no puede recibir movimiento sino de fuera. El pueblo vive de la plenitud de la vida de los hombres que la componen, cada uno de los cuales –en su propio puesto y a su manera– es persona consciente de sus propias responsabilidades y de sus convicciones propias. La masa, por el contrario, espera el impulso de fuera, juguete fácil en las manos de un cualquiera que explota sus instintos o impresiones, dispuesta a seguir, cada vez una, hoy esta, mañana aquella otra bandera. De la exuberancia de vida de un pueblo verdadero, la vida se difunde abundante y rica en el

¹⁵⁷ https://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html.

¹⁵⁸ Obsérvese la tradición con la cual encontramos similitudes en Pío XII. Porque alguien podría decirnos, ¿éstas alocuciones de Pío XII no son más bien *restricciones* a la democracia, y no tanto un apoyo? Pues bien, en el liberalismo clásico de Hayek, *la democracia siempre debe estar restringida*. En todo el liberalismo clásico anglosajón el elemento *democrático siempre se encuentra limitado por la República y por ende el Rule of law*. Por lo tanto, si Pío XII esta, además, va reclamando restricciones a la democracia que ya se venía en Europa, *eso es exactamente lo que Hayek hubiera hecho*.

Estado y en todos sus órganos, infundiendo en ellos con vigor, que se renueva incesantemente, la conciencia de la propia responsabilidad, el verdadero sentimiento del bien común. De la fuerza elemental de la masa, hábilmente manejada y usada, puede también servirse el Estado: en las manos ambiciosas de uno solo o de muchos agrupados artificialmente por tendencias egoístas, puede el mismo Estado, con el apoyo de la masa reducida a no ser más que una simple maquina, imponer su arbitrio a la parte mejor del verdadero pueblo: así el interés común queda gravemente herido y por mucho tiempo, y la herida es muchas veces difícilmente curable. Con lo dicho aparece clara otra conclusión: la masa –corno Nos la acabamos de definir– es la enemiga capital de la verdadera democracia y de su ideal de libertad y de igualdad. **En un pueblo digno de tal nombre, el ciudadano siente en sí mismo la conciencia de su personalidad, de sus deberes y de sus derechos, de su libertad unida al respeto de la libertad y de la dignidad de los demás.** En un pueblo digno de tal nombre, todas las desigualdades que proceden no del arbitrio sino de la naturaleza misma de las cosas, desigualdades de cultura, de bienes, de posición social –sin menoscabo, por supuesto, de la justicia y de la caridad mutua–, no son de ninguna manera obstáculo a la existencia y al predominio de un auténtico espíritu de comunidad y de fraternidad. Más aún, esas desigualdades, lejos de lesionar en manera alguna la igualdad civil, le dan su significado legítimo, es decir, que ante el Estado cada uno tiene el derecho de vivir honradamente su existencia personal, en el puesto y en las condiciones en que los designios y la disposición de la Providencia lo han colocado. Como antítesis de este cuadro **del ideal democrático de libertad y de igualdad** en un pueblo gobernado por manos honestas y pródigas, ¡que espectáculo presenta un Estado democrático dejado al arbitrio de la masa! La libertad, de deber moral de la persona se transforma en pretensión tiránica de desahogar libremente los impulsos y apetitos humanos con daño de los demás. La igualdad degenera en nivelación mecánica, en uniformidad monocroma: sentimiento del verdadero honor, actividad personal, respeto de la tradición, dignidad, en una palabra, todo lo que da a la vida su valor, poco a poco se hunde y desaparece. Y únicamente sobreviven. por una parte, las victimas engañadas por la fascinación aparatosa de la democracia, fascinación que se confunde ingenuamente con el espíritu mismo de la democracia, con la libertad e igualdad, y por otra, los explotadores más o menos numerosos que han sabido, mediante la fuerza del dinero o de la organización, asegurarse sobre los demás una posición privilegiada

y aun el mismo poder. **El Estado democrático, monárquico o republicano, coma cualquier otra forma de gobierno, debe estar investido con el poder de mandar con autoridad verdadera y efectiva. El orden mismo absoluto de los seres y de los fines, que presenta al hombre como persona autónoma, es decir, como sujeto de deberes y de derechos inviolables, raíz y término de su vida social, abraza igualmente al Estado como sociedad necesaria, revestida de la autoridad, sin la cual no podría ni existir ni vivir. Porque si los hombres, valiéndose de su libertad personal, negasen toda dependencia de una autoridad superior provista del derecho de coacción, por el mismo hecho socavarían el fundamento de su propia dignidad y libertad, o lo que es lo mismo, aquel orden absoluto de los seres y de los fines.”** Continúa: (25): “...El profundo sentimiento de los principios de un orden político y social sano y conforme a las normas del derecho y de la justicia, es de particular importancia en quienes, sea cual fuere la forma de régimen democrático, ejecutan, como representantes del pueblo, en todo o en parte, el poder legislativo. Y ya que el centro de gravedad de una democracia normalmente constituida reside en esta representación popular, de la que irradian las corrientes políticas a todos los campos de la vida pública –tanto para el bien como para el mal–, la cuestión de la elevación moral, de la idoneidad práctica, de la capacidad intelectual de los designados para el parlamento, es para cualquier pueblo de régimen democrático, cuestión de vida o muerte, de prosperidad o de decadencia, de saneamiento o de perpetuo malestar”. Y remarca nuevamente su condena al absolutismo de estado y, por ende, a una democracia ilimitada (y a *toda* forma de gobierno *no* limitada): “...**Una sana democracia fundada sobre los principios inmutables de la ley natural y de la verdad revelada, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin frenos y sin límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las apariencias contrarias, pero vanas, puro y simple sistema de absolutismo. El absolutismo de Estado (no hay que confundir este absolutismo con la monarquía absoluta de la que ahora no hablamos) consiste de hecho en el principio erróneo que la autoridad del Estado es ilimitada, y que frente a ella –aun cuando da rienda suelta a sus miras despóticas, traspasando los límites del bien y del mal– no cabe apelación alguna a una ley superior que obliga moralmente. A un hombre posesionado de ideas rectas sobre el Estado y la autoridad y el poder de que está revestido, en cuanto que es**

custodio del orden social, jamás se le ocurrirá ofender la majestad de la ley positiva dentro de los límites de sus naturales atribuciones. **Pero esta majestad del derecho positivo humano es inapelable únicamente cuando se conforma –o al menos no se opone– al orden absoluto, establecido por el Creador, y presentado con nueva luz por la revelación del Evangelio.** Y esa majestad no puede subsistir sino en cuanto respeta el fundamento sobre el cual se apoya la persona humana, no menos que el Estado y el poder público. Este es el criterio fundamental de toda forma de gobierno sana y aun de la democracia, criterio con el cual se debe juzgar el valor moral de todas las leyes particulares” (28 a 30). Y finalmente rescatemos la sana herencia –novedosa en la praxis de la Iglesia– introducida por Benedicto XV: (34): “Por lo demás, un deber obliga a todos, un deber que no sufre demora alguna, ni dilación, ni zozobra, ni tergiversación: **el de hacer todo cuanto sea posible para proscribir y desterrar de una vez para siempre la guerra de agresión como solución legítima de las controversias internacionales y como instrumento de nacionales aspiraciones.** Se han visto en lo pasado muchas tentativas emprendidas con este fin. **Todas han fracasado, y todas fracasarán siempre,** mientras la parte más sana del género humano no tenga la voluntad firme, santamente obstinada, como obligación de conciencia de cumplir la misión que los tiempos pasados habían iniciado con deficiente seriedad y resolución. **Si jamás una generación ha tenido que sentir en el fondo de la conciencia el grito: «Guerra a la guerra», esa es, sin duda alguna, la actual.** Pasando, como ha pasado, a través de un océano de sangre y de lágrimas, cual, tal vez, nunca conocieron los tiempos pretéritos, ha vivido sus indecibles atrocidades tan intensamente, que el recuerdo de tantos horrores tendrá que quedársele estampado en la memoria y hasta en lo más profundo del alma, como la imagen de un infierno, del que, quienquiera que nutre en su corazón sentimientos de humanidad, no podrá jamás tener ansia más ardiente que la de cerrar sus puertas para siempre todo hombre que albergue en su corazón sentimientos de humanidad” (las negritas son nuestras).

Volvemos a decir (porque conocemos a nuestros “amigos”) que “...*Es obvio que estamos haciendo una selección que corresponde a lo que honestamente consideramos relevante conforme a los fines de este trabajo y a la historia que estamos comentando.* Quien desconfíe de mi hermenéutica, puede leer directamente los textos y llegar a sus propias conclusiones”.

9.3. La laicidad del estado

No es extraño por ende que en estas circunstancias, Pío XII *recuerde* algo ya afirmado claramente, como vimos, por León XIII, de ningún modo incompatible con una confesionalidad formal o sustancial: “Ambas potestades son soberanas en su género. Cada una queda circunscripta dentro de ciertos límites, definidos por su propia naturaleza y por su fin próximo. De donde resulta una esfera determinada dentro de la cual cada poder ejercita *iure proprio* su actividad”. O sea que el estado –y cualquier otra forma de autoridad política– *no* es en sí mismo una estructura de la Iglesia: tiene su esfera y sus fines propios; NO es “sagrado”. Por ende ello implica una sana laicidad, para diferenciarlo del laicismo, la doctrina según la cual la libertad de la Iglesia queda anulada bajo la autoridad civil. Pío XII lo establece en estos términos: “... *Siano parte viva della Chiesa le vostre città. Vi è, in Italia, chi si agita, perchè teme che il cristianesimo tolga a Cesare quel che è di Cesare. Come se dare a Cesare quello che gli appartiene, non fosse un comando di Gesù; come se la legittima sana laicità dello Stato*¹⁵⁹ *non fosse uno dei principi della dottrina cattolica; come se non fosse tradizione della Chiesa il continuo sforzo per tenere distinti, ma pure, sempre secondo i retti principi, uniti i due Poteri; come se, invece, la mescolanza tra sacro e profano non si fosse il più fortemente verificata nella storia, quando una porzione di fedeli si è staccata dalla Chiesa*”¹⁶⁰. Obsérvese: “la legítima y sana laicidad del estado”, reafirmandola como si la Iglesia fuera una amenaza contra esa laicidad. Esto, dicho a una Italia organizada constitucionalmente, en 1958, tiene una profunda implicación en cuanto a la aceptación –ya no una simple tolerancia– de los principios de una modernidad católica en circunstancias casi totalmente actuales.

No es extraño que en estas mismas circunstancias Pío XII haya visto *no* como una mera tolerancia a la organización constitucional italiana y su división de poderes¹⁶¹, si bien con las mismas advertencias sobre la necesidad de una sana aristocracia como contrapartida a una democracia de masas ilimitada, lo cual, como ya hemos dicho, está en la misma tónica que Tocqueville, Burke, Hayek y Ortega y Gasset.

¹⁵⁹ Las negritas son nuestras.

¹⁶⁰ *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, XX, Ventesimo anno di Pontificato, 2 marzo - 9 ottobre 1958 (https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1958/documents/hf_p-xii_spe_19580323_marchigiani.html)

¹⁶¹ Ver *La Constitución, ley fundamental del estado*, del 19-10-45, y *Constitución Política y aristocracia*, 16-1-46, en *Doctrina Pontificia* libro II, op.cit-

9.4. La libertad de prensa en la democracia constitucional

Otra novedad, bajo estas nuevas circunstancias históricas, es su reconocimiento de la libertad de prensa como el derecho al disenso político, como condición de una democracia constitucional. Lo cual, al lado de las “libertades de perdición” condenada por Gregorio XVI, es un signo de cuánto han cambiado los tiempos. Claro, no se trata de una libertad de opinión ilimitada, me podría decir un tradicionalista, sino de la libertad de opinar políticamente diferente al gobierno de turno. Claro que sí, como si otra cosas es la que hubieran estado defendiendo Lacordaire y Montalembert, a los cuales Gregorio XVI responde sin miramientos con su famosa encíclica.

Dice Pío XII: “... Dejarnos aparte, evidentemente, el caso en que la opinión pública se calla en un mundo de donde incluso la justa libertad está desterrada y donde, sola, la opinión de los partidos en el poder, la opinión de los jefes o de los dictadores, está autorizada a dejar oír su voz. Ahogar la voz de los ciudadanos, reducirla a un silencio forzado, es a los ojos de todo cristiano un atentado contra el derecho natural del hombre, una violación del orden del mundo tal como Dios lo ha establecido”¹⁶² (nº 5). Y más abajo: “Así, por su actitud frente a la opinión pública, la Iglesia se coloca como una barrera ante el totalitarismo, que, por su misma naturaleza, es necesariamente enemigo de la verdadera y libre opinión de los ciudadanos. De hecho, es por su misma naturaleza por lo que el totalitarismo niega este orden divino y la relativa autonomía que éste reconoce a todos los dominios de la vida, en cuanto todos ellos tienen su origen en Dios”.

Observemos cómo Pío XII reconstruye todo aquello que parecía vedado para los católicos, y que había sido pedido y adelantado por los liberales católicos del s. XIX: una democracia, una república, constitución, división de poderes, reconocimiento constitucional de la dignidad y derechos del hombre y de la libertad de prensa.

9.5. Un adelanto de la libertad religiosa

Pero, ¿y la libertad religiosa?

Pío XII tiene sobre este delicado tema un famoso discurso que ha sido interpretado de diversos modos. Los tradicionalistas anti-liberales del s. XX lo consideran una reafirmación

¹⁶² *Prensa católica y opinión pública*, 17-2-50 (https://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1950/documents/hf_p-xii_spe_19500217_la-presse.html).

total de la doctrina de León XIII sobre tesis, hipótesis, tolerancia pero no derecho, etc. Nosotros lo interpretaremos como un aval implícito que Pío XII da para el reconocimiento de la libertad religiosa como derecho en las Constituciones europeas de la post-guerra.

Primero recordemos que la doctrina de León XIII era ya un adelanto respecto a Gregorio XVI y Pío IX, que además recogía gran parte de la doctrina de Mons. Dupanloup, otro de los grandes liberales católicos del s. XIX. Por ende si Pío XII recuerda todo ello, todo bien. El asunto es *cuándo* lo recuerda: *en 1953*. Por ende, alguien podría decir: lo recuerda *contra* la organización constitucional y democrática de la Europa de la post-guerra. Pero ya vimos que de ningún modo existe en Pío XII ese “contra”. Pío XII proclama su discurso sabiendo perfectamente que Italia y Alemania se han organizado con democracias constitucionales (bajo partidos demócrata-cristianos), con laicidad del estado y división de poderes, sabe que él ha avalado todo ello, sabe incluso que él ha avalado la libertad de prensa, sabe que rige allí una libertad de enseñanza como Montalembert la pedía, y en *ese* contexto habla de la tolerancia religiosa, y no contra ella, precisamente.

Primero, téngase en cuenta que Pío XII habla del derecho internacional, de una comunidad de estados con organizaciones jurídicas diferentes y cómo puede darse una sana convivencia entre ellos. En este contexto, con el cuidado y la precisión que lo caracteriza (cuánto se ha perdido hoy ese estilo), Pío XII prevé la siguiente regulación del derecho positivo¹⁶³: “Dentro de su territorio y para sus ciudadanos, cada Estado regulará los asuntos religiosos y morales por medio de una ley propia; igualmente, en todo el territorio de la Comunidad de los Estados estará permitido a los ciudadanos de cada Estado-miembro el ejercicio de las propias creencias y prácticas éticas y religiosas, en cuanto éstas no se opongan a las leyes penales del Estado en que habitan” (*“Nell'interno del suo territorio e per i suoi cittadini ogni Stato regolerà gli affari religiosi e morali con una propria legge; nondimeno in tutto il territorio della Comunità degli Stati sarà permesso ai cittadini di ogni Stato-membro l'esercizio delle proprie credenze e pratiche etiche e religiose, in quanto queste non contravvengano alle leggi penali dello Stato in cui essi soggiornano”*). Entonces hace esta pregunta: “...¿Para el jurista, para el hombre político y para el Estado católico surge aquí la pregunta: ¿puede dar su consentimiento a semejante regulación

¹⁶³ *Comunidad internacional y tolerancia*, 6-12-53. Ver *Doctrina Pontificia*, op. cit. Original italiano en http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19531206_giuristi-cattolici.html.

cuando se trata de entrar en la Comunidad de los pueblos y de permanecer en ella?” (*“...Per il giurista, l'uomo politico e lo Stato cattolico sorge qui il quesito: possono essi dare il consenso ad un simile regolamento, quando si tratta di entrare nella Comunità dei popoli e di rimanervi?”*).

Responde que es necesario distinguir entre dos cuestiones: “...En este punto, con relación a los intereses religiosos y morales se plantea una doble cuestión. La primera concierne a la verdad objetiva y a la obligación de la conciencia hacia lo que es objetivamente verdadero y bueno; la segunda atañe a la conducta efectiva de la Comunidad de los pueblos con cada Estado soberano y de éste con la Comunidad de los pueblos en las materias de religión y de moral” (*“...Ora relativamente agl'interessi religiosi e morali si pone una duplice questione : La prima concerne la verità oggettiva e l'obbligo della coscienza verso ciò che è oggettivamente vero e buono; la seconda riguarda l'effettivo contegno della Comunità dei popoli verso il singolo Stato sovrano e di questo verso la Comunità dei popoli nelle cose della religione e della moralità”*).

Con respecto a la primera cuestión, en el contexto internacional de 1953, Pío XII responde con todo realismo: “La primera cuestión difícilmente puede ser objeto de una discusión y de una regulación entre los Estados particulares y la Comunidad de Estados, especialmente en el caso de una pluralidad de confesiones religiosas dentro de la misma Comunidad”. (*“...La prima può difficilmente essere l'oggetto di una discussione e di un regolamento fra i singoli Stati e la loro Comunità, specialmente nel caso di una pluralità di confessioni religiose nella Comunità medesima”*).

Sobre la segunda, en cambio: “...La segunda, en cambio, puede ser de máxima importancia y urgencia”. (*“...La seconda invece può essere della massima importanza ed urgenza”*).

Para responder a esta segunda cuestión, Pío XII responde primero “en tesis”: “...Ante todo es preciso afirmar claramente que ninguna autoridad humana, ningún Estado, ninguna Comunidad de Estados, sea el que sea su carácter religioso, pueden dar un mandato positivo o una positiva autorización de enseñar o de hacer lo que sería contrario a la verdad religiosa o al bien moral. Un mandato o una autorización de este género no tendrían fuerza obligatoria y quedarían sin valor”. (*“...Innanzi tutto occorre affermare chiaramente : che nessuna autorità umana, nessuno Stato, nessuna Comunità di Stati, qualunque sia il loro*

carattere religioso, possono dare un mandato positivo o una positiva autorizzazione d'insegnare o di fare ciò che sarebbe contrario alla verità religiosa o al bene morale. Un mandato o una autorizzazione di questo genere non avrebbero forza obbligatoria e resterebbero inefficaci"). Pero luego se pregunta "en hipótesis": "...Otra cuestión esencialmente distinta es: si en una Comunidad de Estados puede, al menos en determinadas circunstancias, establecerse la norma de que el libre ejercicio de una creencia y de una práctica religiosa o moral, que tienen valor en uno de los Estados-miembros, no sea impedido en todo el territorio de la Comunidad mediante leyes o providencias estatales coercitivas. En otros términos, se pregunta si el «no impedir», o sea, el tolerar, está permitido en tales circunstancias y, por lo mismo, la represión positiva no sea siempre un deber". ("Un'altra questione essenzialmente diversa è: se in una comunità di Stati possa, almeno in determinate circostanze, essere stabilita la norma che il libero esercizio di una credenza e di una prassi religiosa o morale, le quali hanno valore in uno degli Stati-membri, non sia impedito nell'intero territorio della Comunità per mezzo di leggi o provvedimenti coercitivi statali. In altri termini, si chiede se il «non impedire», ossia il tollerare, sia in quelle circostanze permesso, e perciò la positiva repressione non sia sempre un dovere").

Y responde (es importante destacar que *responde*, por eso nos hemos preocupado de resaltar el contexto de la pregunta): "Nos hemos aducido hace un momento la autoridad de Dios. ¿Puede Dios, al cual, por otra parte, sería posible y fácil reprimir el error y la desviación moral, preferir en algunos casos el «no impedir», sin incurrir en contradicción con su perfección infinita? ¿Puede ocurrir que, en *determinadas circunstancias*, Dios no dé a los hombres mandato alguno, no imponga deber alguno, no dé, por último, derecho alguno de impedir y de reprimir lo que es erróneo y falso? Una mirada a la realidad da una respuesta afirmativa. *La realidad enseña que el error y el pecado se encuentran en el mundo en amplia proporción. Dios los reprueba, y, sin embargo, los deja existir. Por consiguiente, la afirmación: el extravío religioso y moral debe ser siempre impedido, cuanto es posible, porque su tolerancia es en sí misma inmoral, no puede valer en su forma absoluta incondicionada. Por otra parte, Dios no ha dado ni siquiera a la autoridad humana un precepto semejante absoluto y universal, ni en el campo de la, fe ni en el de la moral. No conocen semejante precepto ni la común convicción de los hombres, ni la*

*conciencia cristiana, ni las fuentes de la revelación, ni la práctica de la Iglesia*¹⁶⁴. Aun omitiendo en este momento otros textos de la Sagrada Escritura tocantes a esta materia, Cristo en la parábola de la cizaña dio el siguiente aviso: Dejad que en el campo del mundo la cizaña crezca, junto con la buena semilla, en beneficio del trigo. El deber de reprimir las desviaciones morales y religiosas no puede ser, por tanto, una última norma de acción. Debe estar subordinado a normas *más altas y más generales*, las cuales *en determinadas circunstancias* permiten e incluso hacen a veces aparecer como mejor camino no impedir el error, a fin de promover un *bien mayor*.”

Con esto quedan aclarados los dos principios de los cuales hay que deducir en los casos concretos la respuesta a la gravísima cuestión de la conducta del jurista, del hombre político y del Estado soberano católico ante una fórmula de tolerancia religiosa y moral del contenido antes indicado, y que debe ser tomada en consideración para la Comunidad de los Estados.

Primero: lo que no responde a la verdad y a la norma moral no tiene objetivamente derecho alguno ni a la existencia, ni a la propaganda, ni a la acción.

Segundo: el no impedirlo por medio de leyes estatales y de disposiciones coercitivas puede, sin embargo, hallarse justificado por el interés de un bien superior y más universal”. (*“Noi abbiamo or ora addotta l'autorità di Dio. Può Dio, sebbene sarebbe a Lui possibile e facile di reprimere l'errore e la deviazione morale, in alcuni casi scegliere il «non impedire», senza venire in contraddizione con la Sua infinita perfezione? Può darsi che in determinate circostanze Egli non dia agli uomini nessun mandato, non imponga nessun dovere, non dia perfino nessun diritto d'impedire e di reprimere ciò che è erroneo e falso? Uno sguardo alla realtà dà una risposta affermativa. Essa mostra che l'errore e il peccato si trovano nel mondo in ampia misura. Iddio li riprova; eppure li lascia esistere. Quindi l'affermazione: Il traviamiento religioso e morale deve essere sempre impedito, quando è possibile, perchè la sua tolleranza è in sè stessa immorale –non può valere nella sua incondizionata absolutezza. D'altra parte, Dio non ha dato nemmeno all'autorità umana un siffatto precetto assoluto e universale, nè nel campo della fede nè in quello della morale. Non conosco un tale precetto nè la comune convinzione degli uomini, nè la coscienza cristiana, nè le fonti della rivelazione, nè la prassi della Chiesa. Per omettere qui altri testi*

¹⁶⁴ Las bastardillas son nuestras.

della Sacra Scrittura che si riferiscono a questo argomento, Cristo nella parabola della zizzania diede il seguente ammonimento: Lasciate che nel campo del mondo la zizzania cresca insieme al buon seme a causa del frumento (cfr. Matth. 13, 24-30). Il dovere di reprimere le deviazioni morali e religiose non può quindi essere una ultima norma di azione. Esso deve essere subordinato a più alte e più generali norme, le quali in alcune circostanze permettono, ed anzi fanno forse apparire come il partito migliore il non impedire l'errore, per promuovere un bene maggiore. Con questo sono chiariti i due principi, dai quali bisogna ricavare nei casi concreti la risposta alla gravissima questione circa l'atteggiamento del giurista, dell'uomo politico e dello Stato sovrano cattolico riguardo ad una formula di tolleranza religiosa e morale del contenuto sopra indicato, da prendersi in considerazione per la Comunità degli Stati. Primo: ciò che non risponde alla verità e alla norma morale, non ha oggettivamente alcun diritto nè all'esistenza, nè alla propaganda, nè all'azione. Secondo : il non impedirlo per mezzo di leggi statali e di disposizioni coercitive può nondimeno essere giustificato nell'interesse di un bene superiore e più vasto.”).

Es obvio que, para nosotros, al decir “...el no impedirlo por medio de leyes estatales y de disposiciones coercitivas puede, sin embargo, hallarse justificado por el interés de un bien superior y más universal”, Pío XII está avalando “en hipótesis” al derecho a la libertad religiosa sancionado en las Constituciones europeas de la post-guerra. Por eso hemos dicho que esto fue un adelanto de la libertad religiosa. Veremos luego cómo puede ser esta afirmada “en tesis”.

Nuevamente, si algún lector no coincide con nuestra conclusión, puede él mismo leer los documentos, ver las circunstancias históricas y llegar a sus propias conclusiones.

9.6. La teoría escolástica del origen del poder

Yendo hacia un tema que desde ahora va a estar muy presente, que es el tema de lo opinable en la Iglesia, Pío XII elogió —como dijimos cuando reseñábamos la Segunda Escolástica— a la teoría escolástica sobre el origen del poder. Haciendo como siempre sus aclaraciones sobre la democracia, distinguiéndola de la masificación y de la tiranía de las mayorías, dice: “... *Se, d'altra parte, si tiene presente la tesi preferita della democrazia - tesi che insigni pensatori cristiani hanno in ogni tempo propugnata-, vale a dire che il*

*soggetto originario del potere civile derivante da Dio è il popolo (non già la «massa»), si fa sempre più chiara la distinzione fra la Chiesa e lo Stato anche democratico”*¹⁶⁵. O sea, “el sujeto originario del poder civil derivado de Dios es el pueblo” (no “la masa”). La teoría escolástica de la traslación (Suárez, Bellarmino, etc.) sostiene que el poder viene de Dios, de Dios al pueblo y del pueblo al gobernante. El sujeto del poder es el pueblo, dice Pío XII, derivado de Dios, claro. Parece un claro apoyo a la teoría de la traslación. Pero León XIII, como vimos, y Pío X (este último cuando condena a “*Le Sillón*”¹⁶⁶) parecían haber condenado claramente dicha teoría, salvando la democracia bajo la teoría de la designación (el poder viene de Dios al gobernante y el pueblo sólo lo designa). Hoffner intenta salvar la contradicción diciendo que “...Hace unos decenios se afirmó –sobre todo por boca de Hienrich Schrors– que la doctrina de los teólogos españoles sobre el origen del poder había sido condenada por León XIII; León XIII habría dicho que los príncipes reciben su poder de Dios inmediata y no mediatamente. El reproche no está justificado. León XIII se dirige contra Rousseau. No usa siquiera las expresiones “inmediatamente” y “mediatamente”¹⁶⁷.

De acuerdo, puede ser. ¿Pero qué importancia tiene esto? Que, como vemos, **Pío XII hace caso omiso de las “terribles” condenas cuasi-dogmáticas de León XIII y Pío X a la teoría de la designación –condenas que tanto sirvieron a los fascistas que quisieron la condena de Maritain por “hereje”–**. ¿Qué pasó? ¿Cómo Pío XII niega, omite u olvida algo “tan” importante? Es que no hay nada que explicar. Lo que estamos viendo es una clave que nos va a permitir solucionar muchas cosas: lo opinable en la Iglesia. ¿Cómo puede ser que los católicos de un lado o del otro –comenzando por pontífices– pretendan precisamente pontificar en estas cuestiones totalmente opinables? Y no fue Pío XII, precisamente, el que hizo dogma de estas cosas. *Por lo demás, como si tuviera importancia el tema del origen del poder*. La importancia está *en el límite* del poder. Hayek lo dice hasta el cansancio.

Por ahora, sea este un buen ejemplo de en qué quedan las “terribles condenas” con el paso de los años, *en temas opinables, y qué mal hace todo ello cada momento histórico*,

¹⁶⁵ *Discurso Di Sua Santità Pío XII Al Tribunale Della Sacra Romana Rota*, del 2-10-45, en http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1945/documents/hf_p-xii_spe_19451002_roman-rota.html.

¹⁶⁶ *Notre charge apostolique*, 1909.

¹⁶⁷ En su *Manual de Doctrina Social Cristiana*, *op. cit.*, 287.

cómo confunde a laicos y a jerarquía y cómo perjudica todo ello la misma autoridad del magisterio para cuando este último tenga que verdaderamente intervenir.

9.7. El “acompañamiento” de Pío XII a las democracias europeas de la post-guerra

Algún tradicionalista nos podría decir: si de lo opinable se trata, todo este apoyo de Pío XII a las democracias de la post-guerra, que luego se va a enfatizar con Juan XXIII y el Vaticano II, no es algo también opinable? Hasta qué punto no se vive desde entonces la situación contraria a la de los liberales católicos del s. XIX? Esto es, no está “condenado”, ahora, NO ser liberal en lo político? ¿No puede un católico NO ser partidario de una democracia constitucional?

Por supuesto que sí. Claro que la democracia constitucional, como forma de gobierno, es un tema opinable. Se mantiene allí lo afirmado por León XIII sobre la esencial contingencia, en teoría, de las formas de gobierno. Lo que ahora el Catolicismo ha aprendido, y el Magisterio ha afirmado de un modo menos opinable, por decir lo mismo, es la condena a los autoritarismos y totalitarismos que violen los derechos fundamentales de la persona. Por supuesto, todos los católicos se consideran habitualmente “*free of charge*” pero todos sabemos, lamentablemente, de los escandalosos apoyos in concreto que muchos católicos han hecho a Mussolini, a Hitler, al castrismo, etc.

Pero Pío XII hizo más que condenar a los totalitarismos, Apoyó, como vimos, a las democracias europeas de la post-guerra. Sin hacer las distinciones correspondientes, ello parece elevar a nivel de Magisterio ordinario –y lo mismo sucede con todo el Magisterio posterior– a un liberalismo *institucional*, que en cuanto tal siempre estará en el ámbito de lo opinable.

Debemos distinguir, en ese sentido, tres niveles en el Magisterio de Pío XII, tres niveles que pueden ayudar a interpretar a todo el Magisterio en materia social.

Un primer nivel –todo en cuanto Magisterio ordinario– corresponde a la función negativa de la Fe: la condena de los totalitarismos. Ello tiene un mínimo nivel opinable y un máximo nivel de autoridad pontificia en tanto denuncia profética.

Un segundo nivel es la afirmación de los grandes principios de ética social a nivel de derecho natural primario y secundario. Nosotros siempre hemos dicho que ese es el nivel

propio de las afirmaciones de la Doctrina Social de la Iglesia¹⁶⁸. Por ejemplo, la dignidad de la persona, creada a imagen y semejanza de Dios, los deberes y derechos a nivel social que se desprenden de esa dignidad, una autoridad limitada por el bien común y esos derechos, una sana laicidad del estado, etc.

Tercero, *un prudente acompañamiento de las circunstancias históricas más concretas, a fin de no condenar opciones lícitas de los laicos*, que en un determinado momento pueden verse como lo más conveniente en una circunstancia histórica concreta.

Los tres niveles siempre se mezclan. Sería prudente que los pontífices los distinguieran más, ellos mismos, pero es imprudente por el otro lado que los laicos *no* estén acostumbrados a distinguirlos.

Hemos dicho: “...un prudente acompañamiento de las circunstancias históricas más concretas, a fin de no condenar opciones lícitas de los laicos”. “Acompañar” *no* es igual a “prescribir”. Quiere decir “ayudar a dejar abierto un camino”, que aunque contingente, se juzgue prudente. Sobre todo, *la labor de un pontífice en esas circunstancias es evitar que un grupo de católicos condene a otro grupo y viceversa, en nombre de dos opciones políticas igualmente contingentes*.

Y eso es lo que hizo Pío XII. *Cualquier católico puede ser partidario de una monarquía o gobierno unipersonal corporativo si esa es su opinión*. Pero condenar *en nombre de ello* a las democracias cristianas, condenar en nombre de ello, dogmáticamente, a Sturzo o a Maritain, eso es otra cosa. Y eso es precisamente lo que Pío XII impidió. Por eso “acompañó” *sin* prescribir dogmáticamente otra forma contingente de gobierno (contingente en relación a la Fe).

Si algunos confundieron el segundo nivel con el tercero, no es nuestro caso ni lo será en el resto del libro. Es más, no lo será porque *esa* distinción será clave para comprender lo que luego Benedicto XVI, como veremos, llamó reforma y continuidad del Concilio Vaticano II. Y porque forma parte esencial de los objetivos de este libro, ya aclarados en la introducción: “... El libro *no* afirma que los aspectos más contingentes de la libertad en Occidente –ciertas *instituciones* liberales típicas, como la división de poderes o el Constitucionalismo– o ciertas concreciones jurídicas de las libertades individuales –como el

¹⁶⁸ Eso fue así desde nuestro primer libro sobre el tema en 1985, *Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. de Belgrano, Buenos Aires.

Common Law— sean un resultado necesario del Judeo-cristianismo, aunque sí afirma que *no* son incompatibles con él y que incluso pueden encontrar en cierto momento un “acompañamiento” prudente del Magisterio Pontificio. Pero sí afirma que el ideal de las libertades de la persona, in abstracto, y la idea de limitación al poder (*limited government*), *sí es un ideal regulativo que ha emanado del Judeo-cristianismo y hubiera sido inconcebible sin él.*”.

10. El caso Jacques Maritain

Un buen ejemplo de la casi nula vivencia de lo opinable en estos temas es el caso Jacques Maritain. No nos preocupa en estos momentos un análisis académico y crítico de su obra, ya lo hemos hecho en su momento¹⁶⁹.

Maritain tuvo que re-construir casi solo las bases cristianas de una democracia, luego de su paso por La Acción Francesa.

Para ello, hizo las siguientes cosas¹⁷⁰:

- a) Recurrió a las teorías escolásticas del origen del poder, sobre todo, a Suárez y Bellarmino.
- b) Afirmó que todo ser humano tiene una dignidad natural y unos derechos humanos esenciales, inalienables y anteriores a todo estado, que deben ser siempre respetados.
- c) Afirmó que los ideales políticos son siempre concretos. Ideales porque deben recurrir a principios universales: en el caso de él, la primacía del bien común y el carácter peregrinatorio de la vida temporal. Concretos porque la prudencia debe aplicarlos, analógicamente, a situaciones históricas diversas. La Cristiandad Medieval fue un caso de aplicación; ahora (“su” ahora fue 1936) una democracia cristiana puede ser otro caso de aplicación.

¹⁶⁹ Zanotti, G.J., “Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual”, *op. cit.*

¹⁷⁰ Ver sus libros *Humanismo integral* (1936), Buenos Aires/México, Carlos Lohlé, 1966; *América*, Buenos Aires/Barcelona: Emecé, 1958; *El campesino del Garona*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967; *Cristianismo y democracia*, Buenos Aires, Ediciones La Pléyade, 1971; *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1982; *Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1982; *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1984; *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1985.

- d) En esas circunstancias históricas, esa democracia cristiana debe ser pluralista, no sólo por la diversidad de opiniones en cuanto a la gestión de la cosa pública, sino por la tolerancia religiosa entre los diversos credos, que se traduce en una libertad religiosa a nivel social deducida de la libertad del acto de Fe.
- e) El estado debe ser laico, en el sentido de laicidad, como la entienden León XIII y Pío XII, y también en cuando que debe ser inspirado en una sociedad vitalmente cristiana, lo que se traduce en un “estado laico vitalmente cristiano”, lo que en nuestros términos sería una confesionalidad sustancial.
- f) Afirmó que la primacía del bien común se basa en que la persona, en tanto individuo, debe estar subordinada a lo social, mientras que en su dimensión más espiritual, debe ser al revés. Lo afirmaba siempre como una premisa general de todo su pensamiento.
- g) Afirmó que la democracia constitucional norteamericana había sido y aún podía seguir siendo (esto dicho en 1958) el mejor ejemplo de estado laico vitalmente cristiano.
- h) Afirmó que ante pensamientos filosóficos diversos para el fundamento de los derechos humanos, Europa debía unirse en torno a una “fe secular” en torno a los valores de la democracia *como forma de vida*, superando con esa fe secular a las diferencias filosóficas teoréticas. Coherentemente con esto, firmó la declaración de derechos humanos de 1948.
- i) Siempre condenó firmemente al antisemitismo.

Obviamente, como dijimos, la profundidad de su pensamiento no puede resumirse en estas breves líneas. Todo esto fue dicho por un católico tomista, eximio como filósofo, entre 1929 y 1958 aproximadamente. Se puede debatir, *ad infinitum*, la prudencia de algunas de sus opciones o la precisión teórica de algunas de sus propuestas. De hecho yo mismo no estoy de acuerdo y/o nunca he necesitado seguir algunas de sus opciones.

Pero la cuestión que ahora nos preocupa es que cuando sistematiza todo esto, en 1936, el tono de las críticas católicas que recibió no era el de una diferencia en temas opinables. El tono era de condena, de pedidos de excomunión, de “hereje”. Los católicos que habían optado por Franco o Mussolini no le pudieron hacer un auto de Fe sencillamente porque ya no estaban en el s. XV.

De vuelta. ¿Cómo puede ser que la opción por una democracia constitucional, de inspiración cristiana, sea “herética”? ¿Cómo puede ser que la afirmación de la dignidad natural del hombre, de sus derechos, sea “contraria a la Fe”? ¿Cómo puede ser que este eximio filósofo, redactor, además, del Credo del Pueblo de Dios¹⁷¹, haya sido comparado con *Le Sillón*? ¿Cómo puede ser que formalmente haya sido elevado a Pío XII un pedido de “condena” por sus “heréticas” doctrinas? ¿Cómo puede ser que *aún hoy* todo esto se siga diciendo?

De vuelta, la respuesta no es difícil: los católicos que lo hicieron no tuvieron más que hacer una lectura plana de *Mirari vos, Quanta cura, Quas primas, Quadragesimo anno* y.... Listo. No tuvieron más que reafirmar a La Acción Francesa como el movimiento católico “auténtico”, ante las desviaciones “modernas”, y listo. Encarnaron todo ello en el franquismo y en Mussolini hasta 1931, y lo mismo hicieron muchos en Argentina con Juan Domingo Perón. Y listo. El que pensaba diferente “no era católico”. Pero fue una responsabilidad compartida. Los pontífices que les dieron letra no se caracterizaron precisamente por hacer las necesarias distinciones ni por su perspicacia histórica.

Nunca mejor dicho, quiso Dios que Pío XII existiera, y existió. En 1948, Pío XII respondió a los pedidos de “condena”: “Apreciamos (en J. Maritain) a un hombre que, haciendo abierta profesión de su fe católica y de su culto por la filosofía del Doctor Común, está dedicado a poner sus ricas cualidades al servicio de los grandes principios doctrinales y morales que, sobre todo en estos tiempos de universal perturbación, la Iglesia no cesa de inculcar en el mundo”¹⁷².

Hasta hoy, los derrotados por esta carta arrastran su odio y su rencor por J. Maritain, y murmuran por lo bajo el “gran error” de Pío XII...

11. Juan XXIII

Finalmente llegamos a Juan XXIII, la gran síntesis de la modernidad católica antes del Vaticano II.

¹⁷¹ Véase el texto en: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credito.html.

¹⁷² Citada en Jiménez Berguecio, S.J.: *La ortodoxia de Jacques Maritain ante un ataque reciente*, Talca, Ediciones de la Librería Cervantes Julio, 1948 (Catalogado en: <http://redbus.org.ar/cgi-bin/koha/opacdetail.pl?biblionumber=15488>).

Esa síntesis fue efectuada en una encíclica que es una síntesis casi perfecta de los ideales de los liberales católicos del s. XIX. Nos referimos a la *Pacem in terris*, 1963¹⁷³.

Juan XXIII no se anda con vueltas y la primera parte comienza así: “... En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto” (lo cita a Pío XII, 1942).

Por supuesto, lectores de diversas tendencias han quedado menos o más contentos con la lista y caracterización de los derechos que luego enumera. Pero a efectos de nuestra tesis eso no es lo importante. Lo importante es *el concepto*: como vemos se ha podido distinguir claramente de los derechos que enunciaba el Iluminismo y ante los cuales reaccionaban Gregorio XVI y Pío IX, de los derechos naturales que emergen de una visión judeo-cristiana del mundo.

Pero prestemos atención a algunos.

En el punto 14 nos encontramos con esta interesante formulación: “...Entre los derechos del hombre dé bese enumerar también el de poder venerar a Dios, según la recta norma de su conciencia, y profesar la religión en privado y en público. Porque, como bien enseña Lactancio, *para esto nacemos, para ofrecer a Dios, que nos crea, el justo y debido homenaje; para buscarle a Él solo, para seguirle. Este es el vínculo de piedad que a Él nos somete y nos liga, y del cual deriva el nombre mismo de religión* [10]. A propósito de este punto, nuestro predecesor, de inmortal memoria, León XIII afirma: *Esta libertad, la libertad verdadera, digna de los hijos de Dios, que protege tan gloriosamente la dignidad de la persona humana, está por encima de toda violencia y de toda opresión y ha sido siempre el objeto de los deseos y del amor de la Iglesia. Esta es la libertad que reivindicaron constantemente para sí los apóstoles, la que confirmaron con sus escritos los apologistas, la que consagraron con su sangre los innumerables mártires cristianos* [11].” La cita 11 es de la encíclica *Libertas*, por lo cual esto no debería ser ninguna novedad. Ello sería así *si no fuera por el contexto*. Ningún pontífice anterior había hablado, “en tesis” del

¹⁷³ http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

derecho a “... poder venerar a Dios, según la recta norma de su conciencia, y profesar la religión en privado y en público”, en un contexto internacional donde todas las constituciones occidentales reconocían ya hace tiempo el derecho a la libertad religiosa o a la libertad de cultos (que no es lo mismo) y en un contexto intra-ecclesial *donde se estaba debatiendo acaloradamente la declaración que el Vaticano II* –en pleno desarrollo– quería hacer sobre esa cuestión, que finalmente cristaliza con la famosa *Dignitatis humanae* de 1965. Además, Juan XXIII se manda santamente una trampita. Dice “según la conciencia recta”. Hay que estar muy bien formado en Santo Tomás para saber que “recta” implica “verdadera y cierta”, con lo cual una lectura muy cuidadosa podría inferir que estaba hablando sólo de la religión Católica. Pero Juan XXIII no lo aclara en absoluto y obviamente muy pocos se podían dar cuenta. Y él lo sabía. Por ende es obvia su intención de remover el avispero y dejar abierta una puerta.

En los puntos 26 y 27 habla de derechos políticos que obviamente presuponen una democracia constitucional: “26. Añádese a lo dicho que con la dignidad de la persona humana concuerda el derecho a tomar parte activa en la vida pública y contribuir al bien común. Pues, como dice nuestro predecesor, de feliz memoria, Pío XII, el *hombre como tal, lejos de ser objeto y elemento puramente pasivo de la vida social, es, por el contrario, y debe ser y permanecer su sujeto, fundamento y fin* [23]. A la persona humana corresponde también la defensa legítima de sus propios derechos; defensa eficaz, igual para todos y regida por las normas objetivas de la justicia, como advierte nuestro predecesor, de feliz memoria, Pío XII con estas palabras: *Del ordenamiento jurídico querido por Dios deriva el inalienable derecho del hombre a la seguridad jurídica y, con ello, a una esfera concreta de derecho, protegida contra todo ataque arbitrario* [24]. Otra vez las dos citas, la 23 y 24, corresponden a Pío XII. Claro, in abstracto, el “derecho a participar en la vida pública” puede darse analógicamente en cualquier régimen de gobierno, pero decir esto en 1963 y no aclarar esa analogía implicaba un apoyo a un fundamento de la democracia más amplio que la mera elección o tradición de un régimen. Lo mismo, un derecho a la defensa jurídica de todo ataque arbitrario, ¿a qué podía estarse refiriendo, en 1963, sino al Estado de Derecho y a la democracia constitucional?

Otro punto muy importante es el rechazo a toda forma hobbesiana de fundamentar el poder político, y la insistencia en que las relaciones entre los seres humanos son relaciones

de libertad, basadas en su dignidad. Saque el lector sus propias conclusiones de cuánto es ello compatible con un gobierno unipersonal que no cuente con algún tipo de protección jurídica de las libertades individuales. Dice Juan XXIII: “La dignidad de la persona humana requiere, además, que el hombre, en sus actividades, proceda por propia iniciativa y libremente. Por lo cual, tratándose de la convivencia civil, debe respetar los derechos, cumplir las obligaciones y prestar su colaboración a los demás en una multitud de obras, principalmente en virtud de determinaciones personales. De esta manera, cada cual ha de actuar por su propia decisión, convencimiento y responsabilidad, y no movido por la coacción o por presiones que la mayoría de las veces provienen de fuera. Porque una sociedad que se apoye sólo en la razón de la fuerza ha de calificarse de inhumana. En ella, efectivamente, los hombres se ven privados de su libertad, en vez de sentirse estimulados, por el contrario, al progreso de la vida y al propio perfeccionamiento” (punto 34). Resaltemos: “...La dignidad de la persona humana requiere, además, que el hombre, en sus actividades, proceda por propia iniciativa y libremente...”. Y, “...cada cual ha de actuar por su propia decisión, convencimiento y responsabilidad, y no movido por la coacción o por presiones que la mayoría de las veces provienen de fuera”.

Luego reitera con toda sencillez el origen divino de la autoridad. Pero enfatiza algo que no era usual: la igualdad natural de los hombres por su igual dignidad, y por ende una autoridad que esté fundada en la sola fuerza y temor no es verdadera autoridad ni puede obligar en conciencia. Y finaliza, no de casualidad, reafirmando la NO contradicción de todo ello con un régimen democrático (puntos 46 a 52).

“Una sociedad bien ordenada y fecunda requiere gobernantes, investidos de legítima autoridad, que defiendan las instituciones y consagren, en la medida suficiente, su actividad y sus desvelos al provecho común del país. Toda la autoridad que los gobernantes poseen proviene de Dios, según enseña San Pablo: *Porque no hay autoridad que no venga de Dios* [28]. Enseñanza del Apóstol que San Juan Crisóstomo desarrolla en estos términos: *¿Qué dices? ¿Acaso todo gobernante ha sido establecido por Dios? No digo esto -añade-, no hablo de cada uno de los que mandan, sino de la autoridad misma. Porque el que existan las autoridades, y haya gobernantes y súbditos, y todo suceda sin obedecer a un azar completamente fortuito, digo que es obra de la divina sabiduría* [29]. En efecto, como Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad

puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y a cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común, resulta necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija; autoridad que, como la misma sociedad, surge y deriva de la naturaleza, y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor [30]. **La autoridad, sin embargo, no puede considerarse exenta de sometimiento a otra superior.** Más aún, la autoridad consiste en la facultad de mandar según la recta razón. Por ello, se sigue evidentemente que su fuerza obligatoria procede del orden moral, que tiene a Dios como primer principio y último fin. Por eso advierte nuestro predecesor, de feliz memoria, Pío XII: *El mismo orden absoluto de los seres y de los fines, que muestra al hombre como persona autónoma, es decir, como sujeto de derechos y de deberes inviolables, raíz y término de su propia vida social, abarca también al Estado como sociedad necesaria, revestida de autoridad, sin la cual no podría ni existir ni vivir... Y como ese orden absoluto, a la luz de la sana razón, y más particularmente a la luz de la fe cristiana, no puede tener otro origen que un Dios personal, Creador nuestro, síguese que... la dignidad de la autoridad política es la dignidad de su participación en la autoridad de Dios* [31].

Por este motivo, el derecho de mandar que se funda exclusiva o principalmente en la amenaza o el temor de las penas o en la promesa de premios, no tiene eficacia alguna para mover al hombre a laborar por el bien común, y, aun cuando tal vez tuviera esa eficacia, no se ajustaría en absoluto a la dignidad del hombre, que es un ser racional y libre. La autoridad no es, en su contenido sustancial, una fuerza física; por ello tienen que apelar los gobernantes a la conciencia del ciudadano, esto es, al deber que sobre cada uno pesa de prestar su pronta colaboración al bien común. **Pero como todos los hombres son entre sí iguales en dignidad natural, ninguno de ellos, en consecuencia, puede obligar a los demás a tomar una decisión en la intimidad de su conciencia.** Es éste un poder exclusivo de Dios, por ser el único que ve y juzga los secretos más ocultos del corazón humano.

Los gobernantes, por tanto, sólo pueden obligar en conciencia al ciudadano cuando su autoridad está unida a la de Dios y constituye una participación de la misma [32]. Sentado este principio, se salva la dignidad del ciudadano, ya que su obediencia a las autoridades públicas no es, en modo alguno, sometimiento de hombre a hombre, sino, en realidad, un acto de culto a Dios, creador solícito de todo, quien ha ordenado que las relaciones de la

convivencia humana se regulen por el orden que El mismo ha establecido; por otra parte, al rendir a Dios la debida reverencia, el hombre no se humilla, sino más bien se eleva y ennoblece, ya que *servir a Dios es reinar* [33].

El derecho de mandar constituye una exigencia del orden espiritual y dimana de Dios. Por ello, si los gobernantes promulgan una ley o dictan una disposición cualquiera contraria a ese orden espiritual y, por consiguiente, opuesta a la voluntad de Dios, en tal caso ni la ley promulgada ni la disposición dictada pueden obligar en conciencia al ciudadano, ya que *es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres* [34]); **más aún, en semejante situación, la propia autoridad se desmorona por completo y se origina una iniquidad espantosa.** Así lo enseña Santo Tomás: *En cuanto a lo segundo, la ley humana tiene razón de ley sólo en cuanto se ajusta a la recta razón. Y así considerada, es manifiesto que procede de la ley eterna. Pero, en cuanto se aparta de la recta razón, es una ley injusta, y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia* [35].

Ahora bien, del hecho de que la autoridad proviene de Dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer pueda conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático [36].¹⁷⁴

Algunos puntos más adelante, ante la famosa contraposición entre derechos del hombre y bien común, Juan XXIII expone los principios generales que solucionan la cuestión (puntos 58-61): “Todos estos principios están recogidos con exacta precisión en un pasaje de nuestra encíclica *Mater et magistra*, donde establecimos que el bien común *abarca todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección* .60. **En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana.** De aquí que la misión principal de los hombres de gobierno deba tender a dos cosas: de un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; de otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes. *Tutelar el campo intangible de*

¹⁷⁴ Las notas 31, 35 y 36 son de Pío XII, las 30, 32, 33 y 36 son de León XIII. Las negritas son nuestras. Los pontífices citados en la encíclica son León XIII, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII. De las 72 citas a pie de página de la encíclica, 43 corresponden a León XIII y a Pío XII. Gregorio XVI y Pío IX no aparecen citados ni una sola vez.

los derechos de la persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes debe ser oficio esencial de todo poder público. 61. Por eso, los gobernantes que no reconozcan los derechos del hombre o los violen faltan a su propio deber y carecen, además, de toda obligatoriedad las disposiciones que dicten”. (Las negritas son nuestras).

Unos siete puntos más adelante, se ve cómo Juan XXIII reconoce que el Magisterio no puede expedirse prescriptivamente sobre la estructura del régimen político, pero inmediatamente pasa a “acompañar” la división de poderes fruto del liberalismo moderno:

“67. Pasando a otro tema, **no puede establecerse una norma universal sobre cuál sea la forma mejor de gobierno ni sobre los sistemas más adecuados para el ejercicio de las funciones públicas**, tanto en la esfera legislativa como en la administrativa y en la judicial.

68. En realidad, para determinar cuál haya de ser la estructura política de un país o el procedimiento apto para el ejercicio de las funciones públicas, **es necesario tener muy en cuenta la situación actual y las circunstancias de cada pueblo; situación y circunstancias que cambian en función de los lugares y de las épocas. Juzgamos, sin embargo, que concuerda con la propia naturaleza del hombre una organización de la convivencia compuesta por las tres clases de magistraturas que mejor respondan a la triple función principal de la autoridad pública**; porque en una comunidad política así organizada, las funciones de cada magistratura y las relaciones entre el ciudadano y los servidores de la cosa pública quedan definidas en términos jurídicos. Tal estructura política ofrece, sin duda, una eficaz garantía al ciudadano tanto en el ejercicio de sus derechos como en el cumplimiento de sus deberes. 69. Sin embargo, para que esta organización jurídica y política de la comunidad rinda las ventajas que le son propias, es exigencia de la misma realidad que las autoridades actúen y resuelvan las dificultades que surjan con procedimientos y medios idóneos, ajustados a las funciones específicas de su competencia y a la situación actual del país. **Esto implica, además, la obligación que el poder legislativo tiene, en el constante cambio que a realidad impone, de no descuidar jamás en su actuación las normas morales, las bases constitucionales del Estado y las exigencias del bien común.** Reclama, en segundo lugar, que la administración pública resuelva todos los casos en consonancia con el derecho, teniendo a la vista la legislación vigente y con cuidadoso examen crítico de la realidad concreta. Exige, por último, que el poder judicial dé a cada cual su derecho con imparcialidad plena y sin dejarse arrastrar por

presiones de grupo alguno. Es también exigencia de la realidad que tanto el ciudadano como los grupos intermedios tengan a su alcance los medios legales necesarios para defender sus derechos y cumplir sus obligaciones, tanto en el terreno de las mutuas relaciones privadas como en sus contactos con los funcionarios públicos” (las negritas son nuestras).

Más adelante tenemos nuevamente, un “acompañamiento” del derecho constitucional liberal clásico: “75. De todo lo expuesto hasta aquí se deriva con plena claridad que, en nuestra época, lo primero que se requiere en la organización jurídica del Estado es redactar, con fórmulas concisas y claras, un compendio de los derechos fundamentales del hombre e incluirlo en la constitución general del Estado”.

Y declara por ende falsa la doctrina según la cual los derechos del hombre dependen de la voluntad humana (esto es, contra la voluntad de las mayorías y contra el positivismo jurídico) al mismo tiempo que destaca nuevamente la necesidad de un orden jurídico adecuado: “78. Sin embargo, no puede aceptarse la doctrina de quienes afirman que la voluntad de cada individuo o de ciertos grupos es la fuente primaria y única de donde brotan los derechos y deberes del ciudadano, proviene la fuerza obligatoria de la constitución política y nace, finalmente, el poder de los gobernantes del Estado para mandar. 79. No obstante, estas tendencias de que hemos hablado constituyen también un testimonio indudable de que en nuestro tiempo los hombres van adquiriendo una conciencia cada vez más viva de su propia dignidad y se sienten, por tanto, estimulados a intervenir en la vida pública y a exigir que sus derechos personales e inviolables se defiendan en la constitución política del país. No basta con esto; los hombres exigen hoy, además, que las autoridades se nombren de acuerdo con las normas constitucionales y ejerzan sus funciones dentro de los términos establecidos por las mismas”.

En la tercera parte de la encíclica, Juan XXIII se opone claramente a la guerra para la resolución de los conflictos internacionales. Esto, dicho en 1963, luego de la crisis de los misiles, tenía su importancia, pero también tenía su importancia intra-eclesial, pues retomaba la doctrina pacifista de Benedicto XV y Pío XII, que, aunque todos se hayan olvidado, “es” algo *nuevo* en la Iglesia.

Los párrafos fundamentales son los siguientes: “112. Por lo cual la justicia, la recta razón y el sentido de la dignidad humana exigen urgentemente que cese ya la carrera de

armamentos; que, de un lado y de otro, las naciones que los poseen los reduzcan **simultáneamente**; que se prohíban las armas atómicas; que, por último, todos los pueblos, en virtud de un acuerdo, lleguen a un desarme simultáneo, controlado por mutuas y eficaces garantías. *No se debe permitir* –advertía nuestro predecesor, de feliz memoria, Pío XII– *que la tragedia de una guerra mundial, con sus ruinas económicas y sociales y sus aberraciones y perturbaciones morales, caiga por tercera vez sobre la humanidad.*”

Y: “126. Se ha ido generalizando cada vez más en nuestros tiempos la profunda convicción de que las diferencias que eventualmente surjan entre los pueblos deben resolverse no con las armas, sino por medio de negociaciones y convenios. 127. Esta convicción, hay que confesarlo, nace, en la mayor parte de los casos, de la terrible potencia destructora que los actuales armamentos poseen y del temor a las horribles calamidades y ruinas que tales armamentos acarrearían. Por esto, en nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, **resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado**”.

Las negritas que hemos destacado son importantes para: a), descartar que Juan XXIII estaba pidiendo un desarme unilateral; b) que ninguna nación puede reclamar por las armas territorios en disputa aunque sea justo el reclamo, pues el mal mayor en nuestra época es un peligro atómico. Las guerras de conquista serán luego declaradas intrínsecamente injustas por el Vaticano II.

En la cuarta parte Juan XXIII siguió el ejemplo de Jacques Maritain, al referirse a la Declaración de Derechos del hombre de las Naciones Unidas: “143. Argumento decisivo de la misión de la ONU es la *Declaración universal de los derechos del hombre*, que la Asamblea general ratificó el 10 de diciembre de 1948. En el preámbulo de esta *Declaración* se proclama como objetivo básico, que deben proponerse todos los pueblos y naciones, el reconocimiento y el respeto efectivo de todos los derechos y todas las formas de la libertad recogidas en tal *Declaración*. 144. **No se nos oculta que ciertos capítulos de esta *Declaración* han suscitado algunas objeciones fundadas.** Juzgamos, sin embargo, que esta *Declaración* debe considerarse un primer paso introductorio para el establecimiento de una constitución jurídica y política de todos los pueblos del mundo. **En dicha *Declaración* se reconoce solemnemente a todos los hombres sin excepción la dignidad de la persona humana y se afirman todos los derechos que todo hombre tiene**

a buscar libremente la verdad, respetar las normas morales, cumplir los deberes de la justicia, observar una vida decorosa y otros derechos íntimamente vinculados con éstos”.

Las negritas que hemos destacado indican claramente que Juan XXIII se distancia de algunos fundamentos filosóficos incorrectos de los derechos del hombre, pero igual considera digna de destacar el hecho de su declaración universal, como un paso moral importante de toda la humanidad. *Obsérvese que dice nuevamente “derecho a buscar libremente la verdad” dos años antes de la declaración Dignitatis humanae del Vaticano II.*

Finalmente, en la quinta parte hay cuatro aspectos muy importantes a efectos de nuestro análisis. Primero, una llamado a la colaboración con los no creyentes. Esto parecerá hoy obvio, pero no lo era en 1963: “157. Los principios hasta aquí expuestos brotan de la misma naturaleza de las cosas o proceden casi siempre de la esfera de los derechos naturales. Por ello sucede con bastante frecuencia que los católicos, en la aplicación práctica de estos principios, colaboran de múltiples maneras con los cristianos separados de esta Sede Apostólica o con otros hombres que, aun careciendo por completo de la fe cristiana, obedecen, sin embargo, a la razón y poseen un recto sentido de la moral natural. *En tales ocasiones procuren los católicos ante todo ser siempre consecuentes consigo mismos y no aceptar jamás compromisos que puedan dañar la integridad de la religión o de la moral. Deben, sin embargo, al mismo tiempo, mostrarse animados de espíritu de comprensión para las opiniones ajenas, plenamente desinteresados y dispuestos a colaborar lealmente en la realización de aquellas obras que sean por naturaleza buenas o al menos puedan conducir al bien*”.

En segundo lugar, una importantísima distinción entre el error y la dignidad humana del que yerra, tema que, de vuelta, abre el campo de la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa (especialmente luego de más de un siglo escuchando “el error no tiene derechos” por parte de muchos católicos): “158. Importa **distinguir siempre entre el error y el hombre que lo profesa**, aunque se trate de personas que desconocen por entero la verdad o la conocen sólo a medias en el orden religioso o en el orden de la moral práctica. **Porque el hombre que yerra no queda por ello despojado de su condición de hombre, ni automáticamente pierde jamás su dignidad de persona, dignidad que debe ser tomada siempre en cuenta.** Además, en la naturaleza humana nunca desaparece la

capacidad de superar el error y de buscar el camino de la verdad. Por otra parte, nunca le faltan al hombre las ayudas de la divina Providencia en esta materia. Por lo cual bien puede suceder que quien hoy carece de la luz de la fe o profesa doctrinas equivocadas, pueda mañana, iluminado por la luz divina, abrazar la verdad. En efecto, si los católicos, por motivos puramente externos, establecen relaciones con quienes o no creen en Cristo o creen en Él de forma equivocada, porque viven en el error, pueden ofrecerles una ocasión o un estímulo para alcanzarla verdad.”

En tercer lugar, una fina distinción entre filosofías diversas y los logros concretos históricos: “159. En segundo lugar, es también completamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas. Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. **Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza.** Por lo demás, ¿quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, **puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?**”

Las negritas que hemos destacado son esenciales a la hora de adherir positivamente a instituciones que, aunque hayan derivado del Iluminismo, son sin embargo en sí mismas plenamente compatibles con una modernidad católica y, de ese modo, moverse con soltura y libertad en la siempre mezclada corriente de la historia.

Finalmente, en cuarto lugar, una apelación a la evolución como factor de cambio social y una crítica al espíritu revolucionario, en consonancia con Burke y Hayek: “161. No faltan en realidad hombres magnánimos que, ante situaciones que concuerdan poco o nada con las exigencias de la justicia, se sienten encendidos por un deseo de reforma total y se lanzan a ella con tal ímpetu, que casi parece una revolución política. 162. Queremos que estos hombres tengan presente que el crecimiento paulatino de todas las cosas es una ley impuesta por la naturaleza y que, por tanto, **en el campo de las instituciones humanas no puede lograrse mejora alguna si no es partiendo paso a paso desde el interior de las instituciones.** Es éste precisamente el aviso queda nuestro predecesor, de feliz memoria,

Pío XII, con las siguientes palabras: *No en la revolución, sino en una evolución concorde, están la salvación y la justicia. La violencia jamás ha hecho otra cosa que destruir, no edificar; encender las pasiones, no calmarlas; acumular odio y escombros, no hacer fraternizar a los contendientes, y ha precipitado a los hombres y a los partidos a la dura necesidad de reconstruir lentamente, después de pruebas dolorosas, sobre los destrozos de la discordia*”.

Y si. Hablando de evolución, tuvo que pasar más de un siglo para que el Magisterio recogiera todo el espíritu de la modernidad católica que Lacordaire y Montalembert intentaron llevar a Gregorio XVI, y que luego fuera recogido por heroicos pensadores como Dupanloup, Acton, Ozanam, Rosmini y Sturzo. Ellos no fueron precisamente una revolución. Pudieron haber sonado de ese modo en su tiempo, pero eran la evolución de las premisas establecidas en el mismo Judeo-cristianismo. Todo esto se consolidará totalmente en el Vaticano II y en Benedicto XVI. Falta aún igual evolución en el tema del mercado, pero calma, para ello debemos esperar hasta 2118.

12. El Concilio Vaticano II

Finalmente llega el Concilio Vaticano II y todas estas ideas son expresadas con toda claridad. Desde luego, el Concilio Vaticano II tiene implicaciones en ámbitos importantísimos como Liturgia, Sagradas Escrituras, Eclesiología, etc. A fines de este libro nos enfocaremos en los siguientes puntos.

12.1. La distinción entre Iglesia y estado

Lo más novedoso del Vaticano II no es el reconocimiento de la sana laicidad y la autonomía (relativa) de lo temporal, pues ya hemos visto cómo esos principios estaban muy claros en el Magisterio de León XIII, Pío XII y Juan XXIII. Lo más novedoso es la sustitución de la distinción tesis/hipótesis en una sola fórmula. Veamos: “... La comunidad política y la Iglesia son **independientes** y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la **cooperación** entre ellas, **habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo**. El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte

temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación eterna. La Iglesia, por su parte, fundada en el amor del Redentor, contribuye a difundir cada vez más el reino de la justicia y de la caridad en el seno de cada nación y entre las naciones. Predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano” (*Gaudium et spes*, n° 76).

O sea, más que afirmar dos situaciones, una ideal y otra tolerable, se afirma un solo principio: independencia y cooperación. Independencia, por la laicidad del estado; cooperación, porque el bien común temporal y los derechos del hombre no pueden entrar en contradicción con su fin sobrenatural. Si esto es “muy general”, sabiamente afirma el Concilio que “habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo”. O sea, ese único principio tiene diversas aplicaciones históricas, que obviamente tiene que ver con el nivel prudencial y son por ende opinables. Todo esto es *muy* cercano a lo afirmado por Maritain sobre que el “ideal” cristiano debe aplicarse analógicamente a las diversas circunstancias históricas. Ya veremos más adelante que el Vaticano II no rechaza que una de esas circunstancias pueda admitir algún tipo de confesionalidad formal, pero más que colocarlo como tesis, lo coloca como una de las aplicaciones de ese otro principio único y universal.

12.2. Los derechos personales

Por supuesto, ninguna novedad tampoco en que se afirmen nuevamente los derechos de la persona frente al poder. Si bien no hay ni hubo aclaraciones sobre el alcance de ciertas libertades –como la de expresión o de enseñanza– sin embargo el principio en sí está bien afirmado: “...Crece al mismo tiempo la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables. Es, pues, necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda¹⁷⁵, el derecho a la libre elección de estado ya fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia

¹⁷⁵ Sobre los derechos sociales, ya hemos dado nuestro parecer en *Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia*, op. cit., y en *El Humanismo del Futuro* (1989), Instituto Acton, Buenos Aires, 2012.

religiosa”. Al liberal clásico le parecerá muy poco, sobre todo por el problema de los derechos sociales; al que critique aún las “libertades de perdición”, le parecerá mucho. Al primero hay que decirle que lo importante es el principio en sí mismo, más allá de que la enumeración sea más o menos feliz, luego de que el principio en sí mismo haya sido lo peligroso, sospechoso o condenado en el Magisterio del s. XIX. Al segundo hay que decirle lo que ya dijimos: que los derechos del hombre no son la liberación de sus deberes ante Dios, sino un principio limitante del poder del estado para que cada ser humano no invada al otro en su intimidad personal y a la esfera de libertad propia que le corresponde como persona ante las autoridades legítimas. *En todo caso, el “hasta dónde” las libertades de conciencia, de expresión y de enseñanza, es un tema legítimamente abierto a la diversidad de opiniones entre los católicos*, siempre que el principio filosófico sea correcto: la ley natural como fundamento al derecho a la intimidad personal, fundado en la dignidad humana como creado a imagen y semejanza de Dios, frente a la voluntad arbitraria de cualquier ser humano.

12.3. La libertad religiosa

Y hablando de derechos personales, llegamos a un punto fundamental. Había sido el punto de discordia principal entre dos mundos enfrentados: los Estados Pontificios y el Imperio Napoleónico, donde la libertad de cultos era más bien un enfrentamiento con la Iglesia más que cualquier otra cosa. Hemos visto ya suficientemente la evolución de la situación. Enfrentamiento total por parte de Gregorio XVI; enfrentamiento *casi* total por parte de Pío IX, “casi” porque aceptó la aclaración de Dupanloup; moderación por parte de León XIII, por la distinción tesis/hipótesis y por su elogio a la situación de la Iglesia en los EE.UU.; adicionales distinciones por parte de Pío XII, sobre todo en el contexto europeo de 1954; adelantos y sugerencias por parte de Juan XXIII. *Pero nunca se había dado el paso a la afirmación del derecho a la libertad religiosa fundado en la dignidad humana*, más allá, claro, de sus posibles aplicaciones a situaciones históricas diversas.

La definición de libertad religiosa que da el concilio es la siguiente: “... Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera

que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil”.

Por supuesto, el revuelo que se armó, antes y después, fue terrible, como síntoma de que aún seguían en la Iglesia –y siguen– los estertores de la *Mirari vos* y la *Quanta cura*. Por supuesto, los que se opusieron a la declaración no negaban *la libertad del acto de fe*, invocada en la misma declaración. Lo que negaron fueron estas densas palabras: “...y en público”, porque ellas implicaban poner en igualdad de condiciones jurídicas a todas las religiones y a los no creyentes, afirmando no una justa tolerancia histórica, sino un derecho humano fundamental más allá de las circunstancias “en hipótesis”. La declaración agregaba este párrafo (punto 6): “...Si, consideradas las circunstancias peculiares de los pueblos, se da a una comunidad religiosa un especial reconocimiento civil en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que a la vez se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas. Finalmente, la autoridad civil debe proveer a que la igualdad jurídica de los ciudadanos, que pertenece también al bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, y a que no se haga discriminación entre ellos”. O sea, conforme a lo declarado en la *Gaudium et spes*, que afirmaba la autonomía y cooperación entre Iglesia y estado como sujeta a sus diversas aplicaciones históricas, el Concilio reconoce, en una proposición condicional, que se puede dar a una comunidad religiosa (no dice “La Iglesia”) “...un especial reconocimiento civil en la ordenación jurídica de la sociedad”. Ello implica que la libertad religiosa es plenamente coherente con una confesionalidad formal y sustancial entre Iglesia y estado. Sin embargo no se coloca a esa situación “en tesis” y se advierte que ello *no* debe atentar contra la igualdad jurídica de los ciudadanos: “...jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, y a que no se haga discriminación entre ellos”. Y no lo dice una, sino dos veces en el mismo párrafo: “...Finalmente, la autoridad civil debe proveer a que la igualdad jurídica de los ciudadanos, que pertenece también al

bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, y a que no se haga discriminación entre ellos”.

Cabe aclarar de nuestro lado tres cosas que juzgamos importantes:

1) El documento deja bien claro que no se trata del indiferentismo religioso, sino del respecto a la libertad del acto de Fe.

2) El documento NO deja de lado el tema de la tolerancia, enfatizado por León XIII y Pío XII, sino que lo reconvierte de este modo: el error tolerado es un mal *menor* al lado de un mal mayor, como la violación de la libertad del acto de Fe.

3) El documento distingue claramente entre el error y el que yerra, adoptando al respecto la aclaración de Juan XXIII, superando viejos debates sobre que “el error no tiene derechos”.

Ante esta declaración, las posiciones han sido las siguientes:

1) Afirmar su completa incompatibilidad con el Magisterio anterior, desde Gregorio XVI hasta Pío XII; afirmar que el Magisterio anterior es el verdadero en estas materias, e irreformable, y por ende sostener una separación con la Iglesia romana a partir de la firma de esta declaración. Es la posición de quienes adhirieron a Mons. Lefebvre y es la posición de los sedevacantistas. O sea, un cisma, nada más ni nada menos.

2) Afirmar la continuidad total entre el magisterio anterior y esta declaración. Continuidad no como “lo mismo” pero sí como un agregado que *en nada contradice* al magisterio anterior.

3) Afirmar la *reforma “y” continuidad* del Vaticano II en esta como en otras cuestiones. Fue la posición de Benedicto XVI, que consideramos clave para resolver esta cuestión, y a la que nos referiremos después.

12.4. La recta autonomía de lo temporal

El Concilio enfrenta con claridad un problema que ha atravesado todo este libro: *una modernidad católica implica reconocer el ámbito legítimo, propio, tanto de las autoridades seculares como el de la ciencia, justamente porque esa es la semilla plantada por el Judeo-cristianismo en sí mismo, al distinguir entre Dios y lo creado*. Lo creado abarca tanto a los gobiernos humanos como a la naturaleza física. Y, por lo demás, la Revelación distingue entre el orden sacral y el no sacral, esto es, el orden que depende directamente de

la acción directa de la gracia de Dios (sacramentos) y lo que recibe sus influencias indirectas, y aquello que Dios quiere directamente revelar a los seres humanos y lo que ha dejado a su libre búsqueda e investigación.

El párrafo esencial es el n° 36 de la *Gaudium et spes*. Comienza de este modo:

“...Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia”.

Y responde:

“... Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe”.

Como vemos el párrafo es una clara exposición del espíritu de lo afirmado por Santo Tomás de Aquino: lo creado no es causa eficiente instrumental, sino principal, en su propia esfera, lo cual se agrega luego al ámbito propio de la autoridad política, que ya hemos visto que se trata de la sana laicidad.

Pero agrega el Concilio:

“Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay

creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida”.

Esa autonomía “absoluta” de lo temporal es precisamente la querida por el Iluminismo, como ya vimos, pero también la “temida” por aquellos que del Catolicismo tienen la imagen de un sistema autoritario que absorbe las justas esferas de autonomía y libertad del hombre. Ya vimos que no es así, y que por eso lucharon y sufrieron Acton, Lacordaire, Montalembert, Ozanam, Dupanloup, Rosmini y Sturzo.

Por lo demás, otra vez sólo con Santo Tomás se entiende algo tan denso como que “la criatura sin el creador desaparece”. No es que desaparezca porque no sea causa eficiente principal en su propio ámbito, sino porque “estar siendo creada” implica depender de un acto permanente de sostenimiento en el ser que Dios hace en lo finito. Lo finito tiene su propio acto de ser, por ende su naturaleza, y ejecuta su propia actividad (el tigre corre) *no* como un títere de Dios, como vimos, pero es el acto creador de Dios el que está sosteniendo al tigre en su acto de ser, en su naturaleza y en su actividad propia.

12.5. La ciencia

La ciencia, por ende, es vista desde este último punto de vista. “... por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte”. Es precisamente la idea de creación la que sostiene la idea de un orden propio en la naturaleza física. Sin necesidad de definir si ese orden es determinístico o no, el Concilio afirma sencillamente que lo hay, no de manera voluntarista, no porque el Concilio quiera que sea así o innove al decirlo, sino porque sencillamente ES así en el Judeo-Cristianismo. Los acontecimientos que parecieron indicar lo contrario son precisamente lamentados: “... Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe”.

12.6. El laicado

Finalmente, el último punto que queremos destacar del Vaticano II es uno de sus menos practicados: la importancia del laicado.

En primer lugar, el laico ya no es “el que no tuvo vocación”, “el que no fue llamado”, “el que *no* es presbítero o religioso”. Del laico se da una definición positiva: “...Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde”¹⁷⁶. El laico tiene al mundo (trabajo, familia, política, etc.) su lugar propio. No es un “infiltrado” allí, es su casa. No lo mundano, sino el mundo como lugar propio de la sana laicidad de la esfera temporal. Y han sido llamados a ser laicos como un tipo especial de llamado a la santidad: “... Si bien en la Iglesia no todos van por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad y han alcanzado idéntica fe por la justicia de Dios (cf. 2 P 1,1)”. O sea, el llamado universal a la santidad incluye a los laicos. Están llamados a ser santos en el mundo, a santificarse EN el mundo y a santificar AL mundo.

Esto implicó una de las directivas *menos* cumplidas del Vaticano II: una más precisa relación, sin invasión mutua, entre jerarquía y laicos. O sea, un mayor respeto a la autonomía del laicado y su libertad de expresión en temas opinables, donde la jerarquía no tiene derecho a imponer su parecer y, al mismo tiempo, los laicos deben expresar su parecer SIN proclamar en esos casos la autoridad de la Jerarquía. Ya veremos que es mucho lo que aún debemos recorrer en este sentido. Pero citemos uno de los mejores párrafos de la *Gaudium et spes*: “...Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. **Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera.** En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienen fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. **Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de**

¹⁷⁶ *Lumen Gentium*, Cap. IV.

la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial pro el bien común” (punto 43). Las negritas son nuestras.

El laicado como vocación, como misión, como lugar de predicación, implicó que el Vaticano II reconociera que la revolución de la vida laical indicada por Lutero, como parte esencial de la modernidad católica, no era tanto una revolución sino un tardío recordatorio de la esencial catolicidad de la idea de santificarse en el mundo y al mundo por medio del trabajo, el estudio, la familia y el ejemplo de vida. Esta es la sal fundamental de esa “inspiración cristiana” de la vida secular, que es lo único que puede permitir ese “estado laico vitalmente cristiano” de Maritain, o esa “religiosidad pública no estatal” de los EE.UU. Pero la praxis de los católicos, ya sea el pontífice o los laicos, sigue siendo clerical. La des-clericalización, explicada por Francisco de Vitoria, lamentablemente no ha llegado aún *a la praxis* de la Iglesia. Fueron muchos los siglos donde la palabra “trabajo” era asociada a tareas manuales o menores, donde la santidad era casi exclusiva de religiosos y presbíteros, y donde el pontífice implicaba siempre un gobierno temporal. Aún hoy los católicos oscilan, con respecto al pontífice (*sean laicos o no*) entre dos actitudes erradas que se retro-alimentan mutuamente: o le preguntan al Papa qué deben decir en los temas más opinables de la vida social (con el grave problema de que los pontífices de hecho lo han hecho y lo siguen haciendo) o viven una falsa libertad donde les importa absolutamente nada de lo que el Papa diga en sus ámbitos de justa autoridad. Hacia el final de este libro seguiremos con este tema. Pero al menos la letra del Vaticano II puso las cosas en su lugar.

12.7. Un balance del Vaticano II

El Vaticano II es uno de los momentos claves de apoyo magisterial a una modernidad católica. Son infundadas las críticas de aquellos que lo ven como una novedad contraria a la tradición de la Iglesia. Como hemos visto, los temas que hemos destacado corresponden precisamente a las semillas del Judeo-cristianismo que han ido evolucionando durante siglos. El gran choque vino por el enfrentamiento con el Iluminismo, pero ya hemos visto los ingentes esfuerzos de León XIII, Benedicto XV, Pío XII y Juan XXIII de poner las cosas en su lugar. Por lo demás los liberales católicos del s. XIX ganaron con el Vaticano II la guerra que habían perdido exactamente un siglo antes, razón por la cual los que aún los

detestan, y que identifican la tradición solamente con la *Quanta cura*, detestan también al Vaticano II. El cual tiene, si se fijan, la mayoría de sus citas en los Padres de la Iglesia – que, me parece, son un tanto previos a Pío IX- y en los párrafos sociales más importantes a León XIII y a Pío XII, de los cuales Juan XXIII no fue más que su gran sistematizador en la *Pacem in terris*.

Por lo demás es falso que no haya novedades y reformas en el Vaticano II. Claro que las hay, pero NO en elementos que contradigan al magisterio anterior, como si no pudiera haber vida y evolución en el magisterio, sin contradicción “en lo esencial”. El caso de la libertad religiosa lo veremos después, según Benedicto XVI.

Falsa es también la lectura de una Iglesia solamente post-conciliar, por la cual debamos olvidar y negar a todo el magisterio anterior, y falsa es también las lecturas que encontraron en sus textos a la teología marxista de la liberación –de la cual, lamentablemente, no nos hemos liberado mentalmente aún-.

Y falsa es también la lectura de algunos liberales clásicos y libertarios que desprecian al Vaticano II precisamente por lo mismo, *no* advirtiendo, por ignorancia, el inmenso avance *filosófico-político* del Vaticano II, y despreciando, con obsesión economicista, a todos aquellos pasajes donde von Mises y F.A. Hayek no le hubieran puesto un 10. En ese sentido, un John Rawls fue mucho más perspicaz¹⁷⁷.

Hay que agradecer a Pablo VI, a Juan Pablo I y a Juan Pablo II que mantuvieran la antorcha prendida del espíritu y letra del Vaticano II. Pero, en medio de todos los debates y las diversas interpretaciones, el que puso las cosas definitivamente en su lugar fue Benedicto XVI.

13. Benedicto XVI

13.1. El discurso del 22-5-2005

13.1.1. El discurso en sí mismo

Benedicto XVI fue el pontífice de mayor importancia en toda la historia que estamos interpretando y reseñando. Habiendo sido perito del Vaticano II habiendo influido él mismo en varios documentos, entre ellos *Gaudium et spes*, era el candidato ideal para poner orden en estos temas, y lo hizo. Porque sobre las denuncias al Vaticano II como contrario a la

¹⁷⁷ *Op. cit.*

Iglesia pre-conciliar, había un peculiar silencio, que sólo fue cortado por Benedicto XVI. Y no fue casualidad. Era un eximio teólogo, uno de los mejores del s. XX, de orientación agustinista, y con un claro convencimiento de la recta relación entre razón y fe como clave de la re-orientación del Catolicismo a principios del s. XXI. Y lo hizo.

Su discurso del 22 de Diciembre del 2005, a la Curia, encara directamente el problema del Vaticano II y su supuesta dicotomía entre reforma “o” continuidad. Ese discurso conforma el trípode programático de su pontificado. Lo segundo es su discurso en Ratisbona y lo tercero es su conjunto de tres encíclicas, cada una dedicada a las tres virtudes teologales: la Caridad (*Deus est caritas*) la esperanza (*Spe salvi*) y la Fe (*Lumen fidei*, esta última firmada por Francisco).

El discurso no tiene un título oficial, pero se lo puede calificar como el discurso de la “reforma y continuidad” del Vaticano II. Es la posición superadora de la dicotomía de un Vaticano II como enfrentado totalmente al Magisterio anterior. *O sea, el Vaticano II ha reformado en lo contingente y ha sido una continuidad en lo esencial.*

Benedicto XVI va directamente al punto: “...el Concilio debía determinar de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna”¹⁷⁸.

Y, resumiendo de manera magnífica todo lo que hemos visto sobre Modernidad, Iluminismo y el magisterio del s. XIX, sigue: “... Esta relación tuvo un inicio muy problemático con el proceso a Galileo. Luego se rompió totalmente cuando Kant definió la “religión dentro de la razón pura” y cuando, *en la fase radical de la revolución francesa, se difundió una imagen del Estado y del hombre que prácticamente no quería conceder espacio alguno a la Iglesia y a la fe. El enfrentamiento de la fe de la Iglesia con un liberalismo radical y también con unas ciencias naturales que pretendían abarcar con sus conocimientos toda la realidad hasta sus confines, proponiéndose tercamente hacer superflua la “hipótesis Dios”, había provocado en el siglo XIX, bajo Pío IX, por parte de la Iglesia, ásperas y radicales condenas de ese espíritu de la edad moderna.* Así pues, aparentemente no había ningún ámbito abierto a un entendimiento positivo y fructuoso, y también eran drásticos los rechazos por parte de los que se sentían representantes de la edad moderna” (las itálicas son nuestras).

178

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html.

Pero entonces comienza a distinguir entre Iluminismo y Modernidad: “... Sin embargo, mientras tanto, incluso la edad moderna había evolucionado”. Y reseña dos cuestiones que tienen todo que ver con la sana laicidad de los EE.UU.—, con una ciencia que no se ve como enemiga de la Fe, y con la reconstrucción europea de la post-guerra, animada por esa laicidad cristiana:

“... La gente se daba cuenta¹⁷⁹ de que **la revolución americana había ofrecido un modelo de Estado moderno diverso del que fomentaban las tendencias radicales surgidas en la segunda fase de la revolución francesa. Las ciencias naturales comenzaban a reflexionar, cada vez más claramente, sobre su propio límite**¹⁸⁰, impuesto por su mismo método que, aunque realizaba cosas grandiosas, no era capaz de comprender la totalidad de la realidad. Así, ambas partes comenzaron a abrirse progresivamente la una a la otra. En el período entre las dos guerras mundiales, y *más aún después de la segunda guerra mundial*, **hombres de Estado católicos habían demostrado que puede existir un Estado moderno laico, que no es neutro con respecto a los valores, sino que vive tomando de las grandes fuentes éticas abiertas por el cristianismo**”. (Las negritas son nuestras).

Más claro y más coherente con todo lo que hemos expresado, imposible.

Por ende, sigue Benedicto XVI, esto implicaba que en la década del 60 la Iglesia debía afrontar tres grandes preguntas¹⁸¹:

1) “...Ante todo, era necesario definir de modo nuevo la relación entre la fe y las ciencias modernas”.

2) “En segundo lugar, había que definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y el Estado moderno”.

3) “En tercer lugar, con eso estaba relacionado de modo más general el problema de la tolerancia religiosa”¹⁸².

¹⁷⁹ La verdad, no sabemos qué gente. Él, Benedicto XVI, sí se dio cuenta.

¹⁸⁰ Evidentemente Benedicto XVI está al tanto de los debates epistemológicos del s. XX posteriores al neopositivismo.

¹⁸¹ Qué homenaje para un pontífice cuando un simple comentador, como es nuestro caso, no tiene que hacer magia hermenéutica para explicar “lo que quiso decir...”.

¹⁸² Este es el contexto completo de las tres preguntas: “Se podría decir que ahora, en la hora del Vaticano II, se habían formado tres círculos de preguntas, que esperaban una respuesta. Ante todo, era necesario definir de modo nuevo la relación entre la fe y las ciencias modernas; por lo demás, eso no sólo afectaba a las ciencias naturales, sino también a la ciencia histórica, porque, en cierta escuela, el método histórico-crítico reclamaba

El Vaticano II fue, por ende, una respuesta a estas preguntas; una respuesta que *no* contradecía al magisterio anterior en lo esencial de la Fe pero que reformaba dentro de lo que *no* la contradijera.

Esto surge del siguiente párrafo: “Todos estos temas tienen un gran alcance –eran los grandes temas de la segunda parte del Concilio– y no nos es posible reflexionar más ampliamente sobre ellos en este contexto. Es claro que en todos estos sectores, que en su conjunto forman un único problema, *podría emerger una cierta forma de discontinuidad y que, en cierto sentido, de hecho se había manifestado una discontinuidad*, en la cual, sin embargo, *hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias*, resultaba que *no se había abandonado la continuidad en los principios*; este hecho fácilmente escapa a la primera percepción” (las itálicas son nuestras). O sea, se reconoce que hay cierta discontinuidad, pero “... hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias”, el resultado es que *no* se abandona la continuidad con los principios esenciales e irrenunciables de la Fe *incluso* a nivel social.

Y entonces Benedicto XVI pasa a explicar cómo.

Ante todo aclara el principio hermenéutico fundamental: “en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma”.

¿Qué son las “cosas contingentes”? Justamente las aplicaciones históricas de principios que “en sí mismos” son universales.

Veamos: “En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que **las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes** –por ejemplo, **ciertas formas concretas de liberalismo** o de interpretación liberal de la Biblia– **necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable.**

para sí la última palabra en la interpretación de la Biblia y, pretendiendo la plena exclusividad para su comprensión de las sagradas Escrituras, se oponía en puntos importantes a la interpretación que la fe de la Iglesia había elaborado. En segundo lugar, había que definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y el Estado moderno, que concedía espacio a ciudadanos de varias religiones e ideologías, comportándose con estas religiones de modo imparcial y asumiendo simplemente la responsabilidad de una convivencia ordenada y tolerante entre los ciudadanos y de su libertad de practicar su religión. En tercer lugar, con eso estaba relacionado de modo más general el problema de la tolerancia religiosa, una cuestión que exigía una nueva definición de la relación entre la fe cristiana y las religiones del mundo. En particular, ante los recientes crímenes del régimen nacionalsocialista y, en general, con una mirada retrospectiva sobre una larga historia difícil, resultaba necesario valorar y definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la fe de Israel”.

Era necesario aprender a reconocer que, *en esas decisiones*, **sólo los principios expresan el aspecto duradero**, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro. En cambio, **no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios**. Así, **las decisiones de fondo** pueden seguir siendo válidas, mientras que **las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar**". Muy interesante es que Benedicto XVI no se refiere sólo a los principios más universales sino a las decisiones, que están motivadas desde un fondo *no* contingente, pero a la vez, en su aplicación a la circunstancia tienen su margen de contingencia.

Ya hemos visto que da un ejemplo que a efectos de este libro es esencial: el juicio del magisterio sobre "ciertas formas concretas de liberalismo". Pero luego Benedicto XVI dedica un largo párrafo al ejemplo más significativo e importante de todo esto: la libertad religiosa. Veámoslo *in totum*. No tiene desperdicio.

"Por ejemplo, si la libertad de religión se considera como expresión de la incapacidad del hombre de encontrar la verdad y, por consiguiente, se transforma en canonización del relativismo, entonces pasa impropriamente de necesidad social e histórica al nivel metafísico, y así se la priva de su verdadero sentido, con la consecuencia de que no la puede aceptar quien cree que el hombre es capaz de conocer la verdad de Dios y está vinculado a ese conocimiento basándose en la dignidad interior de la verdad. Por el contrario, algo totalmente diferente es considerar la libertad de religión como una necesidad que deriva de la convivencia humana, más aún, como una consecuencia intrínseca de la verdad que no se puede imponer desde fuera, sino que el hombre la debe hacer suya sólo mediante un proceso de convicción.

El concilio Vaticano II, reconociendo y haciendo suyo, con el decreto sobre la libertad religiosa, un principio esencial del Estado moderno, **recogió de nuevo el patrimonio más profundo de la Iglesia**. Esta puede ser consciente de que con ello se encuentra en plena sintonía con la enseñanza de Jesús mismo (cf. *Mt* 22, 21), así como con la Iglesia de los mártires, con los mártires de todos los tiempos." (las itálicas y las negritas son nuestras).

Esto es, si la libertad religiosa es indiferentismo, entonces es inaceptable siempre; si es consecuencia, en cambio, de la libertad del acto de fe, entonces el Vaticano II (aquí está

lo audaz de Benedicto XVI) “recogió de nuevo el patrimonio más profundo de la Iglesia”. Y es interesante que diga “haciendo suyo un principio esencial del estado moderno”, porque esa modernidad se dio, por un lado, históricamente desde fuera de la Iglesia; pero por el otro, era un principio intrínseco del Judeo-cristianismo por el cual lucharon *desde dentro* los liberales católicos del s. XIX.

Pero entonces Benedicto XVI está diciendo que hay una tradición fundante, verdadera, más allá de la así llamada tradición por quienes sólo quieren condenar a todo el Vaticano II en nombre del Syllabus. Esa tradición es la de la Iglesia antigua: “La Iglesia antigua, con naturalidad, oraba por los emperadores y por los responsables políticos, considerando esto como un deber suyo (cf. *1 Tm* 2, 2); pero, en cambio, a la vez que oraba por los emperadores, *se negaba a adorarlos, y así rechazaba claramente la religión del Estado.* Los mártires de la Iglesia primitiva murieron por su fe en el Dios que se había revelado en Jesucristo, y precisamente así murieron también *por la libertad de conciencia y por la libertad de profesar la propia fe, una profesión que ningún Estado puede imponer, sino que sólo puede hacerse propia con la gracia de Dios, en libertad de conciencia*” (las *itálicas* son nuestras).

13.1.2. La enseñanza de todo esto en relación a lo opinable

Pero alguien podría decir que no, que esto no aclara las cosas. ¿Cuál es, finalmente, el elemento “contingente” que el Magisterio pre-conciliar había afirmado y que por ende se puede reformar sin contradicción con la Fe?

Varias veces hemos dicho¹⁸³ —y volveremos a ello después— que hay elementos **esencialmente opinables en relación a la Fe en los temas sociales**. Esos elementos son, a) la aplicación prudencial de principios universales a la circunstancia histórica concreta, b) el estado de las ciencias sociales en determinado momento histórico; c) la evaluación de determinado momento histórico a la luz de las teorías anteriores.

¹⁸³ “La temporalización de la Fe”, en el libro *Cristianismo, Sociedad Libre y Opción por los pobres*, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 1988; “Reflexiones sobre cuestiones obvias”, en *El Derecho*, del 29/1/93; “Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual”, *op. cit.*; “Sobre lo opinable en la Iglesia, una vez más”, en <http://gzanotti.blogspot.com.ar/2010/06/sobre-lo-opinable-en-la-iglesia-una-vez.html>.

Pues bien: estas distinciones están lejos de estar claras en los textos del Magisterio, y ello ha producido no sólo la devaluación de la autoridad del Magisterio pontificio¹⁸⁴, sino innumerables problemas de conciencia y divisiones dentro de los católicos que se podrían haber evitado.

Es por esto que en su momento puse cuidado en incorporar la categoría de “acompañamiento” magisterial a ciertas cuestiones temporales, para que ciertos tradicionalistas fueran justamente tratados en su libertad de opinión intra-ecclesial con respecto a sistemas no democráticos de gobierno y/o no constitucionales o republicanos.

Ojalá alguno de ellos, alguna vez, hubiera hecho o hiciera lo mismo con nosotros¹⁸⁵.

Muchos han diferido con este diagnóstico, no porque no lo compartan, sino porque aún reconociendo el problema lo guardan en el cajoncito de “de esto no se habla”.

Pero hay que hablar, porque en este tema de la libertad religiosa, y en todo el problema del magisterio pre y post-conciliar sobre relaciones entre Iglesia y estado, tenemos un trágico ejemplo –que ya ha implicado un cisma- de lo que ha significado en el Magisterio la mezcla, sin distinguir, de lo esencial con lo prudencial.

El magisterio del s. XIX tenía todo el derecho, en materia no opinable, a rechazar al Iluminismo y a los regímenes napoleónicos y parecidos. De igual modo que el Magisterio del s. XX tenía y tuvo todo el derecho, en materia no opinable, de rechazar a los totalitarismos del s. XX.

Pero ello es máximamente tema no opinable: porque forma parte de la *función negativa* de la Fe: advertir de lo que va en contra de la Fe.

Las afirmaciones *positivas*, en cambio –igual que en filosofía– entran en un grado mayor de opinabilidad.

Si el Magisterio del s. XIX rechazó al iluminismo napoleónico, y bien hecho, las opciones “afirmativas” sobre las formas de gobierno y el régimen político eran, en cambio, más opinables.

¿Y no era lo que había establecido claramente León XIII?

Si, al afirmar la libertad de opción del católico sobre las tres formas clásicas de gobierno. Pero los reinos pontificios se hallaban, sin embargo, en un régimen político que

¹⁸⁴ Lo hemos dicho en Zanotti, G.J: *La devaluación del magisterio pontificio*, en <http://institutoacton.org/2016/04/12/la-devaluacion-del-magisterio-pontificio-gabriel-zanotti/>.

¹⁸⁵ Conozco sólo uno: Fernando Romero Moreno.

fue heredado de Constantino, luego del Sacro Imperio, y luego de las monarquías absolutas europeas. Ese régimen consistía en la unión jurídica entre ciudadanía, como pertenencia al régimen, y religión profesada¹⁸⁶.

Los estados pontificios podían “tolerar” perfectamente, en nombre de la libertad del acto de Fe, que un visitante extranjero profesara privadamente su culto. Pero no podía ser ciudadano si no se bautizaba y obviamente no podía predicar libremente su Fe.

O sea, ser ciudadano y ser bautizado era lo mismo.

La pregunta clave es: ¿es ello un dogma de Fe, o, si no, un principio esencial de la ética social católica, de derecho natural primario, que deba ser afirmado con la certeza que la *Veritatis splendor* atribuye a los principios morales negativos, que no admiten excepción, en contra de una moral de situación¹⁸⁷?

Obviamente, no. ¿De dónde podríamos inferir que esa herencia del Imperio Romano es esencial a la Fe Católica?

Pero tampoco es un dogma de fe, ni tampoco un principio esencial de derecho natural secundario, la democracia constitucional, en cuyo contexto, el derecho de libertad religiosa, como el Vaticano II lo define, encaja perfectamente.

En realidad, el principio fundamental, esencial, atemporal, es la libertad del acto de Fe. Esa libertad se convierte en el derecho a la libertad del acto de Fe y, en ese sentido, en un derecho a la libertad religiosa definido de manera atemporal.

Pero apenas entran las circunstancias históricas, la aplicación de ese principio es analógica y entra en el ámbito de lo opinable¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Dice Rhonheimer: “La Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, disuelve el nexo entre derecho a la libertad religiosa –libertad de conciencia, libertad de culto– y verdad. Se trata de una separación a nivel jurídico y político que no implica la no existencia de ninguna verdad religiosa o que todas las religiones sean equivalentes. Se trata de una postura de indiferencia *política* –del Estado– y no de una indiferencia total, ni de un “indiferentismo” *teológico*. Con su doctrina sobre el derecho a la libertad religiosa, la Iglesia reconoce, pues, la laicidad del Estado como separación institucional entre religión y política.” Rhonheimer, Martin, *op. cit. Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid, Rialp, 2009, p. 109. Agradecemos a Mario Silar esta referencia.

¹⁸⁷ Es interesante que, actualmente, muchos de los católicos que niegan implícitamente estas enseñanzas de la *Veritatis splendor*, mostrándose por ende MUY amplios en todos los temas, *sin embargo descargan todo el peso de su dogmatismo en temas económico-sociales...*

¹⁸⁸ Finalmente, esto es lo que ya decíamos en 1988 en nuestro art. *Reflexiones sobre la encíclica “Libertas” de León XIII* (op.cit): “Pero alguien podría objetar: el problema no es la libertad del acto de Fe, sino que el Concilio dice que el derecho a la libertad religiosa implica actuar conforme con la conciencia en privado y en público, y es este ultimo “...y en público” lo negado por la Libertas y todo el Magistrado preconiliar. Pero esto es para nosotros una falsa dialéctica. En la manifestación de una fe religiosa, lo privado y lo público no

En realidad, podríamos decir que la libertad del acto de Fe es la tesis, mientras que sus diversas aplicaciones históricas son en hipótesis y opinables.

En ese sentido, tan opinable era la fórmula de los estados pontificios como los sistemas democrático-constitucionales actuales donde se corta con la igualdad entre bautismo y ciudadanía. *Lo que Gregorio XVI y Pío IX hicieron, sin darse cuenta, es imponer el régimen político de los estados pontificios como cuasi-dogma.* Lo que deberían haber hecho era *dejar a los laicos de los estados pontificios que propusieran las reformas que consideraran necesarias* y no condenar sin nombrarlos a los liberales católicos del s. XIX. Eso es pedirles mucho a su circunstancia personal e histórica, *pero es una enseñanza para los debates sociales actuales donde laicos y jerarquía se hallan inmersos*, y que retrospectivamente, quedarán igual.

Lo que *siempre* es inmoral es imponer la Fe por la fuerza. La praxis de la Iglesia nunca fue fiel a la libertad del acto de Fe, cuestión por la cual ha habido un pedido de perdón por parte de Juan Pablo II¹⁸⁹.

La *Dignitatis humanae*, al afirmar el derecho a la libertad religiosa que toda persona tiene por su dignidad –y *no* por la dignidad de ser bautizado, sino por estar creado a imagen y semejanza de Dios– *corta con la necesidad dogmática* de formas de régimen político donde bautismo sea igual a ciudadanía, pero al mismo tiempo se podría inferir que tampoco excluye una confesionalidad formal fuerte, dado que habla de “los límites debidos dentro de

es fácilmente escindible. La naturaleza humana tiene una dimensión social y pública del fenómeno religioso, inherente al mismo. *Esa manifestación pública no puede ser violada so pena de coaccionar también sus manifestaciones privadas y atentar de ese modo, directa o indirectamente, contra la libertad del acto de fe.* Ahora bien: reconocida una dimensión pública inherente a la libertad del acto de fe, la clave de la cuestión es que no se puede determinar de una vez y para siempre el grado, en la ley humana positiva, de esa dimensión pública. Par eso el Vaticano II dice “...dentro de los límites debidos”. Pero esos límites son cambiantes según diversas circunstancias, donde entra la prudencia política, y la tolerancia de la que hablaba León XIII –que también se aplica a la libertad del acto de fe– en la ley humana positiva, que por definición no prohíbe todo lo prohibido por la ley natural (12). Este es un terreno donde entran las diversas circunstancias históricas y lo que nosotros llamamos “los cuatro ámbitos de lo opinable” (13), donde el Magisterio no puede definir de una vez y para siempre. Dice Santo Tomás: “... no todos los principios comunes de la ley natural pueden aplicarse de igual manera a todos los hombres, por la gran variedad de circunstancias. Y de ahí provienen las diversas leyes positivas según los distintos pueblos” (14). Luego, es evidente que si el grado de “manifestación pública” otorgado por León XIII a la libertad del acto de fe es distinto –o sea, más restrictivo– que el grado que se observa en el documento del Vaticano II, esa diferencia de grado se explica por las diversas circunstancias que influyen en ambos documentos, y la evolución del derecho natural a la luz de dichas circunstancias. Pero esos son elementos contingentes, que no afectan al *depositum fidei* ni a los principios morales fundamentales”.

¹⁸⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-its_sp.html.

las circunstancias de lugares y tiempos”. Una mejor aclaración de esta cuestión, y no sólo la voluntarista afirmación de la no contradicción con el magisterio anterior, hubiera ayudado enormemente¹⁹⁰.

Si no fuera por todo esto, la aclaración de Benedicto XVI, sobre lo contingente y lo esencial en temas de Iglesia y estado y en temas de libertad religiosa no tendría sentido. Porque *no* está en debate ni la libertad del acto de Fe *ni* la necesaria confesionalidad, ya formal, ya sustancial, del gobierno temporal, sino la *relación necesaria* entre bautismo y ciudadanía *como cuasi-dogma*, y el derecho a practicar libremente las exigencias de la conciencia en materia religiosa *sin* la coacción del gobierno. Ello es “en sí” compatible (aunque muy difícil) con un régimen de cristiandad medieval que tolerara la libertad del acto de fe de los “extranjeros”, cosa que hubiera evolucionado hacia formas de gobierno más adaptables a repúblicas de inspiración cristiana donde los no cristianos hubieran comenzado a ser reconocidos como ciudadanos. Ese hubiera sido tal vez el universo paralelo que pedían Lacordaire y Montalembert y de lo cual parecía estar convencido *el primer* Pío IX. La libertad religiosa ya había fermentado en la Segunda Escolástica y, con una visión más amplia, hubiera salido del seno mismo de transformaciones intrínsecas de los estados pontificios. Por lo demás, es interesante que la transformación evolutiva del antiguo régimen al mundo moderno coincida con la mayor conciencia del derecho a la libertad religiosa, que no de casualidad los escolásticos españoles comenzaron a reclamar a su propia corona, y es muy interesante que la evolución del mercado coincidiera con esta mayor toma de conciencia de la libertad religiosa¹⁹¹.

Sobre la base de lo anterior, se podría invitar a los actuales partidarios de Lefebvre a considerar al derecho a la libertad religiosa como el derecho a la libertad del acto de fe, en tesis, y que *tanto la necesaria relación* entre bautismo y ciudadanía *como la necesaria relación* entre democracia constitucional y la libertad del acto de Fe son ambas circunstancias históricas opinables que *no* pueden ser presentadas como cuasi-dogmáticas.

¹⁹⁰ A su vez, se podría decir que hubiera implicado todo otro universo paralelo que Pío XII, al terminar su documento sobre *Comunidad internacional y tolerancia*, de 1954 –al cual, como se ha visto, le hemos dedicado mucha atención– hubiera concluido diciendo “... **Por lo tanto, el derecho a la libertad religiosa, tanto como está reconocido en las constituciones europeas de la post-guerra, y en la Primera Enmienda de la Constitución de los EE.UU., en las presentes circunstancias históricas, no es contradictorio con la Fe**”. Habría que ver si en ese caso la *Dignitatis humanae* hubiera tenido la necesidad de ser redactada...

¹⁹¹ Un tema que se le ha escapado por completo a K. Polanyi en su clásico libro *El sustento del hombre*, Autor-Editor, Madrid, 2009.

Y que corresponde a los laicos, y no a los pontífices, debatir libremente la conveniencia de una u otra cosa según las circunstancias históricas, como así también la extensión y límites de lo “público” en la libertad del acto de Fe. En este universo paralelo, ni la *Mirari vos* ni la *Quanta cura* hubieran sido necesarias *en sus propuestas positivas* ni tampoco una *Dignitatis humanae* que dejara sin aclarar –más allá de una proposición voluntarista¹⁹²– su no contradicción con el magisterio anterior.

Coherentemente con lo anterior, yo, en mi estado laical, opino que la relación entre Fe y autoridad temporal que ha atravesado durante casi 17 siglos a los católicos ha sido y será siempre una peligrosa tentación. El que mejor lo ha expresado, de modo conmovedor, es el Cardenal Ratzinger: “...“Celso [el gran enemigo de los cristianos en el siglo III] se burlaba de la pretendida salvación de los cristianos preguntándoles qué es lo que había logrado Cristo. El mismo contestaba que no había logrado nada, porque todo en el mundo seguía igual que antes. Si Cristo hubiera pretendido una verdadera liberación, habría tenido que fundar un Estado, habría tenido que realizar políticamente esa libertad. Esta objeción tenía suma incidencia en un tiempo en que el Imperio romano –gobernado por emperadores cada vez más despóticos– iba aumentando continuamente su poder opresivo. Fue Orígenes el que mejor expresó la respuesta de los cristianos a esta objeción. *El se preguntaba qué habría sucedido realmente si Cristo hubiera fundado un Estado.* Pues bien: *este Estado habría tenido que aceptar sus límites, y entonces sus ventajas habrían alcanzado solamente a unos pocos; o habría tenido que intentar extenderse y habría tenido que recurrir a la violencia, y de este modo se habría hecho semejante a los otros Estados.* Por otra parte, sus límites podían ser amenazados por enemigos envidiosos, y de nuevo habría tenido que recurrir a la violencia. Un Estado sería una solución para pocos, y una solución problemática. No, *un Salvador tenía que hacer algo totalmente distinto.* Tenía que fundar una sociedad que pudiese perdurar para siempre; tenía que establecer una forma de convivencia, un espacio de verdad y de libertad *que no estuviese vinculado a ningún*

¹⁹² “Ahora bien, puesto que la libertad religiosa que exigen los hombres para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios, se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil, deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo”. Esto *elude* el problema, porque el deber del que hablaban Gregorio XVI y Pío IX no era solamente moral, sino *civil*.

ordenamiento estatal determinado, pero que pudiera realizarse en cualquiera de ellos. En una palabra: tenía que fundar una Iglesia, y eso es precisamente lo que hizo...”¹⁹³.

Todo esto es una enseñanza, y una enseñanza grave y dolorosa, sobre el costo de no respetar el ámbito de lo opinable. Esto sigue sucediendo en otros temas. Volveremos más tarde a esta cuestión.

13.2. El discurso del 2006

El discurso de Ratisbona de Septiembre de 2006 ¹⁹⁴ constituye el discurso programático de Benedicto XVI para su pontificado, esto es, la relación entre razón y Fe y todo lo que ello implica para la Iglesia actual. *Debería haber sido una encíclica.*

Hay una relación intrínseca entre la libertad del acto de Fe, de la cual nos hemos ocupado en el punto anterior, y la relación entre razón y fe. Porque, como hemos visto desde el principio, *dado que el Judeo-cristianismo es racional, entonces necesita coherentemente recurrir al diálogo, y no a la violencia*, como modo de predicación, pues la verdad se propone por la sola fuerza de la verdad, que depende de sus argumentos, de su razonabilidad.

Coherentemente con ello, Benedicto XVI comienza recordando que “*La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. «Dios no se complace con la sangre –dice–; no actuar según la razón (συν λόγῳ) es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona»*”.¹⁹⁵ (Las itálicas son nuestras).

¹⁹³ Ratzinger, J., Iglesia, ecumenismo y política, citado por Jorge Velarde Rosso en *Límites de la democracia pluralista. Aproximación al pensamiento de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, Instituto Acton, Buenos Aires, 2013, p. 161. Las itálicas son nuestras.

¹⁹⁴ https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

¹⁹⁵ Lamentablemente el discurso no fue ni entendido ni escuchado por un mundo *católico* que le exigía a Benedicto XVI la perfección política y no le perdonó que citara la aguda crítica de Manuel el Paleólogo, un casi precursor cristiano de la libertad religiosa, a un interlocutor musulmán. La cita de Benedicto XVI era académicamente perfecta y no podía ofender a nadie que entendiera los juegos del lenguaje del discurso académico. Las críticas que recibió Benedicto XVI fueron totalmente injustas y además hipócritas, pues fueron hechas en su mayor parte por todos aquellos que actualmente gozan con la imprecisión, ambigüedad y

Y por ende, Benedicto XVI recuerda en un párrafo todo lo que hemos reseñado en el inicio de este libro, sobre el encuentro entre la razón y la fe: “Este acercamiento interior recíproco que se ha dado *entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego* es un dato de importancia decisiva, no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también del de la historia universal, que también hoy hemos de considerar. Teniendo en cuenta este encuentro, no sorprende que el cristianismo, no obstante haber tenido su origen y un importante desarrollo en Oriente, haya encontrado finalmente su impronta decisiva en Europa. Y podemos decirlo también a la inversa: este

vaguedad de las actuales afirmaciones de las más altas autoridades de la Iglesia. Para mayor precisión, reproducimos todo el párrafo, *aclarando que a nadie vamos a pedir perdón*: “Recordé todo esto recientemente cuando leí la parte, publicada por el profesor Theodore Khoury (Münster), del diálogo que el docto emperador bizantino Manuel II Paleólogo, tal vez en los cuarteles de invierno del año 1391 en Ankara, mantuvo con un persa culto sobre el cristianismo y el islam, y sobre la verdad de ambos. [1] Probablemente fue el mismo emperador quien anotó ese diálogo durante el asedio de Constantinopla entre 1394 y 1402. Así se explica que sus razonamientos se recojan con mucho más detalle que las respuestas de su interlocutor persa.[2] El diálogo abarca todo el ámbito de las estructuras de la fe contenidas en la Biblia y en el Corán, y se detiene sobre todo en la imagen de Dios y del hombre, pero también, cada vez más y necesariamente, en la relación entre las «tres Leyes», como se decía, o «tres órdenes de vida»: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Corán. No quiero hablar ahora de ello en este discurso; sólo quisiera aludir a un aspecto –más bien marginal en la estructura de todo el diálogo– que, en el contexto del tema «fe y razón», me ha fascinado y que servirá como punto de partida para mis reflexiones sobre esta materia. En el séptimo coloquio (διάλεξις, controversia), editado por el profesor Khoury, el emperador toca el tema de la *yihad*, la guerra santa. Seguramente el emperador sabía que en la *sura* 2, 256 está escrito: «Ninguna constricción en las cosas de fe». Según dice una parte de los expertos, es probablemente una de las *suras* del período inicial, en el que Mahoma mismo aún no tenía poder y estaba amenazado. Pero, naturalmente, el emperador conocía también las disposiciones, desarrolladas sucesivamente y fijadas en el Corán, acerca de la guerra santa. Sin detenerse en detalles, como la diferencia de trato entre los que poseen el «Libro» y los «incrédulos», con una brusquedad que nos sorprende, brusquedad que para nosotros resulta inaceptable, se dirige a su interlocutor llanamente con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia en general, diciendo: «Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición de difundir por medio de la espada la fe que predicaba». [3] El emperador, después de pronunciarse de un modo tan duro, explica luego minuciosamente las razones por las cuales la difusión de la fe mediante la violencia es algo insensato. La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. «Dios no se complace con la sangre –dice–; no actuar según la razón (συν λόγῳ) es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona».[4] En esta argumentación contra la conversión mediante la violencia, la afirmación decisiva es: no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. [5] El editor, Theodore Khoury, comenta: para el emperador, como bizantino educado en la filosofía griega, esta afirmación es evidente. En cambio, para la doctrina musulmana, Dios es absolutamente trascendente. Su voluntad no está vinculada a ninguna de nuestras categorías, ni siquiera a la de la racionalidad. [6] En este contexto, Khoury cita una obra del conocido islamista francés R. Arnaldez, quien observa que Ibn Hazm llega a decir que Dios no estaría vinculado ni siquiera por su propia palabra y que nada le obligaría a revelarnos la verdad. Si él quisiera, el hombre debería practicar incluso la idolatría. [7]”

encuentro, al que se une sucesivamente el patrimonio de Roma, *creó a Europa* y permanece como fundamento de lo que, con razón, se puede llamar Europa” (Las itálicas son nuestras).

Pero entonces, todo lo que sigue es una apología de ese encuentro entre razón y fe ante las acusaciones de “helenización” del Cristianismo: “A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, la cual domina cada vez más las discusiones teológicas desde el inicio de la época moderna. Si se analiza con atención, en el programa de la deshelenización pueden observarse tres etapas que, aunque vinculadas entre sí, se distinguen claramente una de otra por sus motivaciones y sus objetivos”.

Veamos cuáles son esas tres etapas.

Primera: “La deshelenización surge inicialmente en conexión con los postulados de la Reforma del siglo XVI. Respecto a la tradición teológica escolástica, los reformadores se vieron ante una sistematización de la teología totalmente dominada por la filosofía, es decir, por una articulación de la fe basada en un pensamiento ajeno a la fe misma. Así, la fe ya no aparecía como palabra histórica viva, sino como un elemento insertado en la estructura de un sistema filosófico. El principio de la *sola Scriptura*, en cambio, busca la forma pura primordial de la fe, tal como se encuentra originariamente en la Palabra bíblica. La metafísica se presenta como un presupuesto que proviene de otra fuente y del cual se debe liberar a la fe para que ésta vuelva a ser totalmente ella misma. Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena”.

Este párrafo parece cortar el diálogo con la teología luterana que está en el documento conjunto de 1999 y que hemos elogiado en este libro. Sin embargo, si se lee con atención, observamos que los reformadores reaccionan contra una razón que *aparece* como una filosofía externa insertada en el núcleo de una fe que le es ajena. O sea, ese racionalismo y ese semipelagianismo en el cual había degenerado cierta escolástica decadente. *En ese sentido* se contraponen la Escritura “a la razón”. La tesis kantiana de una creencia *sin* base metafísica al lado de una razón reducida a la sola ciencia coincide con un fideísmo *que confunde razón con racionalismo*, y con un racionalismo Iluminista *al cual ese fideísmo le es funcional*.

La **segunda** es lo que Benedicto XVI llama la teología liberal de los s. XIX y XX: “La teología liberal de los siglos XIX y XX supuso una segunda etapa en el programa de la deshelenización, cuyo representante más destacado es Adolf von Harnack”; “el objetivo de Harnack –continúa más abajo– era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna, librándolo precisamente de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como por ejemplo la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios”.

La *tercera*, no llamada *tercera* por Benedicto XVI, es precisamente ese Iluminismo positivista y neopositivista al cual el fideísmo le es funcional: “...Sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica. Todo lo que pretenda ser ciencia ha de atenerse a este criterio. *También las ciencias humanas*, como la historia, la psicología, la sociología y la filosofía, han tratado de aproximarse a este canon de valor científico”. Y por lo tanto, concluye más abajo: “...Pero hemos de añadir más: si la ciencia en su conjunto es sólo esto, entonces el hombre mismo sufriría una reducción, pues *los interrogantes propiamente humanos, es decir, de dónde viene y a dónde va, los interrogantes de la religión y de la ética, no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común* descrita por la «ciencia» entendida de este modo y tienen que desplazarse al ámbito de lo subjetivo. El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la «conciencia» subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética”.

Esto es *muy* importante porque describe perfectamente la situación cultural actual, donde lo “objetivo” es la ciencia todo lo demás, subjetivo como arbitrario. El hombre actual se arrodilla ante la ciencia y decide arbitrariamente todo lo demás, esto es, las respuestas a los interrogantes más profundos de su existencia, lo cual implica el divorcio entre razón y fe que hemos previamente explicado.

Pero como reacción contra ese cientificismo, ha surgido un post-modernismo donde la metafísica se diluye en pequeños relatos, todos incomunicables con todos, porque no hay una razón humana en común con la que puedan entenderse. Este es el escepticismo más absoluto ante el cual el fideísmo sigue siendo la única opción religiosa, esto es, la religión vista como un supermercado a la carta.

La **Tercera**, entonces, según el conteo de Benedicto XVI: “Antes de llegar a las conclusiones a las que conduce todo este razonamiento, quiero referirme brevemente a la

tercera etapa de la deshelenización, que se está difundiendo actualmente. Teniendo en cuenta el encuentro entre múltiples culturas, se suele decir hoy que la síntesis con el helenismo en la Iglesia antigua *fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas*. Éstas deberían tener derecho a volver atrás, hasta el momento previo a dicha inculturación, para descubrir el mensaje puro del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus ambientes respectivos. Esta tesis no es simplemente falsa, sino también rudimentaria e imprecisa. En efecto, el Nuevo Testamento fue escrito en griego e implica el contacto con el espíritu griego, un contacto que había madurado en el desarrollo precedente del Antiguo Testamento. Ciertamente, en el proceso de formación de la Iglesia antigua hay elementos que no deben integrarse en todas las culturas. Sin embargo, *las opciones fundamentales que atañen precisamente a la relación entre la fe y la búsqueda de la razón humana forman parte de la fe misma, y son un desarrollo acorde con su propia naturaleza*” (Las itálicas son nuestras).

O sea, según esto, los Dogmas de la fe habrían sido “reducidos” a una razón helénica intrínsecamente extraña a otras culturas, y por ende la Iglesia Católica habría transformado el “id y predicad en nombre del Padre...” se habría transformado en una predicación en nombre la sustancia, la esencia y el accidente.

Ya hemos visto en el inicio de este libro que fue precisamente al revés. La razón griega fue elevada y trans-formada por la Gracia, convirtiéndose en lo mejor de sí misma y en *universal*, porque fue (es) una síntesis que abarca lo humano de la razón, y no una razón cultural particular. *Ese “lo humano” es precisamente el punto de intersección de horizontes que la Fe Católica puede tener siempre con cualquier cultura*. La in-culturación del Cristianismo no supone el abandono de la armonía razón-fe que se da con el diálogo con la razón griega, *sino en ir a los casos particulares de relatos culturales como casos de una única razón que se despliega luego analógicamente*.

Esto lo manifiesta Benedicto XVI de dos modos. Primero, que *su crítica a la crítica de “helenización” del Cristianismo no implica “... retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso”*. “...Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo”. Esto es, los avances en la

ciencia pueden degenerar en positivismo y para evitarlo debemos hay que exponer nuevamente *el diálogo entre razón y fe precisamente como el punto racional de unión entre lo científico y la fe*, esto es, una metafísica cristiana como la que hemos querido rescatar en el capítulo cinco.

Y sólo eso es fuente de diálogo: "... Sólo así seremos capaces de entablar un auténtico diálogo entre las culturas y las religiones, del cual tenemos urgente necesidad. En el mundo occidental está muy difundida la opinión según la cual sólo la razón positivista y las formas de la filosofía derivadas de ella son universales. Pero las culturas profundamente religiosas del mundo consideran que precisamente esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón constituye un ataque a sus convicciones más íntimas. Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas".

Conclusión: la Iglesia, con su propia síntesis entre razón y fe, no ha helenizado al Cristianismo. Al revés, ha cristianizado a lo más humano de la razón griega y lo ha elevado a sus posibilidades más universales. Sólo la recuperación de esa síntesis, sólo el rescate de esa metafísica cristiana y por ende racional puede salvar a Occidente de esa dicotomía entre positivismo y post-modernismo, que lo está hundiendo. "...*Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida.* La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo. «No actuar según la razón, no actuar con el *logos* es contrario a la naturaleza de Dios», dijo Manuel II partiendo de su imagen cristiana de Dios, respondiendo a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran *logos*, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente por nosotros mismos es la gran tarea de la universidad".

Que un discurso tan fundamental para replantear la teología, la misión de la Iglesia, y el diálogo con el mundo moderno, *no* haya sido entendido en absoluto, es un trágico síntoma de la grave crisis intelectual de los católicos, especialmente de su Jerarquía.

13.3. El discurso en La Sapienza

Aquí tenemos otro síntoma: el discurso de Enero a 2008 a La Sapienza¹⁹⁶ no sólo no pudo ser dirigido a sus muy tolerantes profesores, que impidieron la visita de Benedicto XVI, sino que además tampoco fue escuchado en absoluto por católicos encerrados en sus pequeños paradigmas ideológicos de izquierda y derecha.

Este discurso es el paso de la potencia al acto de esa nueva interpretación de Santo Tomás que propuse y de cómo presentarlo al mundo moderno, algo que Benedicto XVI prosiguió haciendo en todo su pontificado bajo oídos sordos de la Iglesia y el mundo, que no están en condiciones de entenderlo.

A pesar de la intolerancia de los “intelectuales” de La Sapienza –sapienza, justamente– el discurso, gracias a Dios, no a ellos, quedó escrito, como un programa de acción que hoy debemos rescatar.

Se pregunta Benedicto XVI, retóricamente, que tiene que ir a hacer un Papa a una universidad, esto es, en nombre de qué razón va a hablar, si supuestamente habla desde una fe sin razón: “...surge inmediatamente la objeción según la cual el Papa, de hecho, no hablaría verdaderamente basándose en la razón ética, sino que sus afirmaciones procederían de la fe y por eso no podría pretender que valgan para quienes no comparten esta fe”.

Pero entonces hay que replantear el tema de la razón: “... Deberemos volver más adelante sobre este tema, porque aquí se plantea la cuestión absolutamente fundamental: *¿Qué es la razón?* ¿Cómo puede una afirmación –sobre todo una norma moral– demostrarse “razonable”? En este punto, por el momento, sólo quiero poner de relieve brevemente que *John Rawls, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de la razón “pública”, ve sin embargo en su razón “no pública” al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida por quienes la sostienen*”.

O sea, comienza con algo que refuta las injustas acusaciones que se hicieron a Benedicto XVI. Para responder la pregunta comienza citando a John Rawls, algo que los lefebvrianos seguramente no hubieran hecho. Lo elogia, por un lado, recordando que Rawls ve algo de racionalidad en las doctrinas metafísicas que *no* podrían integrar la razón

¹⁹⁶

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html.

pública, y recuerda al mismo tiempo esa noción rawlsiana de razón pública: aquella que puede ser un punto en común entre ciudadanos que en metafísica y religión no podrían entenderse.

Pero entonces, va respondiendo lentamente a la acusación de que las posiciones metafísicas y religiosas no podrían formar parte de una razón pública. O sea, de que no son “razones”. Y para ello recuerda nuevamente los inicios del Cristianismo y de la Patrística, donde se da el diálogo entre razón y fe: “...los cristianos de los primeros siglos... Acogieron su fe no de modo positivista, o como una vía de escape para deseos insatisfechos. *La comprendieron como la disipación de la niebla de la religión mítica para dejar paso al descubrimiento de aquel Dios que es Razón creadora y al mismo tiempo Razón-Amor.* Por eso, *el interrogarse de la razón sobre el Dios más grande*, así como sobre la verdadera naturaleza y el verdadero sentido del ser humano, *no era para ellos una forma problemática de falta de religiosidad, sino que era parte esencial de su modo de ser religiosos.* Por consiguiente, no necesitaban resolver o dejar a un lado el interrogante socrático, sino que podían, más aún, debían acogerlo y reconocer como parte de su propia identidad la búsqueda fatigosa de la razón para alcanzar el conocimiento de la verdad íntegra. Así, en el ámbito de la fe cristiana, en el mundo cristiano, podía, más aún, debía nacer la universidad”. (Las itálicas son nuestras).

O sea, *las preguntas de la razón son parte esencial de su modo de ser religiosas, esto es, Judeo-cristianos.* Y precisamente por ello, con los siglos, nace la universidad, institución esencial en la historia de Occidente que debe su origen al Cristianismo.

Saltando por un momento al presente, Benedicto XVI hace algo que tampoco ningún “conservador” se habría atrevido a hacer: elogia a Jürgen Habermas: “... un salto al presente: es la cuestión de cómo se puede encontrar una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos del hombre. Es la cuestión que nos ocupa hoy en los procesos democráticos de formación de la opinión y que, al mismo tiempo, *nos angustia como cuestión de la que depende el futuro de la humanidad.* Jürgen Habermas expresa, a mi parecer, un amplio consenso del pensamiento actual cuando dice que la legitimidad de la Constitución de un país, como presupuesto de la legalidad, derivaría de dos fuentes: de la participación política igualitaria de todos los ciudadanos y de la forma razonable en que se resuelven las divergencias políticas. *Con respecto a esta*

"forma razonable", afirma que no puede ser sólo una lucha por mayorías aritméticas, sino que debe caracterizarse como un "proceso de argumentación sensible a la verdad" (wahrheitssensibles Argumentationsverfahren)... Yo considero significativo el hecho de que Habermas hable de la sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político".

O sea, rescata la idea central de la filosofía del diálogo de Habermas, donde diálogo no es lucha de intereses, o luchas dialécticas entre mayorías y minorías, sino un proceso para alcanzar *el entendimiento* con el otro. Razón es comprender. *No* es calcular ni negociar...

Pero entonces vuelve al s. I. "Pero entonces se hace inevitable la pregunta de Pilato: ¿Qué es la verdad? Y ¿cómo se la reconoce? Si para esto se remite a la "razón pública", como hace Rawls, se plantea necesariamente otra pregunta: ¿qué es razonable? ¿Cómo demuestra una razón que es razón verdadera?"

Y luego de algunas consideraciones sobre la evolución de la universidad como institución, coloca a Santo Tomás como modelo de diálogo entre razón y fe para contestar la pregunta: "... Históricamente, es mérito de santo Tomás de Aquino –ante la diferente respuesta de los Padres a causa de su contexto histórico– el haber puesto de manifiesto la autonomía de la filosofía y, con ello, el derecho y la responsabilidad propios de la razón que se interroga basándose en sus propias fuerzas".

Pero esto podría ser leído como un racionalismo en Santo Tomás. Para despejar esa duda, Benedictino XVI presenta su relación entre razón y fe como la de un teólogo, precisamente como lo habíamos interpretado antes: "... Yo diría que la idea de santo Tomás sobre la relación entre la filosofía y la teología podría expresarse en la fórmula que encontró el concilio de Calcedonia para la cristología: la filosofía y la teología deben relacionarse entre sí "sin confusión y sin separación". "Sin confusión" quiere decir que cada una de las dos debe conservar su identidad propia. La filosofía debe seguir siendo verdaderamente una búsqueda de la razón con su propia libertad y su propia responsabilidad; debe ver sus límites y precisamente así también su grandeza y amplitud. La teología debe seguir sacando de un tesoro de conocimiento que ella misma no ha inventado, que siempre la supera y que, al no ser totalmente agotable mediante la reflexión,

precisamente por eso siempre suscita de nuevo el pensamiento. *Junto con el “sin confusión” está también el “sin separación”: la filosofía no vuelve a comenzar cada vez desde el punto cero del sujeto pensante de modo aislado, sino que se inserta en el gran diálogo de la sabiduría histórica, que acoge y desarrolla una y otra vez de forma crítica y a la vez dócil; pero tampoco debe cerrarse ante lo que las religiones, y en particular la fe cristiana, han recibido y dado a la humanidad como indicación del camino*” (Las itálicas son nuestras).

Esto es, el “sin separación” implica que la razón razona en Santo Tomás asumida desde la Gracia y elevada desde la Gracia. Y por ello puede ser al mismo tiempo Fe (por la Gracia de la Fe) y razón, con algo esencial a la razón: su capacidad de comunicarse con los demás y por ende ser “pública”: “es verdad que la historia de los santos, la historia del humanismo desarrollado sobre la base de la fe cristiana, *demuestra la verdad de esta fe en su núcleo esencial, convirtiéndola así también en una instancia para la razón pública*. Ciertamente, mucho de lo que dicen la teología y la fe sólo se puede hacer propio dentro de la fe y, por tanto, no puede presentarse como exigencia para aquellos a quienes esta fe sigue siendo inaccesible. *Al mismo tiempo, sin embargo, es verdad que el mensaje de la fe cristiana nunca es solamente una “comprehensive religious doctrine” en el sentido de John Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma*. El mensaje cristiano, en virtud de su origen, debería ser siempre un estímulo hacia la verdad y, así, una fuerza contra la presión del poder y de los intereses”.

O sea, la Fe no es sólo una Fe exclusiva para los que creen en los dogmas, sino una fuerza purificadora de la razón misma, esto es, la eleva hasta sus potencialidades máximas convirtiéndola así en una sensibilidad especial para *el diálogo* con los demás. O sea, una “razón pública cristiana”, un conjunto de sensibilidades cristianas para ciertos temas que son relevantes para *todo* ciudadano habitante de la ciudad *temporal* con sana *laicidad*.

Sin esto, el peligro es que “Hoy, el peligro del mundo occidental –por hablar sólo de éste– es que el hombre, precisamente teniendo en cuenta la grandeza de su saber y de su poder, se rinda ante la cuestión de la verdad”. Y el peligro de que “la filosofía, al no sentirse ya capaz de cumplir su verdadera tarea, *degenere en positivismo*; que la teología, con su mensaje dirigido a la razón, *quede confinada a la esfera privada* de un grupo más o

menos grande. Sin embargo, *si la razón*, celosa de su presunta pureza, *se hace sorda al gran mensaje que le viene de la fe cristiana y de su sabiduría, se seca como un árbol cuyas raíces no reciben ya las aguas que le dan vida*. Pierde la valentía por la verdad y así no se hace más grande, sino más pequeña. Eso, aplicado a nuestra cultura europea, significa: si quiere sólo construirse a sí misma sobre la base del círculo de sus propias argumentaciones y de lo que en el momento la convence, y, preocupada por su laicidad, *se aleja de las raíces de las que vive*, entonces ya *no se hace más razonable y más pura, sino que se descompone y se fragmenta* (las itálicas son nuestras).

O sea: la razón *no* es sólo ciencias naturales, y la fe *no* es un ámbito de creencias sin ninguna razón, y por ende tan incomunicable e intrascendente como mis gustos para los helados. No: **la razón es razón que deriva en metafísica que a su vez dialoga con la fe, y la fe es tan razonable que puede dialogar con todos y en ese sentido es pública**, y es *entonces* la base para el estado laico vitalmente cristiano del que hablaba Maritain. *Esas son las raíces de la razón, sin la cual se seca y se queda precisamente como la ve el post-modernismo: como nada, como sólo pequeños relatos incomunicados: “se aleja de las raíces de las que vive, entonces ya no se hace más razonable y más pura, sino que se descompone y se fragmenta”*.

¿Qué nos dijo Benedicto XVI en este discurso, que *no* hemos escuchado en absoluto? Que abandonemos, los creyentes, la táctica (que ya hemos criticado), imposible y peligrosa, de abandonar nuestra fe para hablar con el mundo, desde una supuesta escolástica basada nada más que en las solas fuerzas de la razón. No, para hablar con el mundo, hay que presentar nuestra fe como es: como una fe razonable, que tiene mucho que decir al no creyente, desde un Santo Tomás teólogo, que tiene mucho para decir como teólogo al no creyente, precisamente porque fue el que más dialogó con una razón que la Gracia asumió, universalizó, y purificó.

Mientras no entendamos este mensaje de Benedicto XVI, seguiremos llorando nuestra ineficacia comunicativa, nuestra tibieza, nuestro temor ante el mundo, del cual debíamos ser sal, y nos convertimos sin embargo en obsoleta curiosidad y molestia.

13.4. Los discursos ante Mary Ann Glendon

Como hemos dicho en este libro, la tradición norteamericana no se originó en el Iluminismo. En ese sentido, Benedicto XVI ha sido quien más ha comprendido la relación entre la tradición Judeo-cristiana y el surgimiento de los EE.UU. sobre la base del reconocimiento de las libertades individuales y la libertad religiosa, como un buen ejemplo de lo que dicha tradición puede influir en el ámbito social sin absorber su esencial laicidad. Comentemos con el discurso del 29 de Febrero del 2008 a Mary Ann Glendon como nueva embajadora de los EE.UU. ante la Santa Sede. Allí hay un párrafo fundamental: “...*Desde el alba de la República*, como usted ha observado, *Estados Unidos ha sido una nación que valora el papel de las creencias religiosas para garantizar un orden democrático vibrante y éticamente sano*. El ejemplo de su nación *que reúne a personas de buena voluntad independientemente de la raza, la nacionalidad o el credo*, en una visión compartida y en una búsqueda disciplinada del bien común, ha estimulado a muchas naciones más jóvenes en sus esfuerzos por crear un orden social armonioso, libre y justo. Esta tarea de conciliar unidad y diversidad, de perfilar un objetivo común y de hacer acopio de la energía moral necesaria para alcanzarlo, se ha convertido hoy en una tarea urgente para toda la familia humana, cada vez más consciente de su interdependencia y de la necesidad de una solidaridad efectiva para hacer frente a los desafíos mundiales y construir un futuro de paz para las futuras generaciones” (Las itálicas son nuestras). Y casi hacia el final: “...El aprecio histórico del pueblo estadounidense por el papel de la religión para forjar el debate público y para iluminar la dimensión moral intrínseca en las cuestiones sociales –un papel contestado a veces en nombre de una comprensión limitada de la vida política y del debate público– se refleja en los esfuerzos de muchos de sus compatriotas y líderes gubernamentales para asegurar la protección legal del don divino de la vida desde su concepción hasta su muerte natural y salvaguardar la institución del matrimonio, reconocido como unión estable entre un hombre y una mujer, así como de la familia”. Destaquemos “... *El aprecio histórico del pueblo estadounidense por el papel de la religión para forjar el debate público y para iluminar la dimensión moral intrínseca en las cuestiones sociales...*”, (las itálicas son nuestras) esto es, esa religiosidad pública no estatal

como mejor ejemplo de un estado laico vitalmente cristiano y de una confesionalidad sustancial como conformadora del *ethos* cultural de los pueblos¹⁹⁷.

El **segundo** gran discurso ante Mary Ann Glendon fue del 29 de Abril del 2011¹⁹⁸.

Dice allí Benedicto XVI: "...Como he observado en varias ocasiones, *las raíces de la cultura cristiana occidental siguen siendo profundas; fue esta cultura la que dio vida y espacio a la libertad religiosa*, y la que sigue alimentando la libertad de religión y la libertad de culto, garantizada constitucionalmente, de las que muchos pueblos disfrutaban hoy. Debido sobre todo a su negación sistemática por parte de los regímenes ateos del siglo XX, estas libertades fueron reconocidas y consagradas por la comunidad internacional en la Declaración universal de derechos humanos de las Naciones Unidas. *Hoy estos derechos humanos fundamentales de nuevo están amenazados por actitudes e ideologías que impedirían la libre expresión religiosa*. En consecuencia, en nuestros días se debe afrontar una vez más el desafío de defender y promover el derecho a la libertad de religión y a la libertad de culto. Por esta razón, doy las gracias a la Academia por su contribución a este debate" (las itálicas son nuestras).

Observamos dos cosas clarísimas: la libertad religiosa tiene origen en la cultura cristiana: "... Como he observado en varias ocasiones, *las raíces de la cultura cristiana occidental siguen siendo profundas; fue esta cultura la que dio vida y espacio a la libertad religiosa*, y la que sigue alimentando la libertad de religión y la libertad de culto, garantizada constitucionalmente, de las que muchos pueblos disfrutaban hoy". Y más abajo, algo a lo que nos referiremos luego, esto es, el estatismo, autoritarismo y totalitarismo actual de grupos de presión anticristianos por los cuales se prohíbe la libertad de expresión a cristianos y católicos en naciones occidentales: "... *Hoy estos derechos humanos fundamentales de nuevo están amenazados por actitudes e ideologías que impedirían la libre expresión religiosa*".

Y a continuación, algo fundamental sobre el derecho a la libertad religiosa: "**Tertuliano acuñó la expresión *libertas religionis*** (cf. *Apologeticum*, 24, 6). Subrayó que

¹⁹⁷ Como ya dijimos en nuestro artículo "Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual", *op. cit.*

¹⁹⁸ Traducción oficial al español tomada del sitio oficial del Vaticano: www.vatican.va; en el siguiente link: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110429_social-sciences_sp.html. El original fue pronunciado en lengua inglesa: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdsoc/2011/passtatement2011.pdf.

a Dios se le debe adorar libremente, y que **en la naturaleza de la religión está el no admitir coerciones**, «*nec religionis est cogere religionem*» (*Ad Scapulam*, 2, 2). **Dado que el hombre goza de la capacidad de una elección libre y personal en la verdad, y dado que Dios espera del hombre una respuesta libre a su llamada, el derecho a la libertad religiosa debe considerarse como inherente a la dignidad fundamental de toda persona humana**, en sintonía con la innata apertura del corazón humano a Dios. De hecho, la auténtica libertad de religión permitirá a la persona humana alcanzar su plenitud, contribuyendo así al bien común de la sociedad. El Concilio Vaticano II, **consciente de la evolución de la cultura y de la sociedad**, propuso un renovado fundamento antropológico de la libertad religiosa. Los padres conciliares afirmaron de que todos los hombres «se ven impulsados, por su misma naturaleza, a buscar la verdad y, además, tienen la obligación moral de hacerlo, sobre todo la verdad religiosa» (*Dignitatis humanae*, 2). La verdad nos hace libres (cf. *Jn* 8, 32) y esta misma verdad debe descubrirse y asumirse libremente. El Concilio tuvo el cuidado de aclarar que esta libertad es un derecho del que cada persona goza naturalmente, y que, por lo tanto, **también debe ser protegido y fomentado por la legislación civil**. (Las negritas son nuestras). Importante el párrafo donde afirma que el Vaticano II acompaña a las evoluciones históricas de Occidente, porque ello coincide con la noción de acompañamiento que hemos señalado, e importante es también la referencia implícita a la distinción de Juan XXIII entre las instituciones en sí mismas y las diversas ideologías que puedan haberlas impulsado. Y cuando concluye en que debe ser protegido por la legislación civil, creemos que está hablando de un punto de no retorno a aquella situación histórica donde ciudadanía era igual a bautismo.

Por último, un párrafo más difícil de interpretar: “ Por supuesto, *cada Estado tiene el derecho soberano de promulgar su propia legislación y de expresar diferentes actitudes hacia la religión en la ley*. Por ello, hay algunos Estados que permiten una amplia libertad religiosa según nuestra interpretación de la palabra, mientras que otros la restringen por varias razones, entre ellas la desconfianza respecto a la propia religión. *La Santa Sede sigue haciendo llamamientos para que todos los Estados reconozcan el derecho humano fundamental a la libertad religiosa, y los insta a respetar, y si fuera necesario, proteger a las minorías religiosas que, aunque vinculadas a una religión diferente de la de la mayoría que las rodea, aspiran a vivir con sus conciudadanos de modo pacífico y a participar*

plenamente en la vida civil y política de la nación, en beneficio de todos.” (Las itálicas son nuestras). A principio parece que Benedicto XVI vuelve (y está muy bien) al reconocimiento que Pío XII hizo de las diversas legislaciones a nivel de derecho internacional. Pero evidentemente lo está recordando en la situación actual, donde *pide expresamente que, por más que un estado privilegie una determinada religión –opción que la declaración Dignitatis humanae no condenó– sin embargo el derecho a la libertad religiosa de los ciudadanos en minoría debe respetarse*. Claro, seguro está pensando, en el 2011, en las naciones árabes donde el Cristianismo es minoría, *pero el párrafo vale para una confesionalidad formal en una nación con mayoría católica, donde también los no creyentes deben ser ciudadanos de pleno derecho con igualdad ante la ley*.

13.5. Los discursos ante el parlamento británico y ante el parlamento alemán

Los discursos de Benedicto XVI de 2010 y del 2011, ante el Parlamento Inglés y ante el Parlamento Alemán, son dos piezas doctrinales tan importantes que merecerían ser un clásico como la *Rerum novarum* o la *Quadragesimo anno*. Pero ahora, cuando los comentemos, se verá por qué ello no conviene para los católicos ideologizados de derecha y de izquierda, que los han sepultado en el olvido.

Comencemos con el discurso en el Westminster Hall, del 17 de Septiembre del 2010¹⁹⁹.

Primero, un elogio a las instituciones británicas liberales, tan a tono con la distinción que, siguiendo a Hayek, hemos hecho entre el Iluminismo y el liberalismo clásico británico: “... Permítanme expresar igualmente mi estima por el Parlamento, presente en este lugar *desde hace siglos* y que ha tenido una profunda influencia en el desarrollo de los gobiernos democráticos entre las naciones, especialmente en la *Commonwealth* y en el mundo de habla inglesa en general. *Vuestra tradición jurídica – “common law”* – sirve de base a los sistemas legales de muchos lugares del mundo, y vuestra visión particular de los respectivos derechos y deberes del Estado y de las personas, así como de la separación de poderes, siguen inspirando a muchos en todo el mundo”. (Las itálicas son nuestras). Curiosamente, es casi lo mismo que dice Churchill en su Historia de Inglaterra:

¹⁹⁹ https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html.

“A diferencia del resto de Europa Occidental, que retiene aún la impronta y tradición del derecho y sistema de gobierno romanos, los pueblos de habla inglesa ya han formado, al terminar el período al que se refiere este volumen, un cuerpo de principios legales y casi diríamos democráticos que sobrevivieron al surgimiento y acometidas de los imperios francés y español. El Parlamento, el juicio por jurados, el gobierno local por ciudadanos locales y hasta los comienzos de una prensa libre se divisan ya, siquiera en forma primitiva, en los tiempos en que Cristóbal Colón se hace a la vela rumbo al continente americano”²⁰⁰.

Y es importante destacar que cuando dice “desde hace siglos”, no dice dos o tres, sino desde antes de la reforma protestante (destaquemos esto para aquellos que siguen insistiendo en que las instituciones liberales dependieron el protestantismo).

A continuación un párrafo esencial para el tema de las libertades individuales, tema tan central a una modernidad católica que nada tiene que ver con las libertades del Iluminismo, distinción que *no* hicieron Gregorio XVI y Pío IX pero *sí* hicieron los católicos liberales del s. XIX, a quienes ellos ayudaron a sepultar. Veamos el párrafo: “Gran Bretaña se ha configurado como una democracia pluralista que valora enormemente *la libertad de expresión*, la libertad de afiliación política y el respeto por el papel de la ley, *con un profundo sentido de los derechos y deberes individuales, y de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley*. Si bien con otro lenguaje, la Doctrina Social de la Iglesia tiene mucho en común con dicha perspectiva, en su preocupación primordial por la protección de la dignidad única de toda persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, y en su énfasis en los deberes de la autoridad civil para la promoción del bien común”.

Pero más adelante, Benedicto XVI se pregunta por el origen de la ética en el orden político y responde coherentemente con todo lo que hemos visto de él: la armonía entre la razón y la fe y esa razón pública cristiana como fundamento del *ethos* cristiano de una sociedad libre.

Veamos: “¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas? La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno *son accesibles a la razón*, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas,

²⁰⁰ Churchill, W. S.: *Historia de Inglaterra y de los pueblos de habla inglesa*; Peuser, Buenos Aires, 1958, Libro I, Prefacio.

como si no pudieran conocerlas los no creyentes. *Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión.* Su papel consiste más bien en ayudar a *purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos.* Este papel “corrector” de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, *en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo,* que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y a su vez, *dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión.* Se trata de un proceso en *doble sentido.* Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana. Después de todo, dicho *abuso de la razón* fue lo que provocó la trata de esclavos en primer lugar y otros muchos males sociales, en particular la difusión de las ideologías totalitarias del siglo XX. Por eso deseo indicar que el mundo de la razón y el mundo de la fe —el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas— necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización.

En otras palabras, la religión no es un problema que los legisladores deban solucionar, sino una contribución vital al debate nacional. *Desde este punto de vista, no puedo menos que manifestar mi preocupación por la creciente marginación de la religión, especialmente del cristianismo, en algunas partes, incluso en naciones que otorgan un gran énfasis a la tolerancia.* Hay algunos que desean que la voz de la religión se silencie, o al menos que se relegue a la esfera meramente privada. Hay quienes esgrimen que la celebración pública de fiestas como la Navidad deberían suprimirse según la discutible convicción de que ésta ofende a los miembros de otras religiones o de ninguna. Y hay otros que sostienen —paradójicamente con la intención de suprimir la discriminación— que a los cristianos que desempeñan un papel público se les debería pedir a veces que actuaran contra su conciencia. Éstos son signos preocupantes de un *fracaso en el aprecio no sólo de los derechos de los creyentes a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, sino también del legítimo papel de la religión en la vida pública.* Quisiera invitar a todos ustedes, por tanto, en sus respectivos campos de influencia, a buscar medios de promoción y fomento

del diálogo entre fe y razón en todos los ámbitos de la vida nacional” (Las *itálicas* son nuestras).

Varias cosas a destacar:

El catolicismo es sanamente secular. No proporciona directamente desde las Escrituras *ni* el orden jurídico *ni* menos aún un sistema político concreto: ello queda dentro de la sana laicidad.

Pero la fe ayuda a la razón a purificarse a sí misma (lo dijimos desde el principio) de tal modo que pueda descubrir más fácilmente los principios morales de un orden temporal.

Sin ese papel “corrector”, y sin una razón que se deje ayudar de ese modo, el resultado es doble: a) una religión fundamentalista, que cree que ella *directamente* ordena el orden temporal (integrismo); b) una razón laicista, que desprecia toda ayuda de la Fe.

Esa razón *no* corregida por la Fe implica distorsiones de la razón que producen ideologías autoritarias y totalitarias, que son religiones seculares. Todas ellas tiene que ver con lo que Hayek ha denunciado como el abuso de la razón, en el centro del Iluminismo, y que Benedicto XVI llama aquí *del mismo modo*.

La razón iluminista que no se deja ayudar por la Fe, termina en un orden social donde la Fe no puede ejercer su influencia social. Influencia que ejerce propiamente *no* a través de presiones o *lobby* de los católicos, sino a través de las libertades individuales que los católicos, *como ciudadanos cualquiera de una modernidad católica secular*, tienen derecho a ejercer. Pero entonces el Iluminismo restringe esas libertades con terrible coherencia, y así se dan hoy las deformaciones –peores ahora en el 2018 que en el 2010– según las cuales las tradiciones jurídicas y culturales del Judeo-cristianismo, comenzando con la celebración de la Navidad, quieren ser suprimidas en nombre de una supuesta autonomía de lo secular que deriva finalmente en otro tipo de autoritarismo, igual que las ideologías autoritarias fascistas, nazis y soviéticas que “supuestamente” ya no rigen más.

Sigamos ahora con el discurso ante el Parlamento Alemán, el 22 de Septiembre de 2011²⁰¹.

Comienza reflexionando sobre el Estado de Derecho. Es interesante que la traducción española diga “estado liberal de derecho”: sobre ello ya hemos dicho otra vez que “Según

²⁰¹

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html.

me señala Fr. Pablo Sicouly OP, experto en el pensamiento de Ratzinger, el original alemán dice “...des freiheitlichen Rechtsstaats”, que según él debería traducirse como “...“del estado de derecho que respeta la libertad”; o “del estado de derecho basado en principios de libertad”. (Freiheit: libertad).”; mientras que para “liberal” podría haber dicho “...“des liberalen Rechtsstaats”, que no usó. La traducción inglesa, a su vez, puso en el subtítulo “...*Reflections on the Foundations of Law*”, y por “estado liberal de derecho”, en la traducción española, en la inglesa aparece “...*a free state of law*”²⁰². “Law”, creemos, en la tradición anglosajona, se refiere al *rule of law* y también al *common law*, que son el “estado de derecho” de la tradición “*classical liberal*” anglosajona que rescata Hayek. Pero, en fin, dejamos a los expertos en la lengua de Goethe el debate....”²⁰³.

Al hablar de “estado de derecho” recuerda una notable cita de San Agustín, indispensable para la legitimidad de la autoridad política: “...“Quita el derecho y, entonces, ¿qué distingue el Estado de una gran banda de bandidos?”, dijo en cierta ocasión San Agustín”. Y a renglón seguido recueda algo terrible a sus compatriotas: “... Nosotros, los alemanes, sabemos por experiencia que *estas palabras no son una mera quimera*. Hemos experimentado cómo el poder se separó del derecho, se enfrentó contra él; cómo se pisoteó el derecho, de manera que el Estado se convirtió en el instrumento para la destrucción del derecho; *se transformó en una cuadrilla de bandidos muy bien organizada*, que podía amenazar el mundo entero y llevarlo hasta el borde del abismo. Servir al derecho y combatir el dominio de la injusticia es y sigue siendo el deber fundamental del político. En un momento histórico, en el cual el hombre ha adquirido un poder hasta ahora inimaginable, este deber se convierte en algo particularmente urgente. *El hombre tiene la capacidad de destruir el mundo*. Se puede manipular a sí mismo. Puede, por decirlo así, hacer seres humanos y privar de su humanidad a otros seres humanos” (las itálicas son nuestras). Hay que reconocer la humildad de Benedicto XVI al decir “nosotros los alemanes” cuando no hay pueblo en la historia que se salve de esa barbarie, que es

²⁰² Para las traducciones referidas, véase:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_en.html.

²⁰³ De mi art. Zanotti, G., “Los fundamentos del estado liberal de derecho según Benedicto XVI” (Octubre del 2011), en reproducido en Šilar, M. – Velarde Rosso, J. E. – Zanotti, G., *Estado liberal de derecho y laicidad. Comentarios a algunas de las intervenciones más audaces de Benedicto XVI*, Buenos Aires, Instituto Acton, 2013, pp. 249-254, nota al pie n° 224, p. 247.

precisamente lo contrario del Estado de Derecho, el fruto máspreciado del liberalismo clásico anglosajón. Si la frase comenzara “...nosotros los argentinos” podría seguir sencillamente igual.

A continuación se hace de vuelta la misma pregunta: “¿Cómo podemos reconocer lo que es justo?”

Y más adelante, explica de vuelta la evolución de un derecho sanamente secular derivado al mismo tiempo del Judeo-cristianismo: “... En la historia, los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres. *Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación.* En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, *presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios.* Así, los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a. C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano. De este contacto, nació la cultura jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la humanidad. *A partir de esta vinculación precristiana entre derecho y filosofía inicia el camino que lleva, a través de la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico de la Ilustración, hasta la Declaración de los derechos humanos y hasta nuestra Ley Fundamental Alemana, con la que nuestro pueblo reconoció en 1949 “los inviolables e inalienables derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo”* (las itálicas son nuestras).

Es importante destacar que, igual que Hayek, Benedicto XVI tiene una concepción evolutiva del Estado de Derecho occidental. No juega –tampoco Hayek– con la dialéctica entre Cristiandad y Modernidad, sino que coloca a los derechos del hombre como una continuidad de la filosofía del derecho antigua y medieval. Pero ambas esferas –la naturaleza humana y la capacidad de la razón del hombre para conocerla– presuponen a la Creación, el punto de quiebre fundamental –como hemos dicho en el capítulo 1– con las

culturas panteístas anteriores, que dio origen a la distinción sin separación entre lo divino, la autoridad política y la ciencia.

Por lo demás, vuelve a citar a la *Declaración de Derechos del Hombre* y fíjense que incluso va más allá de las distinciones de este humilde comentarista cuando sin mayores aclaraciones se refiere a la Ilustración directamente.

Pero entonces vuelve a afirmar al Judeo-cristianismo, a su esencial laicidad y a la idea de derecho natural como fuentes de toda esta tradición: “Para el desarrollo del derecho, y para el desarrollo de la humanidad, ha sido decisivo que los teólogos cristianos hayan tomado posición *contra el derecho religioso*, requerido por la fe en la divinidad, y se hayan puesto de parte de la filosofía, reconociendo a la razón y la naturaleza, en su mutua relación, como fuente jurídica válida para todos. Esta opción la había tomado ya san Pablo cuando, en su *Carta a los Romanos*, afirma: “Cuando los paganos, que no tienen ley [la Torá de Israel], cumplen naturalmente las exigencias de la ley, *ellos... son ley para sí mismos*. Esos tales muestran que tienen escrita en su corazón las exigencias de la ley; contando con el testimonio de su conciencia...” (*Rm 2,14s*). *Aquí aparecen los dos conceptos fundamentales de naturaleza y conciencia, en los que conciencia no es otra cosa que el “corazón dócil” de Salomón, la razón abierta al lenguaje del ser*”. (Las itálicas son nuestras).

Esto es, el desarrollo del derecho “cristiano” *no* fue “religioso” si por eso se entiende clerical, integrista, directamente dictado de una autoridad eclesiástica desde las Escrituras. Su fuente fue la ley natural *inspirada* en el Judeo-cristianismo, que tiene fe en la razón humana, a pesar del pecado: “Cuando los paganos, que no tienen ley [la Torá de Israel], cumplen naturalmente las exigencias de la ley, *ellos... son ley para sí mismos*”. Y aparece entonces el tema de la naturaleza humana como fuente del derecho y en una conciencia humana abierta a lo que esa naturaleza (el ser) le pueda decir.

Pero entonces, Benedicto XVI advierte el drama del divorcio entre razón y fe: “La idea del derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüenza hasta la sola mención del término”.

Un perfecto diagnóstico de la situación. Lo que debería unir, una ley natural a todos los seres humanos, divide. Se considera una cosa de los católicos solamente, porque la

razón se ha encerrado en el sólo cálculo, incapaz de reconocerse en el diálogo entre razón y fe: “Quisiera indicar brevemente cómo se llegó a esta situación. Es fundamental, sobre todo, la tesis según la cual entre ser y deber ser existe un abismo infranqueable. Del ser no se podría derivar un deber, porque se trataría de dos ámbitos absolutamente distintos. La base de dicha opinión es la concepción positivista de naturaleza adoptada hoy casi generalmente”. Aquí hay un momento filosófico clave: “la tesis según la cual entre ser y deber ser existe un abismo infranqueable”. Esa famosa dicotomía se produce cuando la razón humana, desprovista de la síntesis de Santo Tomás de Aquino, la máxima síntesis entre razón y fe, es incapaz de reconocer al deber ser como un analogado del ser, esto es, como el mismo ser desplegado hacia su plenitud. Y por lo tanto sólo queda el positivismo jurídico, esto es, llamar ley sólo a la ley humana, con un casi *no* fundamento, ya sea en la voluntad de la mayoría, en un dictador que se cree la voz del pueblo o en un déspota que se cree enviado de Dios.

Entonces, es precisamente el Iluminismo entendido como ideología positivista, lo que la Escuela de Frankfurt llama razón instrumental, lo que Hayek llama constructivismo, lo que Feyerabend llama unión entre estado y ciencia, la responsable de una visión positivista de la naturaleza que luego se traslada a lo social: “...Una concepción positivista de la naturaleza, que comprende la naturaleza de manera puramente funcional, como las ciencias naturales la entienden, *no puede crear ningún puente hacia el Ethos y el derecho, sino dar nuevamente sólo respuestas funcionales*. Pero lo mismo vale también para la razón en una visión positivista, que muchos consideran como la única visión científica. En ella, *aquello que no es verificable o falsable no entra en el ámbito de la razón en sentido estricto. Por eso, el ethos y la religión han de ser relegadas al ámbito de lo subjetivo y caen fuera del ámbito de la razón en el sentido estricto de la palabra*. Donde rige el dominio exclusivo de la razón positivista –y este es en gran parte el caso de nuestra conciencia pública– *las fuentes clásicas de conocimiento del ethos y del derecho quedan fuera de juego*. Ésta es una situación dramática que afecta a todos y sobre la cual es necesaria una discusión pública; una intención esencial de este discurso es invitar urgentemente a ella” (las itálicas son nuestras).

Como vemos, el diagnóstico es claro: la concepción positivista de la naturaleza y el derecho **corta** la relación entre el Judeo-cristianismo, un *ethos* cultural y por ende la

necesaria condición cultural para un estado laico inspirado en el cristianismo. O sea, “*las fuentes clásicas de conocimiento del ethos y del derecho quedan fuera de juego*”. Esa es la situación dramática que estamos viviendo hoy: “Ésta es una situación dramática que afecta a todos y sobre la cual es necesaria una discusión pública”.

Benedicto XVI propone al mundo actual un modo de volver a ver la ley natural: “... La importancia de la ecología es hoy indiscutible. Debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente”.

Hoy hay un consenso internacional sobre ello, aunque se discutan los medios para ello. Pero entonces, Benedicto XVI trata de llevar la misma sensibilidad al ámbito humano: “Sin embargo, quisiera afrontar seriamente un punto que –me parece– se ha olvidado tanto hoy como ayer: *hay también una ecología del hombre. También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo*. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, *la escucha*, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana” (las itálicas son nuestras).

O sea, la ecología humana es hoy el re-descubrimiento de la ley natural (que nosotros, como se ha visto, hemos ligado necesariamente con *la inter-subjetividad* como lugar de re-descubrimiento de la ley moral). Atención a ese “la escucha”: la inteligencia *no* positivista *no* es sólo cálculo, dominio, sino “escuchar al ser”: ver, contemplar la naturaleza de las cosas, tener oído musical para la música según la cual Dios ha creado al hombre y al universo...

Por ello, Benedicto XVI vuelva a referirse a Dios creador, noción esencial del Judeo-cristianismo y con la cual hemos comenzado este libro. Lo hace con una pregunta retórica, luego de debatir con Kelsen: “...¿Carece *verdaderamente* de sentido reflexionar sobre si la razón objetiva que se manifiesta en la naturaleza no presupone una razón creativa, un *Creator Spiritus*?” Lo que Benedicto XVI está afirmando con esta pregunta retórica es que tiene plenamente sentido preguntar por la causa última del orden creado, como fuente última del derecho... Y responde: “...A este punto, debería venir en nuestra ayuda el patrimonio cultural de Europa. *Sobre la base de la convicción de la existencia de un Dios*

creador, se ha desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta. Estos conocimientos de la razón constituyen nuestra *memoria cultural*. Ignorarla o considerarla como mero pasado sería una amputación de nuestra cultura en su conjunto y la privaría de su integridad. *La cultura de Europa nació del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma; del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma.* Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa. Con la certeza de la responsabilidad del hombre ante Dios y reconociendo la dignidad inviolable del hombre, de cada hombre, este encuentro ha fijado los criterios del derecho; defenderlos es nuestro deber en este momento histórico.” (Las itálicas son nuestras).

Este párrafo es de una riqueza inconmensurable. Primero afirma prácticamente una síntesis de lo que ha sido y es la modernidad católica como producto de la fe en Dios creador: “*Sobre la base de la convicción de la existencia de un Dios creador, se ha desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta*”.

Luego afirma que ello es nuestra historicidad, esto es, el pasado que nos constituye en el presente, el pasado que vive en Occidente y lo hace *ser* Occidente: “...*La cultura de Europa nació del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma; del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma.* Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa”.

Y por ende **negar u olvidar eso es el suicidio de Occidente** y, por ende, agregamos nosotros, *la negación de la fuente cultural de la libertad para todos los seres humanos, sean occidentales o no*: “... Estos conocimientos de la razón constituyen nuestra *memoria cultural*. **Ignorarla o considerarla como mero pasado sería una amputación de nuestra cultura en su conjunto** y la privaría de su integridad” (las negritas son nuestras)

Dos reflexiones adicionales de nuestra parte:

En primer lugar. Análogamente a lo expuesto por Benedicto XVI, sus palabras son tan importantes que *ignorarlas o considerarlas como mero pasado sería una amputación*

de nuestro Catolicismo en su conjunto y lo privaría de su integridad. Y ello es exactamente lo que está ocurriendo desde que Benedicto XVI renunció.

En segundo lugar. Un tradicionalista podría preguntarnos: obvia la coincidencia de Benedicto XVI con “su” liberalismo clásico anglosajón, Señor Zanotti. Usted lo encontró muy bien reflejado en estos discursos, pero entonces ahora “nos lo tira por la cabeza”, casi igualándolo con el catolicismo, después de haber afirmado explícitamente lo opinable de las opciones concretas en política.

Para responde a esta excelente objeción, debemos hacer dos distinciones.

Una, la que corresponde a “los grandes principios”, y luego cómo éstos han inspirado la evolución concreta del Estado de Derecho en Occidente, que tiene esto último un mayor grado de opinabilidad. Por eso el mismo Benedicto XVI dice “... En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. *Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión.* Su papel consiste más bien en ayudar a *purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos*”.

Pero él también ha aclarado esos principios morales sociales “menos” opinables, para no entrar en cuasi-proclamaciones dogmáticas: “...Si bien con otro lenguaje, la Doctrina Social de la Iglesia tiene mucho en común con dicha perspectiva, en su preocupación primordial por la protección de la dignidad única de toda persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, y en su énfasis en los deberes de la autoridad civil para la promoción del bien común”.

O sea, si el liberalismo anglosajón tiene como esencial la idea de *limited government*, entonces *no* tiene que ver con formas contingentes de gobierno, sino con el respeto institucional a las libertades individuales, y ello ha sido reconocido también por un magisterio que, vimos de qué modo, evolutivamente, ha afirmado la dignidad de toda persona creada a imagen y semejanza de Dios y los derechos fundamentales que deben ser reconocidos por esa dignidad. A ello ha seguido una evolución institucional como tal es contingente a la Fe, pero obviamente *no* contraria al *ethos* cultural cristiano que la inspiró.

Dos. Por ende, lo que está haciendo aquí Benedicto XVI es, de vuelta, *acompañar*, en el sentido que ya lo había hecho Pío XII, como lo habíamos comentado. Cuando el

magisterio *acompaña*, no necesariamente prescribe como obligatorio a lo que *acompaña*, pero sí lo protege de condenas que se podrían dar desde el mismo ámbito católico. Y ello es lo que ha sucedido en el s. XX con las instituciones liberales anglosajonas desde pensamientos católicos de izquierda o de derecha, que coinciden en que el “sistema social católico” es incompatible con una institucionalidad liberal que distinga entre Iglesia y estado y garantice la libertad religiosa. Esto es lo que ha visto bien Ignacio Irrazábal en su libro ya citado²⁰⁴. Ya sea desde una derecha, que sigue insistiendo que “lo católico” es sólo una autoridad única, sin distinción de poderes, con sistema corporativo y sin derecho a la libertad religiosa, ya sea desde una izquierda, primero con una teología marxista de la liberación y ahora con una teología del pueblo, ambas coinciden en que “lo católico” en lo social se da a través de un pueblo católico que desde abajo hacia arriba tiene que ir construyendo una “ciudad católica”, un “pueblo cristiano” sin relación alguna con la institucionalidad liberal. Para **cortar** eso, que precisamente impide la aceptación del Vaticano II, Benedicto XVI ha “acompañado” en sus discursos, como nunca nadie antes, a esa institucionalidad liberal que, **no es obligatoria para un católico, pero lo que sí es obligatorio para un católico es no negarla en nombre de su catolicismo**. Volvemos a decir: **no es obligatoria para un católico, pero lo que sí es obligatorio para un católico es no negarla en nombre de su catolicismo**. Por tercera vez, por si no quedó claro: **no es obligatoria para un católico, pero lo que sí es obligatorio para un católico es no negarla en nombre de su catolicismo**. Por lo tanto, *la respuesta a la objeción es que un tradicionalista tiene todo el derecho del mundo a seguir anhelando una monarquía católica con gobierno corporativo, pero no a imponerla como “lo católico” que es lo que casi siempre hacen excepto, ya he dicho, sólo una excepción conocida por mí*²⁰⁵.

No de casualidad, por lo demás, Benedicto XVI es el principal redactor de la condena papal de 1984 a la teología marxista de la liberación²⁰⁶, “pecado” que miles de teólogos “católicos” no le perdonaron *nunca* y desde que inició su pontificado se propusieron voltearlo, y lo lograron. En estos horribles episodios, y no en las películas de Hollywood, está lo verdaderamente diabólico.

²⁰⁴ *Iglesia y democracia, op. cit.*

²⁰⁵ Lo vuelvo a nombrar: Fernando Romero Moreno.

²⁰⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html.

13.6. La palabra “liberalismo”

Coherentemente con lo anterior, y hechas ya todas las aclaraciones pertinentes, Benedicto XVI fue el primer pontífice que le pierde miedo a la obvia palabra “liberalismo” que designa a esa institucionalidad liberal que desde Pío XII en adelante, y con heroicos antecedentes en León XIII y en Benedicto XV, el magisterio ha acompañado.

El primer caso fue una carta dirigida a Marcello Pera²⁰⁷, que aparece como introducción al libro de este último, “Por qué tenemos que decirnos cristianos. El liberalismo, Europa, la ética” (*“Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l’Europa, l’etica”*, Mondadori, Milano, 2008). Allí dice directamente Benedicto XVI: “... con un conocimiento estupendo de las fuentes y con una lógica coherente, analiza la esencia del liberalismo partiendo de sus fundamentos, mostrando que *a la esencia del liberalismo pertenece su enraizamiento en la imagen cristiana de Dios*: su relación con Dios, de quien el hombre es imagen y de quien hemos recibido el don de la libertad”. Y más adelante: “Muestra que el liberalismo, sin dejar de ser liberalismo sino, al contrario, *para ser fiel a sí mismo, puede enlazarse con una doctrina del bien, en particular con la cristiana que le es congénere*, ofreciendo así verdaderamente su contribución a la superación de la crisis” (las itálicas son nuestras).

No haremos mayores comentarios triunfalistas. Sólo diremos, a quienes aún siguen organizando seminarios sobre la base del famoso libelo de Félix Sardá y Salvany, lo que ya les dijimos: “Gente, sean coherentes. No pueden seguir organizando esas jornadas bajo la Iglesia Católica Romana. O se hacen sedevacantistas, o se reconocen sinceramente como seguidores de Mons. Lefebvre, o admiten alguna vez que el famoso librito de Félix Sardá y Salvany no cubre todas y cada una de las especies del liberalismo clásico. O hacen lo que ustedes dicen que nosotros no hacemos: escuchar al Magisterio”.

El segundo caso es más importante históricamente: Benedicto XVI está recordando nada más ni nada menos que la cuestión romana, tan importante en el Magisterio del s. XIX²⁰⁸.

²⁰⁷ Benedicto XVI, “Carta a Marcello Pera sobre las bases del liberalismo”, en Zenit, del 2-12-08, <http://www.zenit.org/article-29393?l=spanish>, y <https://es.zenit.org/articles/carta-del-papa-a-marcello-pera-sobre-las-bases-del-liberalismo/>.

²⁰⁸ https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110317_150-unita.html.

Y afirma: “Por razones históricas, culturales y políticas complejas, el *Risorgimento* ha pasado como un movimiento contrario a la Iglesia, al catolicismo, a veces incluso contrario a la religión en general. Sin negar el papel de tradiciones de pensamiento diferentes, algunas marcadas por trazos jurisdiccionalistas o laicistas, *no se puede desconocer la aportación del pensamiento –e incluso de la acción– de los católicos en la formación del Estado unitario*. Desde el punto de vista del pensamiento político bastaría recordar todas las vicisitudes del neogiulifismo, que tuvo en Vincenzo Gioberti un ilustre representante; o pensar en las orientaciones *católico-liberales* de Cesare Balbo, Massimo d’Azeglio y Raffaele Lambruschini. *Por el pensamiento filosófico, político y también jurídico resalta la gran figura de Antonio Rosmini, cuya influencia se ha mantenido en el tiempo, hasta dar forma a puntos significativos de la Constitución italiana vigente*. Y por la literatura que tanto contribuyó a «hacer a los italianos», es decir, a darles su sentido de pertenencia a la nueva comunidad política que el proceso del *Risorgimento* estaba plasmando, cómo no recordar a Alessandro Manzoni, fiel intérprete de la fe y de la moral católica; o a Silvio Pellico, que, con su obra autobiográfica sobre las dolorosas vicisitudes de un patriota, supo testimoniar la conciliabilidad del amor a la Patria con una fe inquebrantable. Y también figuras de santos, como san Juan Bosco, impulsado por la preocupación pedagógica a componer manuales de historia patria, que modeló la pertenencia al instituto por él fundado sobre un paradigma coherente con una *sana concepción liberal*: «ciudadanos ante el Estado y religiosos ante la Iglesia». (Las itálicas son nuestras).

En un solo párrafo, que hubiera horrorizado a los ultramontanos que estaban a la derecha de Pío IX –lo cual es mucho decir– Benedicto XVI reivindica a los católicos liberales del s. XIX en el caso italiano, especialmente Rosmini, y los coloca como ejemplo de una “sana concepción liberal”.

La conclusión de todo esto es obvia: el terror con la palabra “liberalismo”, en los contextos precisados, se acabó. Si a esto agregamos la utilización de “economía de mercado”, por parte de Juan Pablo II²⁰⁹, entonces también por ese lado hubo un avance. *Si bien todo esto, ahora, parece no haber existido*, no creo que estos documentos hayan sido oficialmente abrogados.

²⁰⁹ Nos referimos al famoso párrafo 42 de la *Centesimus annus*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html.

13.7. Balance

El magisterio de Benedicto XVI fue un intento crucial para llevar nuevamente a la Iglesia a la madurez de una modernidad católica. En términos conceptuales, replanteó la armonía entre razón y fe, en sí misma (Ratisbona) y desde allí la transformó en una *razón pública cristiana* (La Sapienza), exhortando a los católicos a una nueva relación con el mundo desde su propio cristianismo en diálogo con la razón –novedad **inadvertida** ante una táctica pseudo-tomista de plantarse frente al mundo desde un manual aristotélico sin fe–. Desde allí le es fácil, conceptualmente, enfrentar por primera vez –desde un silencio total desde 1965– la recta interpretación del discutido Vaticano II, en una hermenéutica de la reforma en lo contingente y la continuidad en lo esencial. Ningún pontífice había hecho esas aclaraciones, ni siquiera en los dolorosos momentos del cisma automático que se produce cuando Lefebvre ordena obispos.

Desde allí, acompaña las conquistas institucionales del liberalismo clásico anglosajón, afirmando de ese modo la modernidad católica de este último y rechazando el Iluminismo en todas sus formas, en armonía total con todo lo afirmado en este libro. Lo hace ante Mery Ann Glendon, ante el parlamento británico y ante el parlamento alemán, recurriendo en estos casos a la misma fórmula conceptual: el Judeo-cristianismo como necesaria inspiración cultural de la evolución de un derecho y un sistema político esencialmente secular, respetuoso de la dignidad humana y las libertades individuales fundamentales. Con ello Benedicto XVI termina de acompañar lo que Pío XII había comenzado: las instituciones liberales clásicas que implican la sana laicidad del estado y por ende lo que se creía imposible: una plena *des-clericalización católica* de la política. Con lo cual rechaza explícitamente aquellas teologías que, por izquierda o por derecha, ponen como eje del sistema social al “pueblo católico”, esencialmente enfrentado con el capitalismo y la modernidad.

Pocos lo entendieron en su momento y *ahora todo esto ha quedado en un silencio ensordecedor*. Los católicos en general no estaban maduros para este magisterio. No lo podían entender, y si lo entendían, en general lo rechazaban. Es aún una vergüenza que la mayor parte de los infantiles católicos demandaran un pontífice de gestos, políticamente carismático y metido totalmente en la politiquería vaticana y mundial. No pudieron entender la fina teología y la catolicidad tan esencial detrás de este pastor de voz baja,

pluma clara y distinta, y humilde hasta el punto de no hacer ostentación de lo nuevo. Un vergonzante circo romano –nunca mejor dicho– no podía entender al papa pensador, escritor, santamente fuera del mundo del espectáculo. Su renuncia fue, es y será siempre uno de los mayores dramas en toda la historia de la Iglesia.

En esa circunstancia estamos hoy. Veremos en el próximo capítulo si quedan algunas humanas esperanzas, porque la Sobrenatural no se pierde nunca.

CAPÍTULO SIETE:

MIS ESPERANZAS

Como vimos el último intento magisterial por poner a la Iglesia a la altura de la modernidad católica quedó en el olvido. ¿Se puede recuperar?

Tal vez sí. Para ello hay que trabajar en los siguientes puntos.

1. Las libertades individuales en el contexto actual

Los católicos hoy padecemos de dos tipos de persecuciones. Una, la habitual, fruto del atropello directo a la libertad religiosa, donde seguimos siendo torturados, asesinados, encarcelados y perseguidos por diversos regímenes: los estados islámicos intolerantes, y los estados comunistas como China, Corea del Norte, Cuba, etc.

La segunda se da con diversos grados en Europa, América Latina y en algunos estados de los EE.UU.

Esta última persecución consiste, como sabemos, en restricciones de la libertad de contratación, de expresión, de enseñanza, etc., como producto de legislaciones que imponen obligatoriamente la bondad moral de la homosexualidad, el aborto, etc., y sancionan como delito hacer o decir lo contrario. Como ya dijimos en otra oportunidad, ello se podría sintetizar en que a) “...Que el sexo es una identidad que el individuo se coloca a sí mismo con total autodeterminación; b) Que el aborto y los anticonceptivos son derechos que todo individuo tiene derecho y obligación de recibir; c) Que el matrimonio homosexual (y obviamente disoluble) es otro derecho de igual naturaleza que los anteriores. d) Que ya no hay derecho a la libertad de expresión, sino derecho a la información objetiva, que el estado debe proveer, contrario a las manipulaciones comunicativas de las corporaciones privadas. e) Que los planes y programas de estudios, especialmente los primarios y secundarios, ya privados o públicos, deben enseñar obligatoriamente a, b y c; f) Que las instituciones de salud, ya privadas o públicas, deben proveer de manera coactiva y obligatoria el punto b, g) Que todo desacuerdo con todos los puntos anteriores es un acto de discriminación que debe ser penalmente prohibida²¹⁰”.

²¹⁰ Zanotti, G., y Jaraquemada, J.: “El principio de subsidiariedad ante el avance de las nuevas ideologías autoritarias”, en *Subsidiariedad en Chile*, Fundación Jaime Guzmán, Santiago de Chile, 2016.

Los católicos ya estamos sufriendo todas estas cosas, con grados diversos, en los lugares referidos. *Pero todo ello tiene por parte nuestra cierta co-responsabilidad al haber alentado al estatismo que permitió institucionalmente tales atropellos.*

Y ello se debe, precisamente, a no haber incorporado en serio ni la letra ni el espíritu de las libertades individuales.

En efecto, como ya hemos dicho en esa misma oportunidad, los avances del estado, en esas libertades, tuvieron dos etapas previas, que no sólo no fueron vistas sino alentadas por muchos católicos: “...Fruto del positivismo, que en lo social Hayek llama constructivismo, los estados-nación racionalistas europeos de fines del s. XIX (Francia, Italia), con copias en Latinoamérica (México, Uruguay, Argentina), avanzaron sobre temas de educación, salud pública y matrimonio, con la intención de educar y proteger al ciudadano en tales áreas mediante lo que la ciencia podía proporcionar. La educación pública obligatoria tenía por misión educar en las ciencias y letras básicas el futuro ciudadano ilustrado y secularizado; la medicina se divide en legal e ilegal, y en la primera el estado avanza en la salud pública. En materia de matrimonio y familia los estados avanzan quitando el cuasi-monopolio que las comunidades religiosas mantenían en esas áreas. Comparado con lo que vino después, fue un positivismo ingenuo y un laicismo moderado (laicismo como esencialmente diferente a la sana laicidad). Los estados educaban en cosas que hoy consideraríamos “buenas” tales como ciencia básica, lecto-escritura, matemáticas, etc., y los hospitales públicos se regían por una medicina científica relativamente des-ideologizada. Las comunidades religiosas toleraron al principio y *aceptaron luego esta situación sin sospechar lo que vendría después*”. (itálicas agregadas).

En efecto, al principio, guiados por ese magisterio que se oponía a las legislaciones laicistas (León XIII fue muy claro en esto, especialmente al distinguir entre el régimen y la legislación) los católicos rechazaron en general esas legislaciones monopólicas y científicas. Pero luego, al ir logrando que los estados reconocieran las libertades de enseñanza y de asociación para *sus* propias instituciones educativas y de salud, de la tolerancia se pasó a la aceptación lisa y llana de la acción de los estados en salud y educación, sobre todo porque sus contenidos eran científicos sin atentar contra nada de la moral cristiana. Totalmente comprensible esa aceptación, sólo que no se vieron los peligrosos instrumentos jurídicos que dichas acciones estatales dejaban establecidos.

Pero luego, como ya hemos visto de algún modo, muchos católicos caen en ideologías estatistas y autoritarias donde *no tienen ningún problema en proclamar como cuasi-dogmas (ese fue el problema) a los derechos sociales a la salud, educación e información*. Esos derechos sociales tienen al estado como sujeto pasivo de obligación, y por ende el estado está obligado a tener cláusulas programáticas para su cumplimiento²¹¹. Por ende el estado debe intervenir en los programas de estudios para todos, *ya sean estatales o privados*, y lo mismo sucede con la salud y con el “derecho a la información” contra la libertad de expresión que sería en realidad la libertad de empresa de las grandes corporaciones. Todo ello implica por ende que las libertades de enseñanza, expresión y de asociación se conviertan en un casi nada una vez que los gobiernos fijan sus propias agendas. Claro, si la agenda era leer, escribir y matemáticas, nadie notaba el problema; pero si la agenda es ahora la libertad reproductiva, entonces *ahora* muchos católicos se acuerdan *tarde* de las libertades individuales que *nunca* supieron defender. Por eso decíamos, refiriéndonos a la segunda fase de avance del estado: “... Como fruto de la crisis del 29 y la progresiva crítica y desconfianza a un liberalismo “individualista”, surge más o menos a mitad del s. XX el convencimiento generalizado de que los gobiernos centrales deben ofrecer bienes públicos en materia de salud, medicina, educación e información, respondiendo ello a lo que serían los derechos de segunda generación (a la salud, la vivienda, la educación, la seguridad social, etc.) muchos de los cuales fueron explícitamente escritos en diversas reformas constitucionales. Luego de la 2da. guerra, este avance del estado convive con formas republicanas en los EE.UU. (el *New Deal*) y en Europa (el Estado Providencia) o con sistemas más autoritarios, como el primer peronismo en Argentina, de orientación claramente fascista en el sentido técnico del término. Los estados, con toda lógica, proveen salud, educación, seguridad social e información, *según los criterios del estado, por supuesto*. Pocas voces, como Mises y Hayek, advierten los peligros para los derechos personales, pero no son escuchadas. *Diversas religiones aceptan de buena gana el sistema, convencidas de la crítica al liberalismo y de la necesaria intervención del estado para proteger a los menos favorecidos por la lotería natural de recursos, como diría Rawls*. Claro, esto siempre que los gobiernos no quisieran imponer coactivamente cuestiones que violaran la libertad religiosa, pero al principio, dadas las

²¹¹ Bidart Campos, G.J.: *Las obligaciones en el Derecho Constitucional*, Ediar, Buenos Aires, 1987.

costumbres de la época, ello no parecía ser un problema. Los católicos argentinos tuvieron una primera advertencia cuando Perón se enfrentó con la Iglesia en su 2do. mandato, pero luego los militares católicos que lo derrotaron utilizaron *los mismos* instrumentos estatales para imponer la “sana doctrina” y lo que algunos autores llaman “el mito de la nación católica”. Mientras tanto, el PS (principio de subsidiariedad) y las libertades individuales brillaban por su ausencia, ya despreciadas estas últimas como la mera expresión ideológica de un capitalismo supuestamente incompatible con lo religioso” (itálicas agregadas ahora).

Esto es, lo que estamos diciendo es que muchos católicos, por su estatismo, alentaron la alformbra cultural y legislativa desde la cual ahora ellos mismos son perseguidos.

Decíamos, con respecto a los arriba citados puntos desde el *a* al *g*: “...su problema no radica principalmente en el contenido de lo que proponen. En una sociedad libre, con derecho a la libertad de expresión, enseñanza, asociación e intimidad, los que quieran pensar como el punto 1 y el 2 (el aborto ya es otro tema pues está en juego el derecho a la vida), etc., tienen todo el derecho legal a hacerlo: tienen derecho a la libertad de expresión y derecho a la intimidad personal. **El problema radica en su imposición global a través de los instrumentos del estado, instrumentos legales que ya habían quedado perfectamente preparados en las fases a y b.** *Pero las comunidades religiosas, durante las fases a y b, no advirtieron el problema. Habiendo aceptado muchas de ellas el estado providencia y los derechos de 2da. generación, denigrando al mismo tiempo a las libertades individuales como pertenecientes a un liberalismo individualista y agnóstico, más que como emergentes necesarias del PS, quedaron indefensas ante la tercera fase. Ahora reclaman sus libertades, cuando ya es casi muy tarde. Ahora reclaman la libertad de conciencia pero no tendrían problema en volver a un estado providencia cuando este último vuelva a “portarse bien” en esas materias. Eso las desautoriza ante la opinión pública, por un lado, y las ha vuelto con-causa de esta nueva oleada de laicismo autoritario que ahora critican con tanto vigor”.*

Por lo tanto, si un gobierno impone la ideología del género en sus colegios primarios y etc., la cuestión *no* pasa sólo por pedir que el gobierno no lo haga, como si fuera ello lo único que se puede hacer. Pasa por reclamar la verdadera libertad de enseñanza, donde los privados *no* deben depender de los programas del estado. Lo mismo con los institutos de

salud. Lo mismo con la libertad de expresión: esta incluye el derecho a decir lo que cada uno piense con respecto a esos temas, y por ende las denuncias legales por discriminación son en sí mismas atentatorias contra la libertad de expresión. Lo mismo por la libertad de contratación de cualquier asociación privada, que tiene derecho a *no* contratar a quien no quiera contratar, aunque moralmente se equivoque. Pero todo esto surge de una cabal comprensión de lo que son las libertades individuales, y es allí donde los católicos tenemos que terminar de incorporar la noción de lo que significa una sociedad libre, donde, excepto que se violen otros derechos individuales de terceros, los privados son libres de vivir y expresar sus diversas cosmovisiones del mundo.

La libertad religiosa es una clave *católica y a la vez universal* para el verdadero sentido de las libertades individuales. **Si** hay derecho a la libertad religiosa, **entonces** hay derecho a la libertad de expresión de la cosmovisión del mundo metafísica y filosófica que tal o cual religión tenga. **Si** hay derecho a la libertad religiosa, **entonces** hay derecho a la libertad de enseñanza de esas cosmovisiones. **Si** hay derecho a la libertad religiosa, que implica que los gobiernos no pueden protegernos del riesgo más terrible de nuestra vida – un error con Dios– **entonces** hay derecho a la libertad de conciencia en los demás riesgos de nuestra existencia mientras no violemos los derechos de terceros. Lo cual es el fundamento a su vez para que los gobiernos no deban “protegernos” por la fuerza y que el derecho a la intimidad personal (*las acciones privadas de los hombres están sólo reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados*) sea la clave para la solución de muchos problemas *sin* atentar contra la ley natural²¹².

Esa es la real laicidad y diversidad cultural con la cual se vive en un estado republicano, constitucional, *si realmente se ha entendido lo que significa el derecho a la libertad religiosa*. Allí los católicos tendrán la verdadera libertad para explicar su concepción del mundo, *pero no por un privilegio, sino porque son ciudadanos del estado laical*. **Y si desde allí no logran fermentar nuevamente una cosmovisión cristiana del mundo, será su fracaso, que no será compensado porque ocupen cargos estatales autoritarios desde los cuales quieran imponer por la fuerza su visión del mundo.**

²¹² Nos hemos referido a este tema en nuestro artículo Zanotti, G. J., “Hacia un liberalismo clásico como la defensa de la intimidad personal”, en *Doxa comunicación*, 2006, n° 4, pp. 233-253.

Porque *ese* ha sido su verdadero fracaso, a partir del cual nacen las reacciones autoritarias contra una fe católica que ha sido vivida como un mero grupo de presión.

2. La recuperación del laicado

2.1. La des-clericalización del laicado

Desde allí sí que será posible recuperar un laicado con conciencia de sí mismo. O sea, **no** un laico que pida directamente al pontífice, al obispo o al sacerdote lo que tiene que hacer y decir en materia temporal, **no** un laico que quiera penetrar en las estructuras de un gobierno estatista para desde allí, por la fuerza, imponer su visión del mundo, sino un laico que **verdaderamente viva en el mundo** de la economía, del cine, de la literatura, de la televisión, de la educación, de los hospitales, como **su** mundo, y no como una cosa extraña a la que hay que ir **desde** un mundillo clerical. En ese sentido el adjetivo de “católico” a sus propias iniciativas no es del todo conveniente: *prefiero católicos que tengan colegios y no colegios católicos*, decía Escrivá de Balaguer²¹³, y hay que ir más allá: católicos que formen asociaciones libres *con no creyentes*, por el bien común, sabiendo ganar en ellas su prestigio y su derecho a la libertad interna de expresión; católicos que estén y habiten con pleno derecho en las infinitas organizaciones *seculares y gubernamentales no confesionales* que hubiere, ejerciendo en ellas, por supuesto, las aludidas libertades individuales. Católicos que en todos lados sean reconocidos *por su excelencia profesional* pero **no** creyentes con buena voluntad que se vean cansinamente obligados a dedicarse a algo, como un puesto militar.

2.2. La vida cultural en general

Especialmente, en las circunstancias actuales los católicos están generalmente ausentes del cine, de la televisión y de la literatura. Habitualmente los católicos con formación escriben libros, hacen seminarios, pero no llegan a esos mundos. *Por más libros de bioética que escribamos, somos superados infinitamente por la sola difusión mundial de*

²¹³ En el libro *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, 1986. Es una lástima que los aportes de San Josemaría Escrivá de Balaguer a la teología del laicado no sean más académicamente estudiados, de manera ecuánime, sin alabanzas piadosas ni diatribas apocalípticas. El ha captado precisamente la razón religiosa de la que hablaba Weber para el trabajo, pero viendo precisamente su origen católico. O sea que el origen “protestante” del capitalismo es en realidad *esencialmente* judeo-cristiano y *accidentalmente* calvinista.

una excelente serie televisiva de temas médicos. Y si vamos a esos medios, no entendemos nada, creemos que basta hacer clases filmadas, y no verdaderamente series y películas, con excelentes guiones y efectos especiales, capaces de competir como lo mejor para un Oscar.

2.3. La falta de formación

Y ello sucede, a su vez, por nuestra falta de formación. Falta de formación que tiene que ver con una catequesis infantil que luego inexorablemente se pierde. Y se pierde porque:

- a) Independientemente de los debates teológicos del sentido del sacramento de la confirmación, no se aprovecha esta instancia como un sacramento *para el adulto*, que exija una verdadera formación y verdadero compromiso de Fe.
- b) No se soluciona tampoco dictando teologías en medio de universidades “católicas” *que han sido concebidas según la educación positivista*, donde la teología no es sino una materia más que hay que memorizar, y peor que otras, porque se la ve como una imposición de la institución “católica” más allá de lo necesario para el título profesional. Y las necesarias reformas educativas no se pueden hacer porque los estados lo impiden, pero como hemos visto, son estados que han violado la libertad de enseñanza con el consentimiento de muchos católicos que consentían con ese estatismo.
- c) No se ha incorporado *la razón dialógica* a la enseñanza de la Fe. Las normas del diálogo (para las cuales autores *no católicos* como Habermas, Gadamer, Popper, *han sido maestros*) son fundamentales en toda enseñanza pero MAS en la Fe. Casi nadie está preparado para enseñar la Fe, llámese catecismo, teología, etc., dispuesto al libre debate, a las preguntas más incisivas de los que escuchan. Cada número del Catecismo debería leerse y luego decir: “¿qué desacuerdos hay?”, y escucharlos todos, y responder a todos con ciencia y caridad. ¿Que nadie está preparado para hacer eso? Bueno, ese es precisamente **nuestro** problema. Porque ESA es la forma *de enseñar*. Que la fe no se imponga por la fuerza quiere decir que tampoco se impone por la *fuerza lingüística*. **Necesitamos nuevos Domingos de Guzmán**, que recorran el mundo dialogando, que estén en el mundo dialogando. Y el diálogo no nace

espontáneamente después del pecado original. Hay que educarlo, entrenarlo, prepararlo, no como un mero medio, sino como un requisito esencial de la propia dignidad personal y del respeto de la dignidad de cualquier persona.

2.4. El bonum prolis

Por lo demás, el laicado católico tiene que recuperar el *bonum prolis*, el bien de la prole, el valor de los hijos, el bien de tener muchos hijos. No me voy a referir, desde luego, a las dificultades concretas *de cada matrimonio*, sino que me estoy refiriendo al imperativo cultural **no** cristiano que supone que es necesario “pasarla bien” hasta tener hijos, razón por la cual los hijos vienen pocos, muy tarde y en general no deseados. Una cosa es una dificultad concreta y otra es estar formado en esa mentalidad. Son dos cosas muy diferentes. Y esa mentalidad anti-natalista es la que disuelve el valor de la familia, la que invierte la pirámide poblacional y la que está eliminando gradualmente el número de católicos en el mundo más que lo que haría cualquier persecución. El ideal de vida del laico católico debería ser matrimonio, mucho sexo y muchos hijos, en ese orden. Estas cosas hay que decirlas. Yo no soy nadie, pero hay que decirlas. Ojalá se dijese más seguido.

2.5. La vida económica y empresarial

En un ensayo de próxima aparición, decíamos: “... Se ha expandido tanto la imagen del “espíritu protestante del capitalismo”²¹⁴, y de las virtudes relacionadas con el comercio (productividad, austeridad, sacrificio, puntualidad, frugalidad, cumplimiento de los contratos) como necesariamente relacionadas con una visión calvinista de la propia salvación, que se ha olvidado que la laboriosidad, la santificación personal por y en el trabajo, es un mandato del Génesis que no tiene que ver con la división entre protestantes y católicos. Hasta se podría decir que ese laicado activo que produce el protestantismo en el s. XVI es un recordatorio al Catolicismo de su propia tradición”.

“Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza y los puso en el paraíso “para trabajar”²¹⁵. El cansancio y la fatiga del trabajo son una consecuencia del pecado original, no de ese mandato originario. Hay muy poco trabajado sobre en qué pudiera haber

²¹⁴ Nos referimos a la clásica obra de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México DF, FCE, edición de 2011.

²¹⁵ Génesis, 15. Las traducciones varían: cultivar, cuidar. La vulgata dice “...ut operaretur et custodiret...”.

consistido ese trabajo antes del pecado²¹⁶, o qué relación tendría ello con una eventual escasez, pero ello no debe hacer olvidar que el mandato originario del Cristianismo era el trabajo.

En ese sentido, “trabajo” podría significar algo universal: el llamado del Evangelio a todo ser humano a trabajar sus talentos, a ponerlos al servicio de Dios y del prójimo...O sea, el “trabajo de ser persona”²¹⁷, la “visión y misión” de descubrir el centro del yo y desplegar sus alas.

Por supuesto, in abstracto esto incluye todas las vocaciones. Pero las circunstancias históricas posteriores a la caída del Imperio Romano de Occidente impulsaron una fuerte tendencia a que seguir los consejos evangélicos se identificaba con la vida monacal. La distinción entre trabajo manual e intelectual, en las circunstancias del medioevo, favoreció esa tendencia, y aún en el s. XX un libro de un gran pensador como Pieper, “El ocio y la vida intelectual”²¹⁸ favorece aún más la visión de que el catolicismo es afín a la contemplación, al ocio creador, favorable a la oración, al pensamiento, a la “fiesta” como celebración, mientras queda al capitalismo protestante el “neg-ocio”, la negación del ocio, y por ende el activismo, o sea Marta que se ocupa de muchas cosas mientras sólo una es la importante.

Pero la *Lumen gentium*, al redefinir la teología del laicado, implica una visión más positiva del laico que está en el mundo. El laicado no es más el último furgón de cola del tren del Cristianismo; no es más “el que no tiene vocación”, no es más el que se encuentra “trabajando porque no le quedó otra opción”, o porque no fue tan perfecto como para ser sacerdote o monje. El laicado es el llamado a estar en el mundo, es el llamado a santificar al mundo y santificarse en el mundo, por medio, precisamente, de la familia y el trabajo: “31. Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos

²¹⁶ Santo Tomás se ocupó del tema en *Suma Teológica*, I, q. 102, a. 3, pero dentro de sus circunstancias históricas.

²¹⁷ He desarrollado el tema en *Existencia humana y misterio de Dios*, UNSTA, Tucumán, 2009.

²¹⁸ Pieper, J.: *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962.

corresponde. El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación. En tanto que los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento. Y así hagan manifiesto a Cristo ante los demás, primordialmente mediante el testimonio de su vida, por la irradiación de la fe, la esperanza y la caridad. Por tanto, de manera singular, a ellos corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrechamente vinculados, de tal modo que sin cesar se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para la gloria del Creador y del Redentor”²¹⁹. El Concilio Vaticano II también debe recordar que lo natural, lo no sacro, tiene un valor en sí mismo para el Catolicismo, y no un mero esperar la vida eterna: “36. Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte.” ²²⁰

²¹⁹ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.

²²⁰ *Gaudium et spes*: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.

El texto se refiere a la ciencia, pero se puede aplicar perfectamente a la sana autonomía de lo natural en el mundo del trabajo como santificación del mundo.

Por lo tanto, ese laicado activo, productivo, que se expande a partir de la Reforma, no es privativo de Lutero, sino que retrospectivamente se puede interpretar como un recordatorio que la Providencia quiso dar al catolicismo de sus propias características. Claro que no es verdad la doctrina calvinista de la predestinación negativa absoluta, que dio como origen la búsqueda del éxito comercial como signo de no haber caído en ella. Pero el laicado trabajando en el mundo, llevando adelante todas las actividades humanas seculares, como vocación y como llamado, es lo que debe ser propiamente en el Catolicismo. Las circunstancias históricas son un per-accidens; la doctrina es, en cambio, esencial.

Por lo tanto, no es verdad que el “neg-ocio” tenga un carácter negativo intrínseco respecto a la vida de oración del cristiano. Entre las muchas cosas que el cristiano está llamado a santificar y a santificarse, está la actividad comercial y empresarial, que no sólo se puede, sino que se debe (en el Catolicismo) vivir santamente con las virtudes que le son propias, nombradas al principio. Que esto haya sido poco trabajado hasta el momento²²¹ muestra que aún el Vaticano II no ha hecho carne luego de siglos de desbalance espiritual.

A su vez, no hay contraposición entre Marta y María: porque si alguien se ocupa de lo principal, o sea de la esencia de su yo²²², y lo descubre, las alas de su propio ser se despliegan. El “hacer” es un despliegue del ser, cuando no, es un escapismo o una alienación. Hay Marta cuando hay María.

En este sentido, uno de los documentos del magisterio católico más importantes sobre esta cuestión es la *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II. En efecto, dice allí el Pontífice: “...La historia del género humano, descrita en la Sagrada Escritura, incluso después de la caída en el pecado, es una historia de *continuas realizaciones* que, aunque puestas siempre en crisis y en peligro por el pecado, se repiten, enriquecen y se difunden como respuesta a la vocación divina señalada desde el principio al hombre y a la mujer (cf. *Gén* 1, 26-28) y grabada en la imagen recibida por ellos. Es lógico concluir, al menos para quienes creen en la Palabra de Dios, que el « desarrollo » actual debe ser considerado como un momento de

²²¹ Las excepciones son Novak, M., *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires: Ediciones Tres Tiempos, 1981; del mismo autor, *Business as a calling*, Free Press, 1996, y Sirico, R.: “The Entrepreneurial Vocation”, en *Journal of Markets & Morality* 3, n° 1, 2000, pp. 1-21.

²²² Zanotti, *op. cit.*

la historia iniciada en la creación y constantemente puesta en peligro por la infidelidad a la voluntad del Creador, sobre todo por la tentación de la idolatría, pero que corresponde fundamentalmente a las premisas iniciales. Quien quisiera renunciar a la *tarea, difícil pero exaltante*, de elevar la suerte de todo el hombre y de todos los hombres bajo el pretexto del peso de la lucha y del esfuerzo incesante de superación, o incluso por la experiencia de la derrota y del retorno al punto de partida, faltaría a la voluntad de Dios Creador. Bajo este aspecto en la Encíclica *Laborem exercens* me he referido a **la vocación del hombre al trabajo**, para subrayar el concepto de que siempre es él el protagonista del desarrollo. Más aún, **el mismo Señor Jesús, en la parábola de los talentos pone de relieve el trato severo reservado al que osó esconder el talento recibido**: «Siervo malo y perezoso, sabías que yo cosecho donde no sembré y recojo donde no esparcí... Quitadle, por tanto, su talento y dádsele al que tiene los diez talentos» (*Mt 25, 26-28*). **A nosotros, que recibimos los dones de Dios para hacerlos fructificar, nos toca «sembrar» y «recoger». Si no lo hacemos, se nos quitará incluso lo que tenemos.** Meditar sobre estas severas palabras nos ayudará a comprometernos más resueltamente en el *deber*, hoy urgente para todos, de cooperar en el desarrollo pleno de los demás: «desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres»²²³.

Estas palabras no son privativas de un protestantismo que ahora Juan Pablo II trata de alcanzar, sino de una consecuencia judeo-cristiana que estaba en potencia. El laicado protestante las pasa al acto y eso fue para el Catolicismo *un recordatorio providencial de su propia espiritualidad*.”.

3. La recuperación de lo opinable

Ha sido evidente que a lo largo de todo este libro hemos tratado de aclarar qué cosas son opinables en relación a la Fe y por eso, cuando algunas intervenciones especiales del Magisterio se inclinaban por un tema opinable que nos favorecía, hemos aplicado la categoría de “acompañamiento” para respetar la libertad de opinión del católico. Ya nos hemos referido a ello y en ese sentido no habría más nada que agregar.

²²³ http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Las negritas son nuestras.

Sin embargo, si estamos hablando de la recuperación del laicado, este es uno de los temas más graves desde fines del s. XIX hasta este mismo año (2017) y lo seguirá siendo, temo, muchos años más, y constituye uno de los problemas más graves de la Iglesia.

3.1. El tema en sí mismo

La cuestión en sí misma no debería presentar ningún problema. Es obvio que “...Lo sobrenatural no debe ser concebido como una entidad o un espacio que comienza donde termina lo natural “, pero ello implica justamente que el ámbito *de las realidades temporales* debe ser fermentado *directamente* por los laicos e *indirectamente* por la jerarquía a través del magisterio que le es propio (me refiero a obispos y al Pontífice). Es obvio también que aunque lo natural sea elevado por la Gracia, ello no borra la distinción entre lo sacro, en tanto el ámbito propio de los sacramentos, y lo no sacro, donde puede haber sacramentales pero según las disposiciones internas de los que los reciban.

En ese sentido, puede haber, a lo largo de los siglos, una enseñanza social de la Iglesia en tanto a:

- a) Los preceptos primarios de la ley natural que tengan que ver con temas sociales (como por ejemplo el aborto)
- b) Los preceptos secundarios de la ley natural en sí mismos, donde se encuentran los grandes principios de ética social (dignidad humana, respeto a sus derechos, bien común, función social de la propiedad, subsidiariedad, etc.) con máxima universalidad, sin tener en cuenta las circunstancias históricas concretas.

El magisterio actual ha aclarado bastante sus propios niveles de autoridad sobre todo en la *Veritatis splendor*²²⁴ y *Sobre la vocación eclesial del teólogo*²²⁵.

Tanto *a* como *b* pueden ser señalados por el magisterio ya sea positivamente (afirmando esos grandes principios) o negativamente, cuando advierte o condena sistemas sociales contradictorios con ellos (como fueron las advertencias contra los estados y legislaciones laicistas del s. XIX, o las condenas contra los totalitarismos en el s. XX).

²²⁴ http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

²²⁵ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html.

Ahora bien, hay otras cuestiones sociales que no se desprenden *directamente* de a y b. ESE es el ámbito “opinable en relación a la Fe”: opinable *no* porque **no** pueda haber ciencias o filosofía social sobre ellos, sino porque esas ciencias y-o filosofías sociales corresponden a los laicos y *no* se desprenden *directamente* de las Sagradas Escrituras, la Tradición o el Magisterio de la Iglesia.

A partir de lo anterior se desprende deductivamente que esos ámbitos opinables son:

- a) El estado de determinadas ciencias o conocimientos sociales en una determinada etapa de la evolución histórica;
- b) la evaluación de una determinada circunstancia histórica a partir de a,
- c) la aplicación prudencial de los principios universales a una situación histórica específica, a la luz de a y b.

Ejemplo: nuestros conocimientos actuales sobre democracia constitucional (a); el diagnóstico de la falta de instituciones republicanas en América Latina (b); las propuestas de reforma institucional para América Latina (c).

Todo lo cual muestra toda la *hermenéutica implícita* cada vez que hablamos de estos tres niveles en los temas sociales, y por ende la ingenuidad positivista de recurrir a “*facts*” para estas cuestiones.

3.2. ¿Señaló el Magisterio este ámbito de opinabilidad?

Por un lado, si. Los textos son relativamente claros:

- a) León XIII, *Cum multa*, 1882: “... también hay que huir de la equivocada opinión de los que mezclan y como identifican la religión con un determinado partido político, hasta el punto de tener poco menos que por disidentes del catolicismo a los que pertenecen a otro partido. Porque esto equivale a introducir erróneamente las divisiones políticas en el sagrado campo de la religión, querer romper la concordia fraterna y abrir la puerta a una peligrosa multitud de inconvenientes”.

- b) León XIII, *Immortale Dei*, 1885: “Pero si se trata de cuestiones meramente políticas, del mejor régimen político, de tal o cual forma de constitución política, está permitida en estos casos una honesta diversidad de opiniones”.
- c) León XIII, *Sapientiae christianae*, 1890: “La Iglesia, defensora de sus derechos y respetuosa de los derechos ajenos, juzga que no es competencia suya la declaración de la mejor forma de gobierno ni el establecimiento de las instituciones rectoras de la vida política de los pueblos cristianos”.... “...querer complicar a la Iglesia en querellas de política partidista o pretender tenerla como auxiliar para vencer a los adversarios políticos, es una conducta que constituye un abuso muy grave de la religión”.
- d) León XIII, *Au milieu des sollicitudes*, 1891: “En este orden especulativo de ideas, los católicos, como cualquier otro ciudadano, disfrutan de plena libertad para preferir una u otra forma de gobierno, precisamente porque ninguna de ellas se opone por sí misma a las exigencias de la sana razón o a los dogmas de la doctrina católica”.
- e) Pío XII, *Grazie*, 1940: “Entre los opuestos sistemas, vinculados a los tiempos y dependientes de éstos, la Iglesia no puede ser llamada a declararse partidaria de una tendencia más que de otra. En el ámbito del valor universal de la ley divina, cuya autoridad tiene fuerza no sólo para los individuos, sino también para los pueblos, hay amplio campo y libertad de movimiento para las más variadas formas de concepción políticas; mientras que la práctica afirmación de un sistema político o de otro depende en amplia medida, y a veces decisiva, de circunstancias y de causas que, en sí mismas consideradas, son extrañas al fin y a la actividad de la Iglesia”.
- f) Vaticano II, *Gaudium et spes*, 1965: “Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienen fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan

todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial pro el bien común”.

- g) Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 1991: “Es superfluo subrayar que la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los pastores. Tal examen sin embargo no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del Magisterio”.

Podríamos citar algunos textos más, pero, como vemos, la noción en sí misma de lo opinable es clara.

3.3. Pero por el otro lado...

Pero, sin embargo, habitualmente las cosas no han sido tan claras. Los textos pontificios sobre temas sociales están inexorablemente adheridos a las circunstancias históricas, a su interpretación según criterios de la época y a recomendaciones y aplicaciones en sí mismas prudenciales. **Nadie pide que *no sea así*, el problema es que los pontífices no se han caracterizado por aclararlo bien.** Y no porque “se descuenten los principios hermenéuticos de interpretación teológica”. Hemos visto que, comenzando por el tema político, Gregorio XVI y Pío IX **unieron indiscerniblemente** a la *recta* condena de los estados laicistas con el *intrínsecamente contingente* régimen de ciudadanía = bautismo, que tantos problemas trajo para la posterior declaración de libertad religiosa. Hemos visto cómo ello fue aprovechado por los católicos que apoyaron a Mussolini (comenzando por Pío XI) y Franco, que tuvieron el atrevimiento de presentar *eso* como “doctrina social de la Iglesia”. Hemos visto cómo ese error comenzó a remontarse desde Pío XII en adelante, cómo este último tuvo que “acompañar” al surgimiento de las democracias cristianas de la post-guerra europea precisamente porque desde ese error se pretendía condenar por hereje al que pensara lo contrario. Hemos visto que el mismo, clerical e integrista error siguió en Lefebvre y pasa luego, de peor modo, a la horrorosa mezcolanza que hacen los teólogos de la liberación entre el comunismo de los medios modernos de producción y el “pueblo de Dios”. Hemos visto cómo Benedicto XVI tiene que salir a aclarar qué es lo contingente y

qué es lo esencial, y cómo tuvo que “acompañar” nuevamente a los elementos más contingentes de la modernidad católica, para ver si la institucionalidad republicana penetraba en la mente de los *integristas católicos de derecha o izquierda*, y hemos visto que casi nadie lo escuchó ni lo entendió. *Y todo eso por no haber distinguido en su momento lo opinable de lo que no lo era.*

En el plano económico, temas que son intrínsecamente opinables en relación a la Fe, han pasado a ser parte de una especie de pensamiento único que todo católico debería aceptar so pena de ser un mal católico entre aquellos que recitan de memoria las encíclicas. La leyenda negra de la Revolución Industrial, desde León XIII en adelante; el capitalismo liberal como el imperialismo internacional del dinero, desde Pío XI en adelante; un programa casi completo de política económica, en la última parte de *la Mater et magistra* de Juan XXIII; la redistribución de ingresos y la llamada justicia social, desde Pío XI en adelante; la teoría del deterioro de los términos de intercambio, desde Pablo VI en adelante, y así... hasta hoy. *Para colmo gran parte de esas encíclicas son redactadas por asesores que así convierten sus personales opiniones (que deberían haber sido debatidas académicamente) en “Doctrina social de la Iglesia”.* La situación no se solucionó porque San Juan Pablo II haya hablado de economía de mercado en la *Centesimus annus*: era obvio que fue un párrafo incrustado por un asesor desde fuera del pensamiento real de Karol Wojtyla, que, por ende, ni él se lo creyó. Y además tampoco la solución pasaba porque entonces la economía de mercado pasara a ser, sin distinciones, otro tema opinable convertido en **no** opinable...

El problema NO consiste en que un católico considere que todas esas cosas son verdaderas. El problema es que desde los pontífices para abajo, sin casi distinciones y aclaraciones, se consideran parte de la cosmovisión católica de la vida. O sea, el problema NO consiste en que un católico, sea el pontífice o Juan católico de los Palotes, opine así, el problema es que lo piense como cuasi-dogma social. Ese es el problema.

3.4. ¿Por qué? Diagnóstico

¿Pero por qué ha sucedido esto? Fundamentalmente por dos razones.

Primera: en el plano político y económico, los pontífices *no han dejado de gobernar*. Fueron casi 17 siglos de clericalismo. La desaparición forzada de los estados pontificios los

dejó sin territorios pero sí con el arma moral de la conciencia de los católicos. Y abusando de su autoridad pontificia –un problema previsto por Lord Acton– no sólo condenaron rectamente lo que tenían que condenar, sino que además cada uno de ellos propuso su “plan de gobierno” en encíclicas que comenzaron a llamarse “Doctrina social de la Iglesia”. Cuidado, no digo que ello no haya sido históricamente comprensible o que en esos “gobiernos” no haya habido cosas buenas aunque opinables. Lo que digo es que, al excederse de los tres temas señalados como no opinables, “gobernaban” en lo contingente, según visiones también contingentes, y lo peor es que su territorio era el mundo entero.

En un mundo paralelo imaginario, los pontífices deben tener la “denuncia profética” de la injusticia a nivel social, rechazando lo que sea contradictorio con la Fe y la moral católicas, pero las cuestiones afirmativas –qué sistema social seguir, qué hacer in concreto– deben ser dejadas a los laicos, que, por ende, tendrían opiniones diferentes entre ellos, ninguna “oficialmente católica”. Pero no: los pontífices, hasta hoy, hablaron y hablan sencillamente de todo y prácticamente presentan todo ello como obligatorio para el laico. Y no como la filosofía, que habla “de todo” pero desde las causas últimas y los primeros principios. Hablan de todo en cuanto concreto: opciones concretas, interpretaciones concretas, de política y economía, desde los sistemas concretos de redistribución de ingresos, pasando por la política exterior, monetaria, fiscal, agrícola, industrial, cambio climático, medio ambiente, seguridad, etc. Hasta hoy. El famoso “Compendio de Doctrina Social de la Iglesia” (*op.cit.*) es un buen ejemplo: prácticamente no hay tema que no esté allí contemplado, y entregado al laico como “tome, esto es lo que tiene que pensar y decir”.

La *segunda* razón es el radical desconocimiento del ámbito propio de la ciencia económica, esto es, las consecuencias no intentadas de las acciones humanas. Casi todos los documentos pontificios están escritos desde el paradigma de que si hubiera gobiernos cristianos, y por ende “buenos”, ellos redistribuirían la riqueza, *que se da por supuesta*; ellos implantarían la justicia con diversas medidas intervencionistas *cuyas consecuencias no intentadas no se advierten*. El mal social proviene de personas malas, no católicas, que defienden la maldad de un sistema liberal que sólo puede ser defendido desde el horizonte de la defensa de los intereses del capital.

Con ello, ¿qué lugar queda para la economía como ciencia? Ninguna, excepto la del contador que hace las cuentas para el obispo. Como mucho, un laico sabrá de diversos

“tecnicismos”, pero las grandes líneas de gobierno ya están planteadas porque, frente al paradigma anterior, no hay economía como ciencia sino más bien gobiernos buenos, que harán caso a las encíclicas, o gobiernos malos, que no. Y punto.

Pero la realidad de la escasez no es así. Como hemos visto cuando analizamos a los escolásticos, las medidas supuestamente “buenas” de los gobiernos tienen consecuencias *no* intentadas por el “buen” gobernante. Los precios máximos producen escasez; los mínimos, sobrantes; los salarios mínimos producen desocupación; el control de la tasa de interés, crisis cíclica; el control de alquileres, faltante de vivienda; las tarifas arancelarias, monopolios legales e ineficiencia, la emisión de moneda, inflación, y la socialización de los medios de producción, imposibilidad de cálculo económico. *Siempre es así pero siempre se vuelven a hacer las mismas cosas suponiendo que alguna vez un gobernante “más bueno”, “más lector del magisterio”, lo va a hacer “bien”*. Y el que piense lo contrario desconoce o desobedece a “la doctrina social de la Iglesia”; por ende es un mal católico y un manto de silencio lo cubre en ambientes eclesiales, como un cadáver al cual se le cubre caritativamente el cuerpo.

Mientras *no* se tenga conciencia de esto, los pontífices seguirán hablando como si la economía dependiera de las solas y bienintencionadas órdenes de los gobernantes cristianos, escritas por ellas en sus encíclicas sociales.

3.5. ¿Cuáles son las consecuencias de todo esto?

Son desastrosas, por supuesto. Comencemos por la primera: la des-autorización del magisterio pontificio.

De igual modo que, a mayor emisión de oferta monetaria, menor valor de la moneda, a mayor cantidad de temas tratados, menor valor. O sea, se ha producido una inflación de magisterio pontificio en temas sociales²²⁶, en cosas totalmente contingentes, que deberían ser tratadas por los laicos. Con lo cual se ha violado el principio de subsidiariedad en la Iglesia: el pontífice no debe hacer lo que los obispos pueden hacer, y los obispos no deben hacer lo que corresponde a los laicos. La invasión *directa* de la autoridad del pontífice en temas laicales implica que el pontífice se introduce cada vez más en lo más concreto, donde

²²⁶ Como hemos denunciado en nuestro artículo *La devaluación del magisterio pontificio*, op. cit.

ha más posibilidad de error²²⁷. De igual modo que los preceptos secundarios de la ley natural demandan una premisa adicional que no está contenida en los preceptos primarios, mucho más cuando de los primarios y secundarios se pasa a cuestiones políticas y económicas irremisiblemente históricas y prudenciales.

Ante esta inflación de magisterio pontificio, se produce un efecto boomerang. Es imposible una estadística, pero algunos –ya jerarquía o laicos– no tienen idea de lo que ocurre ni les interesa. Otros, guiados por un sano respeto al magisterio, repiten todo, desde la Inmaculada Concepción hasta la última coma de la entrevista del Papa en el avión sobre las marcas dentífricas. Eso produce un caos total, porque los laicos, inconscientemente, van adaptando una multitud cuasi-infinita de párrafos pontificios a su ideología opinable concreta, y van armando una Doctrina Social de la Iglesia a la carta que luego además se echan los unos a los otros con acusaciones mutuas de infidelidad al magisterio. Ante este caos, muchos finalmente optan por decir lo que quieren ante un magisterio que en el fondo se ha metido en lo que no le corresponde. Otros, finalmente, *en silencio*, obedecen al magisterio en sus ámbitos específicos y mantienen en reserva mental (y en silencio) su posición en temas opinables.

Lo que ha sucedido también es el avance de teologías de avanzada en temas sociales y dogmáticos. Esto ya fue visto por Pío XII, en su famosa *Humani generis*, con el intento de frenarlo²²⁸. Pero no pudo. Esas teologías habitualmente desobedecen al Magisterio en todo lo que sea fe y costumbres pero lo siguen cada vez que el Magisterio avanza en temas

²²⁷ Santo Tomás explica perfectamente el grado de falibilidad *mayor* a medida que vamos descendiendo en las circunstancias concretas de una conclusión moral-prudencial: "...Por tanto, es manifiesto que, en lo tocante a los principios comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, la verdad o rectitud es la misma en todos, e igualmente conocida por todos. Mas si hablamos de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente. Así, por ejemplo, que los ángulos del triángulo son iguales a dos rectos es verdadero para todos por igual; pero es una verdad que no todos conocen. Si se trata, en cambio, de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es la misma en todos ni en aquellos en que es la misma es igualmente conocida. Así, todos consideran como recto y verdadero el obrar de acuerdo con la razón. Mas de este principio se sigue como conclusión particular que un depósito debe ser devuelto a su dueño. Lo cual es, ciertamente, verdadero en la mayoría de los casos; pero en alguna ocasión puede suceder que sea perjudicial y, por consiguiente, contrario a la razón devolver el depósito; por ejemplo, a quien lo reclama para atacar a la patria. Y esto ocurre tanto más fácilmente cuanto más se desciende a situaciones particulares, como cuando se establece que los depósitos han de ser devueltos con tales cauciones o siguiendo tales formalidades; pues cuantas más condiciones se añaden tanto mayor es el riesgo de que sea inconveniente o el devolver o el retener el depósito" (*Suma Teológica*, I-II, q. 94 a. 4 c).

²²⁸ http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html.

sociales más para la izquierda. Así, en los 60' y los 70', los teólogos de la liberación proclamaban exultantes a la *Populorum progressio* mientras ocultaban y silenciaban a la *Humanae vitae* y al *Credo del Pueblo de Dios*. Y así sucesivamente. Y con ello se ha producido una especie de consenso, un casi pensamiento único en la Iglesia, ante el cual, si eres un teólogo o pensador católico “de avanzada”, dices absolutamente lo que quieres en temas de Fe y costumbres, pero en cambio sigues a pie de juntillas el plan más estatista establecido en la *Populorum progressio*, en las Conferencias episcopales latinoamericanas y en las primeras dos encíclicas sociales de Juan Pablo II²²⁹. *Eso sí: sobre esto, entonces, ya no hay libertad de opinión. Si no sigues al los nuevos dogmas estatistas, entonces sí que estás excomulgado. O sea, en lo opinable, pensamiento único; en Fe y costumbres, lo que quieras.*

Todo esto es un caos, del cual no se ha salido en absoluto. El laicado, ante esto, ha quedado, o totalmente indiferente, con lo cual lo que digan los pontífices en temas de Fe y costumbres ya no importa, o totalmente clerical, integrista y dividido. Cada grupo se ha armado su propia versión de la Doctrina Social de la Iglesia, sin conciencia de lo opinable, cortando y pegando los párrafos que les convienen –porque la cantidad de párrafos en los asuntos contingentes es tan amplia que da para ello– y acusando al otro grupo de infidelidad a la Iglesia.

La corrección de todo esto va a tardar mucho. *Pero los laicos no deberían pedir a los pontífices expedirse en temas contingentes, ni estos últimos deberían hablar sobre esos temas.* La cuestión ya no pasa por interpretar lo que dijo Pablo VI sobre comercio internacional: la cuestión pasa por reconocer que sencillamente *no debería haber dicho nada*. La cuestión ya no pasa por interpretar los párrafos de Juan XXIII sobre industria, comercio e impuestos: *la cuestión es que no debería haber dicho sencillamente de eso*, igual que San Josemaría Escrivá de Balaguer, que nunca invadía los ámbitos propios de los laicos.

La solución del famoso tema de la economía de mercado no pasa, por ende, por tener un Papa que bendiga y eche agua bendita a las teorías del mercado. La cuestión pasa por callar y dejar actuar y pensar a los laicos. Establecidos principios muy generales como

²²⁹ Nos referimos a *Laborem exercens* y *Sollicitudo rei sociales*. Cuando salió *Centesimus annus*, oh casualidad, los ultra pro-Juan Pablo II callaron repentinamente...

propiedad y subsidiariedad, *hasta dónde llega la acción del estado es materia de libre discusión entre los laicos*. Si un laico basado en Keynes está de acuerdo con una política monetaria activa y yo, basado en Mises, estoy de acuerdo con el Patrón Oro, la solución del problema no pasa porque venga un Papa “aurífero”. *Yo no necesito que el Papa se pronuncie en ese tema. En ese tema, y en la mayor parte de los temas, que se calle y que deje actuar a los laicos. Así de simple*. Y cuando los laicos opinen, que no tengan párrafos diversos del magisterio para sacralizar, clericalizar su posición y echársela por la cabeza al laico que piensa diferente.

Así, cuando Roma hable, será importante. Así, cuando Roma hable, será porque verdaderamente hay que confirmar en la Fe. Así, cuando haya un concilio ecuménico o una encíclica, será sobre temas de Fe y no sobre cuántos impuestos haya que cobrar o cuántas empresas haya que estatizar o privatizar. Pueden los pontífices “acompañar” a una cuestión temporal legítima, si –como sucedió y sucede– un pontífice anterior y/o los laicos la hubieran convertido en una herejía, para dejar lugar a la libertad de los laicos en ese tema. Exactamente como tuvo que hacer Pío XII con la democracia constitucional. Pero ese “acompañamiento” debería ser la excepción y no la regla.

Para que todo esto pase de la potencia al acto, se necesitan nuevas generaciones, formadas en todo esto, capaces de hacer y vivir estas distinciones. No sabemos cuándo y cómo puede ello ocurrir. Los tiempos de la Iglesia son de Dios. Humanamente, un cambio así de hábitos intelectuales puede tardar cientos de años.

4. La eliminación del Estado del Vaticano

Finalmente, hablando de cientos de años, hablemos de algo que también puede tardar mucho tiempo.

Hemos visto cuál fue el origen del Estado del Vaticano: un acuerdo con Mussolini que le costó la vida política a Sturzo e impidió que Italia se hubiera vuelto una Italia demócrata-cristiana que NO se hubiera aliado con Hitler, con todas las implicaciones que ello hubiera tenido.

Alguien me puede decir: comprendamos y perdonemos eso. Ok. Pero la cuestión es: ¿para qué la Iglesia quiere un Estado?

¿Para tener independencia? Ya la tiene, es la Iglesia de Cristo. ¿Para tener libertad religiosa? Es un derecho de toda persona, católica o no. ¿Y si no se respeta? La gran enseñanza de la Iglesia, el martirio. La Iglesia no es el Estado de Israel (con el cual, valga aclarar, siempre hemos estado de acuerdo). No necesita una Declaración de la ONU para existir. Existe de por sí y en sí, sostenida en su Cabeza, que es Cristo, que es in-finito.

¿Para su subsistencia económica? Para eso están los laicos y su ayuda a sus iglesias, conventos y etc. ¿Y si no? Pues se vivirá de la limosna y la oración. ¿Qué temen los católicos, desaparecer? ¡Hombres de poca fe! La Iglesia es indefectible: "... yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo" (Mateo, 28, 19). La Iglesia no desaparecerá nunca. La Iglesia no es sus edificios.

¿Para qué quiere la Iglesia un banco? ¿Para tener su propio dinero? ¿Y para qué quiere la Iglesia su propio dinero? ¿Qué tiene que ver ello con su misión apostólica? "... Mirad que os envío como corderos en medio de lobos. No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias; y a nadie saludéis por el camino. En cualquier casa que entréis, decid primero: 'Paz a esta casa'. Y si hay allí un hijo de paz, vuestra paz reposará sobre él; pero si no, se volverá a vosotros" (Lucas, 10, 3-6).

¿Para qué quiere un Pontífice un Estado? ¿Para tener una curia, una especie de organización humana, con organigrama, ministerios y subsecretarías? ¿Y eso de dónde salió? La misión del Pontífice es confirmar en la fe a los hermanos. Lo puede hacer desde un convento, una iglesia, el camino, una plaza. ¿Para qué tener a todos esos cardenales y monseñores en esos pocos kilómetros cuadrados? ¿Para qué se peleen como siempre en vergonzosas intrigas vaticanas? ¿Que no sucederá ello necesariamente? ¿Acaso se desconoce la naturaleza humana? Si hay intrigas en un convento de carmelitas, ¿qué esperan de un Estado del Vaticano?

¿Y para qué quiere un Pontífice ser un "jefe de Estado"? ¿Para recibir embajadores y hacer diplomacia? ¿Y de dónde hemos sacado que la diplomacia es la función de la Iglesia? ¿Dónde quedó la denuncia profética?

" Entonces dijo Natán a David: Tú eres aquel hombre. Así ha dicho Jehová, Dios de Israel: Yo te ungué por rey sobre Israel, y te libré de la mano de Saúl, y te di la casa de tu señor, y las mujeres de tu señor en tu seno; además te di la casa de Israel y de Judá; y si esto fuera poco, te habría añadido mucho más. ¿Por qué, pues, tuviste en poco la palabra de

Jehová, haciendo lo malo delante de sus ojos? A Urías heteo heriste a espada, y tomaste por mujer a su mujer, y a él lo mataste con la espada de los hijos de Amón” (Samuel, II).

¿Dónde estuvo allí la diplomacia de Natán?

“¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que cerráis a la gente la entrada en el reino de los cielos! Ni entráis vosotros ni dejáis entrar a los que quieren entrar. ¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que devoráis las haciendas de las viudas y que, para disimular, pronunciáis largas oraciones! ¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que recorréis tierra y mar en busca de un prosélito y, cuando lo habéis conseguido, hacéis de él un modelo de maldad dos veces peor que vosotros mismos! ¡Ay de vosotros, guías de ciegos, que decís: “Jurar por el Templo no compromete a nada. Lo que compromete es jurar por el oro del Templo”! ¡Estúpidos y ciegos! ¿Qué es más importante, el oro o el Templo por el que el oro queda consagrado? Y decís también: “Jurar por el altar no compromete a nada. Lo que compromete es jurar por la ofrenda que está sobre el altar”. ¡Ciegos! ¿Qué es más importante, la ofrenda o el altar por el que la ofrenda queda consagrada? El que jura por el altar, jura también por todo lo que hay sobre él; el que jura por el Templo, jura también por aquel que vive dentro de él. Y el que jura por el cielo, jura también por el trono de Dios y por Dios mismo, que se sienta en ese trono. ¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que ofrecéis a Dios el diezmo de la menta, del anís y del comino, pero no os preocupáis de lo más importante de la ley, que es la justicia, la misericordia y la fe! Esto último es lo que deberíais hacer, aunque sin dejar de cumplir también lo otro. ¡Guías ciegos, que coláis el mosquito y os tragáis el camello! ¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que limpiáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro siguen sucios con el producto de vuestra rapacidad y codicia! ¡Fariseo ciego, limpia primero la copa por dentro, y así quedará limpia también por fuera! ¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que sois como sepulcros blanqueados, hermosos por fuera, pero llenos por dentro de huesos de muerto y podredumbre! Así también vosotros: os hacéis pasar por justos delante de la gente, pero vuestro interior está lleno de hipocresía y maldad. ¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que construís los sepulcros de los profetas y adornáis los monumentos funerarios de los justos diciendo: “Si nosotros hubiéramos vivido en los tiempos de nuestros antepasados, no nos habríamos unido a ellos para derramar la sangre de los

profetas”! Pero con ello estáis demostrando, contra vosotros mismos, que sois descendientes de los que asesinaron a los profetas. ¡Rematad, pues, vosotros la obra que comenzaron vuestros antepasados! ¡Serpientes! ¡Hijos de víbora! ¿Cómo podréis escapar al castigo de la gehena? Porque mirad: yo voy a enviaros mensajeros, sabios y maestros de la ley; a unos los mataréis y crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y perseguiréis de ciudad en ciudad. De ese modo os haréis culpables de toda la sangre inocente derramada en este mundo, desde la sangre del justo Abel hasta la de Zacarías, el hijo de Baraquías, a quien asesinasteis entre el santuario y el altar. ¡Os aseguro que todo esto le ocurrirá a la presente generación!” (Mateo, 23).

¿Dónde está la “diplomacia” de Cristo allí? ¿Cuántos gobernantes merecerían las mismas invectivas!

¿Qué preocupa al pontífice? ¿El no poder recibir a todos? ¿Para eso tiene el confesionario!

La Iglesia necesita un nuevo Santo Domingo. Alguien que recorra el mundo con su sola autoridad moral, dialogando con todos, denunciando a los tiranos, confesando a todos, sin casas, sin aviones, sin nada de nada, sin nada ni nadie más que la ayuda de cualquiera que quiera ayudarlo.

Esa será la autoridad moral de la Iglesia, para creyentes y no creyentes.

Mientras tanto, “Entonces intervinieron los judíos y le preguntaron: “¿Qué signos nos muestras para obrar así?” Jesús contestó: “Destruid este templo, y en tres días lo levantaré.” (Juan, 2).

Hubo que renunciar al templo. Así se hizo el Cristianismo, y así se tendrá que hacer de vuelta.

BIBLIOGRAFÍA

Para las Encíclicas y demás documentos, se han utilizado las distintas fuentes accesibles en www.vatican.va.

Acton, L., *History of Freedom* (1877), editado en español como *Historia de la libertad en la Cristiandad*, en Estudios Públicos, 1984, n° 14, Madrid, Centro de Estudios Públicos.

Anónimo, *Kojiki, crónica de los hechos antiguos de Japón*; traducción, introducción y notas técnicas de Carlos Rubio y Rumi Tani Moratalla, Madrid, Trotta, 2015.

Antisieri, D., *Cattolici a difesa del mercato*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

Artigas, M., *La mente del universo*, Pamplona, Eunsa, 1999.

— *La inteligibilidad de la naturaleza*, Pamplona, Eunsa, 1992.

Artigas, M., & Shea, W., *Galileo Observed. Science and the Politics of Belief*, Watson Publishing International, Sagamore Beach, 2006.

Aubert, R., “Monseigneur Dupanloup et le Syllabus”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, Vol. LI, 1956, en <http://www.worldcat.org/title/monseigneur-dupanloup-et-le-syllabus/oclc/758712684>.

Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, México DF, FCE, 1965.

Benedicto XVI, “Carta a Marcello Pera sobre las bases del liberalismo”, en Zenit, del 2-12-08, <http://www.zenit.org/article-29393?l=spanish>.

Bidart Campos, G.J., *Las obligaciones en el Derecho Constitucional*, Buenos Aires, Ediar, 1987.

Cárcel Orh, Vicente, “San Pío X, los jesuitas y los integristas españoles” en *Achivum Historicae Pontificiae*, n° 27, 1989, pp. 251-355.

Churchill, W. S., *Historia de Inglaterra y de los pueblos de habla inglesa*, Buenos Aires, Peuser, 1958.

Corcó Juvina, J.: *Novedades en el universo: la cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*, Pamplona, Eunsa, 1995.

Corleto, Ricardo, “Documentos para la Historia de la Iglesia Contemporánea”, 2007, en http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglCont/Dupanloup_convention.html.

- de Fuenmayor, A., *La libertad religiosa*, Pamplona, Eunsa, 1974.
- Demian, Th., “Notes de lexicographie philosophique médiévale: *Probabilis*”, en *Rev. Science. Phil. Et Theol*, 1933, pp. 260-290.
- Descartes, R., *Discurso del método y las Meditaciones cartesianas* (edición de M. García Morente), Madrid, Espasa Calpe, 1979.
- Dessauer, F., *Galileo y nosotros*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1965.
- Einstein, A., *Correspondence avec Michèle Besso*, en P. Speziali (ed.), París, Hermann, 1979.
- Escrivá de Balaguer, J., *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid, Rialp, 1986.
- Fabro, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, Éditions B. Nauwelaerts, 1961.
- Fazio, M. F., *Francisco de Vitoria, Cristianismo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina, 1998.
- Ferro, L. S., *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*, Primera Parte, Tucumán, UNSTA, 2004.
- Feyerabend, P., *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1992.
- *La conquista de la abundancia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- *Filosofía Natural*, Barcelona, Debate, 2009.
- *Philosophical Papers*, vol. 1 y 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 1981.
- Frank, J. F., *From the Nature of the Mind to Personal Dignity. The Significance of Rosmini's Philosophy*, Washington D.C., CUA Press, 2006.
- Gadamer, H. G., *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 2000.
- *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.
- García López, J., *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1979.
- Gaspari, A., *Los judíos, Pío XII y la leyenda negra*, Buenos Aires, Planeta, 1998.
- Gilson, E., *El filósofo y la teología*, Madrid, Guadarrama, 1962.
- *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976.

- Gutiérrez García, J. L. (ed.), *Doctrina Pontificia*, Libro II: Documentos políticos, Madrid, BAC, 1958.
- Hayek, F. A., *Derecho, Legislación y Libertad*, 3 vols. Madrid, Unión Editorial, Madrid, 1979.
- *Individualism and Economic Order*, Cambridge, Cambridge University Press, Midway Reprint, 1980.
- *Los fundamentos de la Libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1975.
- *Nuevos estudios en filosofía, política, economía, e historia de las ideas*, Buenos Aires, Eudeba, 1981.
- *Precios y producción* (1931), Madrid, Unión Editorial, 1996.
- Hoffner, J., *Manual de Doctrina Social Cristiana*, Madrid, Rialp, 1974.
- Iorio, J. U., *Dos Protoaustríacos a Menger: Uma Breve História das origens da Escola Austríaca de Economia*, 2ª Edição, São Paulo, Mises Brasil, 2017.
- Irrazábal, G., *Iglesia y democracia*, Buenos Aires, Instituto Acton, 2014.
- Jaki, S., *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago – IL, University of Chicago Press, 1978.
- *Uneasy Genius. The Life and Work of Pierre Duhem*, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Jiménez Berguecio, S.J., *La ortodoxia de Jacques Maritain ante un ataque reciente*, Talca, Ediciones de la Librería Cervantes Julio, 1948.
- Juan Pablo I, *Ilustrísimos señores*, Madrid, BAC, 1978.
- Koestler, A., *Los sonámbulos*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, México DF, FCE, 1971.
- *La revolución copernicana*, Madrid, Orbis, 1985.
- Leocata, F., *Del Iluminismo a nuestros días* (1979), Buenos Aires, Biblioteca Testimonial del Bicentenario, 2012.
- *La vertiente bifurcada*, Buenos Aires, Educa, 2013.
- Lértora Mendoza, C. A., *Tomás de Aquino, Teoría de la ciencia*, Buenos Aires, Ediciones del Rey, 1991.
- Locke, J., *Early Writings on the Law of Nature*, W. von Leyden (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2002.

- *La racionalidad del cristianismo*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977.
- *Political Essays of John Locke*, edited by Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Marías, J., *Biografía de la filosofía*, Buenos Aires, Emecé, 1954,.
- Maritain, J., *América*, Buenos Aires/Barcelona, Emecé, 1958.
- *Cristianismo y democracia*, Buenos Aires, Ediciones La Pléyade, 1971.
- *El campesino del Garona*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967.
- *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1984.
- *El orden de los conceptos*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1976.
- *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1985.
- *Humanismo integral* (1936), Buenos Aires/México, Carlos Lohlé, 1966.
- *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1982.
- *Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1982.
- Menvielle, J., *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Theoría, 1967.
- Mises, L. von, *Inflation and the Shortage of Money: Stop the Printing Presses* (1922) en *Selected Writings of Ludwig von Mises*, Vol. 2, Richard M. Ebeling (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, 2002.
- *The Theory of Money and Credit* (1912), Indianapolis, Liberty Fund, 1981.
- *El socialismo* (1922), Buenos Aires, Inst. de Publicaciones Navales, 1968.
- Muratore, U., *Antonio Rosmini*, Madrid, BAC, 1998.
- Novak, M., *Business as a calling*, New York, Free Press, 1996.
- *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1981.
- O'Connell, M., "Ultramontanismo and Dupanloup: the Compromise of 1865", *Church History: Studies in Christianity and Culture*, Volume 53, nº 2, Junio, 1984, pp. 200-217.
- Pico de la Mirándola, *Discurso sobre la dignidad humana*, Buenos Aires, Gouncourt, 1978.
- Pieper, J., *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1962.
- *Schriften zum Philosophiebegriff*, Hamburg, Meiner 1995.
- Polanyi, K., *El sustento del hombre*, Madrid, Autor-Editor, 2009.
- Popper, K. *In Search of a Better World*, London & New York, Routledge, 1994.

- *All Life is Problem Solving*, London & New York, Routledge, 1999
- *El universo abierto*, Madrid, Tecnos, 1986.
- *The Myth of the Framework*; London & New York, Routledge, 1994.
- *The World of Parmenides*, London & New York, Routledge, 1998.
- *Teoría cuántica y el cisma en física*, Madrid, Tecnos, 1985.
- Ratzinger, J., *Fe, verdad y tolerancia*, 5ª ed., Salamanca, Sígueme, 2005.
- *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- Rawls, J., *The Law of the Peoples*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1999.
- Rhonheimer, Martin, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid, Rialp, 2009.
- Rodríguez, F., *Doctrina Pontificia*, Libro III: Documentos sociales, Madrid, BAC, 1963.
- Rojas, R., “El orden jurídico espontáneo”, en *Libertas*, nº 13, 1990.
- Romero Carranza, A., *Ozanam y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Difusión, 1976.
- Sanguinetti, J. J., *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Buenos Aires, Educa, 1991.
- *Ciencia y modernidad*, Buenos Aires, Carlos Lohlé Ed., 1988.
- *El origen del universo*, Buenos Aires, Educa, 1994.
- Sciaccia, M., *Estudios sobre filosofía moderna*, Barcelona, Luis Miracle, 1966.
- *Historia de la filosofía*, Barcelona Luis Miracle, 1954.
- Serrano Redonet, D., El liberalismo católico en Francia en el s. XIX y sus desafíos, en <http://es.acton.org/article/12/21/2012/el-liberalismo-cat%C3%B3lico-en-francia-en-el-siglo-xix-y-sus-desaf%C3%ADos>.
- Sicouly, P., “Sacra doctrina” en Santo Tomás de Aquino, una opción con implicancias para la comprensión de la Teología”, en *Studium* (2005), Tomo VIII, Fasc. XVI.
- Šilar, M. – Zanotti, G. J. – Velarde Rosso, J. E., *Estado liberal de derecho y laicidad. Comentarios a algunas de las intervenciones más audaces de Benedicto XVI*, Buenos Aires, Instituto Acton, 2013.
- Sirico, R., “The Entrepreneurial Vocation”, en *Journal of Markets & Morality* 3, nº 1, 2000, pp. 1-21.
- Stein, E., *Ciencia de la Cruz*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1994.
- Stein, E., *El ser finito y eterno* (1936), México DF, FCE, 1996.

- Stordeur, E. R., *Análisis económico del derecho. Una introducción*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2011.
- Sturzo, L., *Church and State*, New York, Longmans, Green And Co., 1939.
- Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, Pamplona, Eunsa, 2005. Introducción, traducción y notas de Ignacio Silva e Ignacio Pérez Constanzó.
- *Suma Contra Gentiles*, 4 volúmenes, Buenos Aires, Club de Lectores, 1951. Traducción de María Mercedes Bergadá e Ismael Quiles.
- *Suma Teológica*, 5 vols. Madrid, BAC, 1988-1994.
- Velarde Rosso, J. *Límites de la democracia pluralista. Aproximación al pensamiento de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, Buenos Aires, Instituto Acton, 2013.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México DF, FCE, edición de 2011.
- Zanotti, G. J., “Hacia un liberalismo clásico como la defensa de la intimidad personal”, en *Doxa comunicación*, 2006, n° 4, pp. 233-253.
- “La llamada existencia de Dios en Santo Tomás: un replanteo del problema”, *Civilizar*, n° 10 (18), enero-junio de 2010, pp 55-64.
- “La temporalización de la Fe”, en el libro *Cristianismo, Sociedad Libre y Opción por los pobres*, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 1988.
- “Los fundamentos del estado liberal de derecho según Benedicto XVI”, en Šilar, M. – Zanotti, G. J. – Velarde Rosso, J. E., *Estado liberal de derecho y laicidad. Comentarios a algunas de las intervenciones más audaces de Benedicto XVI*, Buenos Aires, Instituto Acton, 2013, pp. 249-254.
- “Reflexiones sobre cuestiones obvias”, en *El Derecho*, del 29/1/93.
- “Sobre lo opinable en la Iglesia, una vez más”, en <http://gzanotti.blogspot.com.ar/2010/06/sobre-lo-opinable-en-la-iglesia-una-vez.html>.
- *Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1985.
- *El Humanismo del Futuro* (1989), Buenos Aires, Instituto Acton, 2012.
- *Existencia humana y misterio de Dios*, Tucumán, UNSTA, 2009.
- *Hacia una hermenéutica realista*, Buenos Aires, Austral, 2005.

——— *La devaluación del magisterio pontificio*, en <http://institutoacton.org/2016/04/12/la-devaluacion-del-magisterio-pontificio-gabriel-zanotti/>.

Zanotti, G., y Jaraquemada, J.: “El principio de subsidiariedad ante el avance de las nuevas ideologías autoritarias”, en *Subsidiariedad en Chile*, Santiago de Chile, Fundación Jaime Guzmán, 2016.

——— “Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual”, en *RIIM – Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, nº 57, 2012, pp. 115-139.

Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, 5ª ed., Madrid, Alianza, 2006.