



EL PAPEL DEL DUALISMO CRISTIANO EN LA GENESIS DE LA LIBERTAD

Carlos Soler

1. *Consideraciones previas*

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

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

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

1. Cfr. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano 1987, 155. Para este trabajo han sido fundamentales las ideas contenidas en la tercera parte, "Chiesa e politica" de este libro; cfr. especialmente las pp. 142-146. 154-157. 159. 162. 163. 167. 178. 183.



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

3. Brevísimamente, entendemos por dualismo la doctrina que, partiendo de las palabras “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (2) y de otros pasajes neotestamentarios, establece una distinción entre lo político y lo religioso y una dualidad de autoridades distintas que no deben confundirse: la política y la religiosa. La doctrina dualista pertenece a la esencia de la doctrina católica, y ha empapado la historia de occidente por lo menos a partir del siglo IV (3). La absorción de uno de estos dos elementos en el otro recibe el nombre de monismo (secular o hierocrático).

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

189. También ha sido fundamental G. LOMBARDI, *La laicità dello Stato*, en “Studi cattolici” 31, 1987, 323-330; utilizo, por otra parte, las ideas y la bibliografía de C. SOLER, *Nota sobre la evolución del dualismo. Lectura medieval-gelasiana; lectura moderna recogida por León XIII; lectura del Vaticano II*, in scriptis, aparecerá previsiblemente en el volumen que las Universidades de Navarra y Complutense de Madrid preparan en memoria del Prof. Lombardía.

2. Mt. 22, 21.

3. Vid. P. LOMBARDIA, *El derecho eclesiástico*, en AA.VV., “Derecho eclesiástico del Estado Español”, Pamplona 1983², 42 ss.



Dicho de otro modo: la libertad nunca se posee de un modo definitivamente pacífico. Está continuamente amenazada: amenazada desde instancias externas a cada hombre y amenazada también desde el interior de cada uno por el pecado “que anida en el corazón del hombre” (4). La libertad es, pues, una batalla que se gana cada día. Probablemente, la conciencia de esta profunda realidad es algo que debemos agradecer, en buena medida, al existencialismo.

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

a) La libertad más radical, o mejor, la plenitud de la libertad, es la libertad moral, es decir, la autoposición, el autodomínio, el dominio de sí mismo que el hombre debe alcanzar (5). La libertad moral hace referencia al bien y presenta un carácter vocacional para el hombre: éste está llamado a realizarla. La libertad moral es una cierta “facilidad para el bien”, un señorío sobre la propia existencia que lleva a la plenificación de la propia humanidad, es decir, a la plena realización del sentido de la vida del hombre. En perspectiva cristiana, la libertad moral es perfeccionada y elevada por la libertad sobrenatural, que significa una liberación *a peccato* y sobre todo el otorgamiento de la filiación divina (6).

b) La libertad moral —y la libertad sobrenatural— se apoyan sobre la libertad como facultad psicológica. Este aspecto de la libertad —el más básico y el más fácilmente aprehensible— consiste en una capacidad de autodeterminación, en una capacidad de elegir, de

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

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

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



decidir, de la que todos tenemos experiencia y que está ínsita en la naturaleza humana, en el modo de ser del hombre.

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

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

Por otra parte, interesa apuntar aquí la interacción entre los diversos aspectos de la libertad desde la perspectiva de la génesis de la libertad de la que antes hemos hablado. En este sentido, podemos decir que los derechos de libertad se justifican por su función de ayudar al hombre a ser moralmente más libre (7); y que en la medida en que se toma conciencia de la dignidad de cada hombre y de su libertad psicológica, y en la medida en que los hombres tengan mayor talla moral —es decir, en la medida en que sean moralmente más libres— se hará más fácil, operativo y fructífero el reconocimiento de los derechos de libertad; al contrario, éstos tenderán a oscurecerse cuando se pierda de vista la dignidad y libertad de cada hombre,

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



pérdida que será siempre proporcional a un determinado grado de degradación moral (8).

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

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

Consideremos, en primer lugar, la siguiente experiencia: las cotas de libertad alcanzadas por la civilización cristiano-occidental no tienen parangón con las que poseen o puedan haber poseído cualesquiera otras civilizaciones. No es necesario un análisis detenido para comprobar que las otras dos grandes experiencias culturales hoy vigentes —la musulmana (9) y las extremo-orientales, *grosso modo* (10)— no resisten una comparación al respecto; parece que los progresos de estas civilizaciones hacia la libertad son en general importaciones de occidente. Por otra parte, las grandes civilizaciones históricas merecen al respecto un juicio muy similar (11).

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

9. Cfr., al respecto, J. RATZINGER, *ob. cit.*, 156.

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

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



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

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

a) *El cristianismo en el contexto del Imperio romano*

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

En primer lugar hemos de considerar el carácter totalizante del poder político en la época del primer cristianismo. Efectivamente, el poder imperial de la Roma contemporánea a Cristo tiene este carácter; y con ello no hace más que inserirse en la tradición totalizadora de todos los imperios antiguos. Esta afirmación del totalitarismo romano es válida en su núcleo, aunque se trata de un totalitarismo matizado por el factor humanista de la cultura greco-romana clásica y del derecho romano (12).

¿En qué consiste esta pretensión totalizante? Brevísimamente, en la tendencia del poder político a absorber todos los aspectos de la vida humana y enseñorearse de ellos; lógicamente, se manifiesta en una progresiva tendencia expansiva del poder. En el *background* está la idea de que el Estado —la comunidad política, para ser más exactos— es la totalidad de la existencia humana y abraza todas las esperanzas

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



humanas (13). Toda realización humana y toda concreta esperanza humana encuentran su natural ámbito de satisfacción en la comunidad política. Lo cual, digámoslo de paso, presupone que el hombre es absolutamente inmanente a la historia, y hace que el totalitarismo se presente con los rasgos de una utopía que busca la realización de la plena felicidad dentro de la historia.

Al igual que toda pretensión totalitaria, también el totalitarismo romano buscó en primer lugar apoderarse del poder religioso. Y es que el poder religioso constituye el primer y más necesario paso hacia la absorción plena del hombre por las estructuras políticas. ¿Por qué? Apuntaremos dos razones: porque de este modo se pueden presentar la exigencias del poder como exigencias divinas para la conciencia; es decir, el poder llega profundamente a la conciencia de los hombres y los capta para sí desde la raíz; en segundo lugar, porque la inclusión de lo religioso en el ámbito de competencias del poder político supone la inclusión tendencial de todo lo demás. Expliquémoslo: cuando lo religioso es absorbido por lo político desaparece su aportación de realismo antiutópico, desaparece el último fundamento de la conciencia como ámbito de libertad y como instancia crítica, desaparece lo que más radicalmente se afirma como algo-otro distinto de lo político; por tanto, si el poder político se hace con lo religioso, ¿qué le puede impedir persistentemente hacerse con todo lo demás?

De este modo, Roma se caracteriza por su monismo político-religioso. Es bien conocida la pragmática y sabia solución que Roma dio para la incorporación de nuevos pueblos al imperio: el realismo impulsó a los conquistadores a respetar los dioses de cada pueblo; pero al mismo tiempo era necesario enseñorearse de la religiosidad de los pueblos conquistados; para ello introducía a sus dioses en el Panteón —lo cual halagaba soberanamente a las gentes— y exigía a cambio la aceptación de todas las demás divinidades del propio Panteón, singularmente el Emperador. Detrás de toda esta adulación había lo

13. Cfr. J. RATZINGER, *ob. cit.*, 143. 160 s.



siguiente: cada dios quedaba reducido a ser *un dios más* entre los del Panteón, es decir, su legitimidad radicaba en la recepción imperial; toda religiosidad quedaba absorbida en la religión del Imperio, y encontraba su ser sólo en esa absorción; el culto al dios-Emperador era la última pieza, que cerraba con precisión admirable la sumisión de todo lo religioso al poder político.

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

Por contra, sí vieron en el cristianismo un peligro para la supervivencia del Imperio, y no les faltaba cierta razón. Porque el cristianismo, independientemente de su monoteísmo, chocaba con el fundamento mismo de la estructura política del Imperio (14).

Veámoslo: los cristianos negaban la competencia del poder político en materia religiosa. El nuevo Testamento refleja esta actitud de los primeros momentos; y la historia de los mártires la testimonia a lo largo de tres siglos. ¿Cuál era, en resumen, la doctrina que los cristianos oponían a la pretensión monista? Brevemente: los cristianos aceptan el poder político, se sienten obligados en conciencia a obedecer —de hecho son en general súbditos ejemplares— pero le

14. Maticemos lo dicho en el texto: el judaísmo, en cuanto que es también un monismo político-religioso de signo contrario y enfrentado al monismo romano, suponía evidentemente un peligro para el Imperio. Pero, por así decir, un peligro exterior: era una amenaza al Imperio desde fuera del mismo. Los cristianos, en cambio, al distinguir lo político de lo religioso y aceptar la sumisión al Imperio en lo político, constituían un peligro interior, una infiltración, algo así como un caballo de Troya que amenazaba desde dentro la misma estructura política de Roma.



niegan toda competencia religiosa: la Iglesia se organiza por su cuenta en todos los aspectos. Es decir, se niega el carácter sacro del poder político (15).

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

El enfrentamiento era inevitable. La persecución también. Y la sangre de los mártires, la única respuesta cristiana válida, puesto que quedaba excluida una revolución política: esto habría sido renunciar al cristianismo, porque lo habría destrozado al convertirlo en un monismo religioso-político pretendidamente opuesto al monismo político-religioso de Roma (16). En esta perspectiva, la sangre de los márti-

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

16. Es fundamental comprender esto. El cristianismo no supone un rechazo del Imperio, ni de hecho los cristianos rechazaron el Imperio. Aceptan el poder político, aceptan el Imperio y colaboran en su construcción; rechazan sólo la pretensión de invadir lo sacro. Cfr. J. RATZINGER, *ob. cit.*, 144 s. Esto es lo que les constituye no tanto en enemigos como en peligro. Y esto es también lo que hace que su respuesta a la injusticia imperial sea siempre testimonial —el martirio— y nunca violenta. Captaron lo extraordinario, lo totalmente excepcional de la licitud del recurso a la violencia. Algo parecido a esta actitud, a esta sabiduría, es lo que ha expresado agudamente P.A. URBINA: “esa es mi rebelión: una sonrisa” (*Gorrión solitario en el tejado*, Madrid 1972, 73; léase toda la escena).



res no es sólo algo que, por la eficacia sobrenatural de la comunión de los santos fecundará la vida de gracia en la Iglesia durante todos los siglos; es también semilla de libertad religiosa, y por tanto raíz de las libertades. El don de libertad que los mártires han legado al mundo es mucho mayor que la que hayan podido entregar todas las revoluciones (17). Porque los mártires han aportado el único fundamento persistente de libertad: el testimonio de que la conciencia —aun en la aparente indefensión total— llega más lejos que el poder, es más poderosa que el poder; y es un testimonio auténtico porque ha sido dado al filo de la alternativa más dramática y radical que se ofrece al hombre en cuanto pretendidamente inmanente a la historia: la elección entre la vida y la muerte.

La Iglesia afirma, pues, lo político como instancia distinta de lo religioso. “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Esto supone una revolución del orden clásico (18) y, como consecuencia concreta, el máximo peligro para el imperio romano.

b) *El valor perenne del dualismo cristiano*

Llegamos ahora a lo que realmente nos interesa de todo esto: este planteamiento dualista “representa el inicio y el fundamento persistente de la idea occidental de libertad” (19). Porque a partir de ahora ya no existe una única instancia total, sino dos instancias, dos comunidades si se quiere, ninguna de las cuales es total. Precisamente esta inexistencia de un poder total es la que posibilita el desarrollo de la libertad.

En primer lugar, de la libertad religiosa. Pero, a partir de ella, de las demás libertades. Porque a partir del dualismo y de la libertad reli-

17. Cfr. J. RATZINGER, *ob. cit.*, 168.

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

19. J. RATZINGER, *ob. cit.*, 155.



giosa es posible construir una instancia crítica que, sobre la conciencia de la dignidad de la persona humana, vaya reconduciendo el poder a sus justos límites. De hecho, no es ni mucho menos casual que la libertad religiosa —“la primera entre las libertades”, como la llamara Jemolo (20)— haya sido también históricamente la primera en ser reconocida en el Edicto de Milán. En lo profundo, esta dualidad testimonia la trascendencia del hombre, y con ella su libertad frente a todo poder histórico: político o eclesial. El hombre trasciende a la comunidad política y a la estructura histórica de la Iglesia. Por lo tanto no es el dualismo cristiano un “reparto de competencias” entre dos poderes que sumarían un poder total: sino el testimonio de la inexistencia del poder total (21).

Ciertamente, el equilibrio dualista (22) dista mucho de haber sido aplicado siempre con completa finura. Ha habido descompensaciones hacia un lado y hacia otro; en algún momento ha parecido que Europa corría el riesgo de caer en un nuevo totalitarismo, eclesiástico a veces, temporal en otras ocasiones.

20. A.C. JEMOLO, *I problemi pratici della libertà*, Milano 1961, 131. Cfr. C. CARRA, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, 189: “Se il diritto si fonda sulla dignità della persona umana, se ultimamente questa dignità si fonda sul suo essere finalizzata direttamente e immediatamente a Dio, allora il diritto che fonda ogni altro diritto è il diritto alla libertà religiosa: di cercare la verità religiosa, di aderivirsi con tutto il proprio essere, singolarmente e comunitariamente, di conformarvi nella propria vita. La più grave ingiustizia contro la persona umana è la privazione di questa libertà”. Cfr. también J. RATZINGER, *ob. cit.*, 189: “Il diritto a credere è il vero nucleo della libertà umana; dove cade questo diritto ne segue per intima logica la caduta di tutti gli altri diritti di libertà. Questo diritto è, a un tempo, il vero dono di libertà che la fede cristiana ha portato al mondo. Per prima essa ha infranto l'identificazione di stato e religione, ha tolto così allo stato la totalità e, mediante la differenza dell'ambito della fede rispetto all'ambito statale, ha dato all'uomo il diritto alla riservatezza in cui Dio chiama l'uomo con un nome che nessun altro conosce (Ap 3, 17). La libertà della coscienza è il centro di ogni libertà”. Sobre el tema de la “reservatezza”, cfr. G. LOMBARDI, *art. cit.*, *passim*, especialmente 326.

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

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



No se trata de esbozar ahora la historia de estas peripecias. Nos basta constatar, con Ratzinger, que incluso en los períodos más oscuros, “el ordenamiento de libertad contenido en los testimonios fundamentales de la fe continuó siendo una instancia contra la fusión de sociedad civil y comunidad de fe, instancia a la que podía agarrarse la conciencia y de la que podía nacer el impulso hacia la disolución de una autoridad totalitaria” (23).

Ciertamente, esta afirmación plantea problemas históricos. A nadie se le oculta. Tampoco se le oculta a nadie que es necesario hacer lo que Ratzinger llama la “autocrítica de los efectos políticos del cristianismo” (24). Baste pensar en la época hierocrática y en la respuesta ambigua que a veces la Iglesia ha dado a determinados abusos del poder. No obstante, pienso que la afirmación es nuclearmente cierta; la fuerza primigenia de libertad es la idea cristiana de Dios y del hombre. La inmediatez histórica puede jugarnos una mala pasada, al constatar que la explosión de libertad en los siglos XIX y XX parece coincidir con el acelerarse de la descristianización y se presenta a sí misma como liberación respecto de las exigencias cristianas. En realidad, yendo más allá de la dialéctica revolución-antiguo régimen, se descubre que la fuerza liberadora de los dos últimos siglos ha sido eficaz porque se apoyaba sobre un humus cristiano, sobre la idea cristiana de la dignidad absoluta de la persona humana, es decir, sobre toda la herencia que la Iglesia nos ha legado y sobre la operatividad política de esta herencia a través del dualismo. Y no parece, por tanto, aventurado pensar que en la medida en que pretenda separarse de ese humus cristiano se degradará en fuerza esclavizadora, de lo cual son advertencia algunas experiencias recientes, y en particular el nazismo.

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

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

23. *Ob. cit.*, 156.

24. *Ob. cit.*, 197, aunque utiliza la expresión en una materia distinta.



A este propósito tenemos que hacer ahora tres consideraciones históricas. El punto de partida de todas ellas es que, lógicamente, esta virtualidad liberadora del cristianismo y de la comunidad religiosa cristiana se tiene que hacer presente en la concreta estructura histórica que Dios quiso para la comunidad-Iglesia. Uno de los elementos-clave de esta estructura es el primado de Pedro como centro y fundamento de la unidad (25). La primera consideración enlaza con lo que decíamos en el párrafo anterior. La relación dialógica entre Iglesia y comunidad política ayuda a mantener cada poder en sus límites, con lo que garantiza la libertad. En este sentido, los casi permanentes roces entre sacerdocio y reino, entre Papa y Emperador, entre clericalismo y anticlericalismo, son una cierta garantía de libertad. Bien entendido que el conflicto no es necesario ni útil *en sí*.

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

Relacionada con ésta está nuestra última consideración histórica, que recoge un hecho tremendamente aleccionador: las comunidades cristianas separadas de la comunión romana, separadas del primado de Roma, han cumplido como inexorablemente la ley histórica de un casi total enfeudamiento respecto del poder político: se reconocen legítimamente dominadas por el poder político. Recordemos las dos grandes experiencias históricas en este sentido: la ortodoxa y las diversas comunidades nacidas de la reforma. Apenas cabe en ellas lugar para la doctrina dualista. Como consecuencia las comunidades de los

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



hermanos separados han minado su condición de *espacios de libertad* y han reducido sus posibilidades de aportación efectiva de libertad (26).

* * *

La tentación y la amenaza totalitarias siguen y seguirán subsistiendo. A partir de la modernidad adquieren una nueva forma —la ideología— y una nueva concreción —la soberanía absoluta— (27).

Evidentemente, el peligro actual de occidente no proviene de los totalitarismos mitológicos al estilo antiguo (28).

El totalitarismo alienta, sin embargo, en las ideologías. Entendemos por ideología una visión del mundo sistemática y cerrada que se presenta como proyecto a realizar. La tendencia utópica y la tendencia atea (o agnóstica), de la ideología están señaladas en la “definición”. Tendencia atea: toda visión que pretenda ser sistemática y completa necesita quedarse en la inmanencia, tanto porque sólo en ella es pretendible el cierre del sistema como porque tiende a limitar la razón a razón calculante, a razón geométrica (29). Tendencia utópica: porque el proyecto se presenta como fin último y como único

26. Relacionando esa función testimonial del primado con lo que más arriba hemos dicho sobre los mártires se podrán leer con especial provecho las consideraciones de RATZINGER sobre la estructura martirial del primado, *ob. cit.*, 39-48.

27. “La idea de una entidad absolutamente dueña de regular todas las conductas ha penetrado con fortuna en la ciencia política. Es la soberanía en sí, cuya existencia ya casi nadie osará negar, y que se tratará solamente de dividir o de atribuir a quien pueda hacer de ella el uso menos peligroso. Pero es la idea misma la que es peligrosa”; B. DE JOUVENEL, *La soberanía*, Madrid 1979, 349 s., cit. por A. CRUZ PRADOS, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Pamplona 1986, 383.

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

29. Cfr. A. CRUZ PRADOS, *ob. cit.* y J. RATZINGER, *ob. cit.*, 175 s. 194 s. Es evidente, por lo demás, que el positivismo epistemológico conduce necesariamente al “positivismo de los contenidos”.



críterio absoluto de valoración; de este modo, sobre la violación de la realidad operada por la construcción intelectual, se operan las necesarias violaciones de la realidad que el proyecto exija. (Aquí está la esencial carencia de realismo de toda utopía: “sed realistas, pedid lo imposible”).

En este sentido, el nazismo y el fascismo y las diversas experiencias comunistas se explican como fruto de la lógica evolutiva de vastos sectores del pensamiento moderno. Se puede decir que constituyen patologías aisladas en la historia de occidente sólo en la medida en que éste se apoya sobre la dignidad de la persona humana. Y, en cualquier caso, no podemos olvidar que nuestras democracias occidentales se encuentran amenazadas por tendencias totalitarias similares (30).

Frente a esto, el único baluarte definitivamente sólido sigue siendo la afirmación de la trascendencia: ningún proyecto inmanente a la historia es el elemento valorativo absoluto; lo es la dignidad de la persona humana trascendente. Por eso es la conciencia la instancia última. Y todo esto es la aportación cristiana a la historia política de occidente.

En definitiva, es la conciencia la que libera. Libertad es que la conciencia pueda decir sí o no. El núcleo básico de esta libertad lo te-

30. No solamente por el peligro de su sustitución por dictaduras. “Democracia” no es término contrapuesto a “totalitarismo”, sino a “dictadura” o, si se quiere, a “monarquía” y a “gobierno aristocrático”. Lo contrapuesto al totalitarismo es un poder consciente de sus propios límites, sea su titular el monarca, la élite o el pueblo. Por eso, cuando en una democracia no impera la conciencia de los límites naturales del poder —si se quiere, de la “soberanía”, que por eso nunca será absoluta— la democracia degenera en totalitaria: se convierte en una democracia totalitaria. El hecho de que estas democracias totalitarias tiendan a degenerar en dictaduras no es más que la confirmación y el fruto de una lógica, de una dinámica de degradación, que empezó a gestarse en la democracia. La génesis democrática del nazismo alemán y del fascismo italiano —y en cierto sentido, de la dictadura comunista soviética, que nace de una revolución popular— constituyen una experiencia clara de que una dictadura pueda surgir de una democracia. Todo esto no quiere decir que la generación de una democracia en dictadura no constituya, de por sí e independiente de los eventuales componentes de totalitarismo, una degradación, puesto que la democracia parece ser la realización ordinaria del derecho natural de todos a participar en la vida política.



nemos todos. Pero en la vida social la conciencia puede ser respetada o despreciada, puede caer en el olvido o erigirse en reclamo constante. De esto depende, en definitiva, la realización de la libertad política, de la libertad entendida como derecho.

Por eso, liberar al hombre de su conciencia es tanto como liberarlo de su propia humanidad, deshumanizarlo; es decir, sentar las bases para su esclavización desde la raíz. Sólo la grandeza moral forjada en el esfuerzo por superarse crea hombres interiormente libres capaces de exigir autoritativamente su libertad. Por aquí es por donde suelen fallar actualmente las revoluciones y las praxis liberadoras (31).

En "Un mundo feliz" hay unos pocos personajes rebeldes frente a la utopía de felicidad planificada que presenta Huxley. En un dramático diálogo con un representante oficial, uno de ellos se opone de este terrible modo a la utopía: "quiero tener la posibilidad de pecar". Es decir, quiero conservar conscientemente mi libertad y mi responsabilidad (32); quiero representar auténticamente la tragedia de la lucha entre el bien y el mal y encontrar ahí la "imagen de Dios".

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

"La libertad del espíritu que teníamos era una cosa totalmente real, a pesar de que estábamos circundados por muros de varios metros de espesor, por redes y por hombres armados con pistolas automáticas. Eramos realmente y plenamente libres" (33)

estaremos ganando la batalla decisiva de la libertad.

* * *

31. Por eso, la revolución del 68, que tantas esperanzas había suscitado en algunos, fue en definitiva una revolución inmanente al sistema, y se quedó casi en una burda revolución sexual que está deshumanizando vertiginosamente el occidente cristiano; los revolucionarios del 68 son hoy unos burgueses muy similares a los que ellos criticaban hace 20 años, pero moralmente "liberados". Sobre todo este tema de la conciencia, cfr. J. RATZINGER, *ob. cit.*, 159 ss.; G. LOMBARDI, *art. cit.*, 325 ss. y C. VALVERDE, *Libertad, conciencia, democracia*, en "Ya" 5.XII.1987, 16.

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

33. Cit. en J. RATZINGER, *ob. cit.*, 186. Cfr. V. FRANKL, *ob. cit.*, 68-70.



En definitiva, como advertía Juan XXIII, sólo la consideración de la dignidad de la persona es fundamento persistente de libertad en la sociedad civil. Y en la eclesiástica. Algo muy profundo hay detrás del comentario de Hervada al canon 227 del código de derecho canónico cuando dice que el derecho (ante la Iglesia) de libertad en lo temporal constituye, junto con el derecho de libertad religiosa (ante la sociedad civil) la “base imprescindible para la recta regulación de las relaciones entre la sociedad civil y la Iglesia” (34).

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

34. Comentario al c. 227, en AA.VV. (dir. P. LOMBARDIA y J.I. ARRIETA), *Código de derecho canónico. Edición anotada*, Pamplona 1983; cfr. J. HERVADA, *Diálogo sobre España y el catolicismo*, en “Palabra” 16, XII/1966, 4; P. LOMBARDIA, *Lecciones de derecho canónico*, Madrid 1984, 64; del mismo autor, *Los laicos en el derecho de la Iglesia*, en “Escritos de derecho canónico”, II, Pamplona 1973, 170.