

LA CONDENA CATÓLICA AL LIBERALISMO Y A LA DEMOCRACIA

HUGO OMAR SELEME*

INTRODUCCIÓN

El laicismo, entendido como el movimiento que pugna por la separación de la Iglesia y el Estado, presenta una característica paradójica. La misma consiste en que aquella corriente de pensamiento con la que históricamente ha debatido —el cristianismo en su versión católica y protestante— es la misma que se encuentra en sus raíces. Siendo el laicismo un producto propio de la cultura de Occidente, tal extremo no es sorprendente si uno piensa en la perdurable influencia que durante siglos el cristianismo ha tenido sobre ella.¹

Estas raíces cristianas, sin embargo, no son siempre reconocidas por quienes promueven la laicidad como ideal político. Su visión del cristianismo —específicamente del catolicismo, por ser ésta la corriente cristiana dominante en Francia en el momento de la revolución laicista de 1789— es la popularizada por Voltaire quien declaraba: “Debemos darnos por

*Catedrático de Ética en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba. Investigador del Conicet (Argentina).

¹Las raíces cristianas del laicismo son patentes hasta en su denominación. La palabra “laico” proviene del griego *λαϊκός*, la que a su vez procede de *λαός*, que hace referencia a un individuo que pertenece al pueblo. Durante la Edad Media, esta palabra pasó a ser utilizada por los cristianos para referirse a aquellos individuos que no pertenecían al clero, sino que simplemente eran miembros del pueblo de Dios, esto es, de la Iglesia.

satisfechos con el desprecio en que la infame (la Iglesia católica) ha caído entre todas las gentes honradas de Europa”.²

Aun si existían razones para que Voltaire tuviese esta visión del catolicismo, lo cierto es que éstas no siguen estando presentes hoy. Mantener con respecto al catolicismo contemporáneo —especialmente el postconciliar— las mismas opiniones que Voltaire formulara en el siglo XVIII es un anacronismo inexcusable. Igualmente inexcusable es que estas opiniones no permitan apreciar la contribución que el cristianismo ha desarrollado a lo largo de la historia de Occidente para la construcción del ideal político de laicidad.

Esta visión del catolicismo —como enfrentado a los ideales de separación de la Iglesia y el Estado— no sólo es compartida por quienes se encuentran fuera de la Iglesia. Algunos católicos, aun hoy, siguen pensando que existe alguna tensión entre el ideal de vida cristiana y la forma laica de hacer política y de organizar las instituciones públicas. Al igual que sucede con sus contrapartes fuera de la Iglesia, su pensamiento es anacrónico, pero a diferencia de lo que sucede con éstos, su posición se encuentra fundada en razones teológicas. Su oposición a no involucrar la religión en la política se encuentra fundada en una manera específica de concebir la doctrina cristiana.

Dado que soy católico y liberal, el presente trabajo se dirige a dos públicos diferenciados y persigue dos objetivos distintos. En primer lugar, tiene por destinatarios a aquellos liberales —comprometidos con el ideal de laicidad— que poseen una visión anacrónica del catolicismo. A ellos pretendo mostrarles las razones que condujeron a la Iglesia católica

²Lo agregado entre paréntesis me pertenece. “La Infame” era el modo en el que Voltaire se refería a la Iglesia católica. Así, cuando D’Alambert le dio cuenta de su idea de elaborar la *Enciclopedia*, Voltaire respondió: “¡Aplastad a la infame! Es ésa una gran obra que vos y vuestros colaboradores podéis realizar”.

a oponerse y condenar al laicismo, al liberalismo y a la democracia. Intentaré argumentar que una de estas razones es la visión distorsionada de estos ideales que presentaron el Iluminismo y los liberales del siglo XIX. Los excesos cometidos por la Revolución francesa y la concepción errónea que algunos pensadores liberales tenían de estos ideales, explica en parte las condenas que en el pasado dictó la Iglesia católica.

El segundo grupo al que van dirigidas mis reflexiones está constituido por aquellos católicos que siguen pensando que existe una vinculación entre religión y política. A ellos pretendo mostrarles que, sean cuáles sean las razones religiosas que poseen, no es correcto utilizarlas para justificar el modo en el que se encuentran diseñadas las instituciones públicas. El argumento que pretendo ofrecer es uno de índole religiosa. Se trata de un argumento teológico para no utilizar razones religiosas a la hora de hacer política. Existen razones religiosas para afirmar que el mejor modo de adoptar decisiones políticas acerca de cuál es la manera correcta de diseñar las instituciones públicas es uno que no apela exclusivamente³ a razones religiosas.

La primera parte del trabajo está dedicada a reseñar brevemente los motivos que tuvo la Iglesia durante el siglo XIX y principios del XX para condenar la separación del “altar y el trono”, así como los ideales liberales y democráticos asociados con esta posición. Específicamente, me interesa examinar las condenas que la Iglesia católica formuló en contra del liberalismo para mostrar el contexto en el que fueron dictadas. Estas condenas deben ser entendidas en el contexto del liberalismo

³El argumento que ofreceré no condena la introducción de razones religiosas en el ámbito público. Simplemente señala que estas razones no pueden ser las únicas sobre las que se asiente el diseño institucional que se defiende. Es posible mostrar las razones religiosas que tenemos a favor de una política o institución; lo que no es correcto es utilizar estas razones como la única justificación para apoyarlas. Volveré sobre este asunto más adelante.

irrazonable que se desarrolló en el continente europeo a partir de la Revolución francesa.

El liberalismo del siglo XIX y su ideal de Estado laico era en múltiples aspectos una mera caricatura de lo que hoy consideramos un pensamiento liberal. Se trataba de una doctrina intolerante y agresiva con la religión que pretendía arrinconarla y privarla de toda influencia sobre la cultura y la vida social. Con este liberalismo de trasfondo deben mirarse las condenas producidas por la Iglesia católica. Que el catolicismo a partir del Concilio Vaticano II comenzase a tener una mirada positiva sobre las formas de gobierno liberales y democráticas no se debe sólo a un cambio en la perspectiva de la Iglesia. Las razones para este cambio en el juicio de la Iglesia también deben buscarse en el seno del pensamiento liberal. El liberalismo con el que el Concilio dialoga no es más el liberalismo antirreligioso de la Revolución francesa, sino el liberalismo profundamente respetuoso de la religión corporizado en la revolución americana.

La conclusión de esta primera parte del trabajo será que el catolicismo pudo adoptar una posición política razonable a partir del Concilio Vaticano II sólo cuando el liberalismo —que había sido su principal contendiente en materia política— se transformó en una posición razonable. La visión comúnmente aceptada de que durante el siglo XIX existió un enfrentamiento entre una posición irrazonable —representada por el catolicismo— y una razonable —corporizada en los pensadores liberales— debe ser revisada. Es cierto que pugnaron posiciones razonables e irrazonables, pero esta batalla se libró en el seno de cada una de estas concepciones. Hubo católicos y liberales razonables e irrazonables. Sólo cuando los liberales razonables comenzaron a tener mayor visibilidad —principalmente debido a la influencia creciente del modelo angloamericano de gobierno— fue posible que los católicos razonables comen-

zaran a tener peso en el seno de la Iglesia. El Concilio representó el triunfo de las posiciones católicas razonables que defendían el ideal de laicidad, la libertad religiosa, el carácter no confesional del Estado y la democracia como forma de gobierno.

La segunda parte del trabajo ofrece un argumento interno a la concepción católica —esto es, un argumento religioso— en contra de utilizar razones religiosas para justificar decisiones políticas. En mi opinión, esta utilización es una amenaza sutil al ideal de laicidad, sea que las razones religiosas se utilicen para fundar una forma antidemocrática o antiliberal de gobierno, o que se utilicen en el contexto de un sistema democrático de toma de decisiones. La tesis central de esta parte del trabajo es que utilizar la buena nueva que el catolicismo predica como una herramienta para hacer política no es más que una forma de paganismo. Un católico tiene razones religiosas para involucrarse en política y para hacerlo del mejor modo posible, pero de esto no se sigue que el mejor modo de hacer política sea esgrimiendo razones religiosas.

El católico que utiliza sus convicciones religiosas para hacer política no es un buen político ni un buen católico. Es un rasgo central del catolicismo resistirse a utilizar lo sagrado para fines profanos. Es propio del pensamiento pagano, en oposición al cristiano, pensar que lo sagrado puede ser usado para otros fines. Pienso que un católico que utiliza la buena nueva como fundamento de algún programa político incurre en este tipo de utilización. Dios se hizo hombre, habitó entre nosotros, murió y resucitó para salvarnos del pecado. No se hizo hombre para ayudarnos a hacer política: ésa es nuestra tarea.

LA CONDENA CATÓLICA AL LIBERALISMO Y LA DEMOCRACIA

El choque entre el liberalismo y el catolicismo, como he señalado, tiene que ser contextualizado si es que quiere ser entendido cabalmente. La reacción adversa que el catolicismo tuvo hacia el liberalismo —y su ideal de laicidad— estuvo provocada por múltiples circunstancias. Entre éstas ocupan un lugar destacado la contrarreforma frente al avance del protestantismo y el carácter marcadamente antirreligioso de la Revolución francesa.

La Reforma protestante puso en riesgo la misma existencia de la Iglesia católica tal como se le conocía entonces. La Iglesia “Una y Santa”, según la fórmula acuñada por Bonifacio VIII,⁴ amenazaba con disgregarse en múltiples Iglesias nacionales. La reacción de la Iglesia católica frente a esta amenaza de atomización consistió en centralizar el poder en Roma. Frente a la crisis, el catolicismo se volvió más jerárquico, más homogéneo y menos democrático. En el ámbito litúrgico, se unificaron los rituales en toda Europa bajo el “rito romano”.⁵ Por lo que respecta a la estructura eclesiástica, la designación de obispos comenzó a estar bajo el control de Roma. Hasta entonces, éste había sido un asunto en el cual tenía una participación preponderante la propia comunidad eclesial.⁶

⁴Esta expresión corresponde a la bula *Unam Sanctam* de 1302.

⁵Este rito es el que fue trasladado luego a América debido el carácter europeo de los conquistadores. Dado el carácter eminentemente europeo de la Reforma protestante, la unificación no alcanzó a las comunidades eclesiásticas de Oriente, que siguieron manteniendo su propia liturgia. El rito más seguido por las Iglesias de Oriente es el de San Juan Crisóstomo.

⁶Esto era así no sólo en la Iglesia primitiva sino hasta entrado el siglo XII, tal como puede constatarse en la Distinctio LXII, C I del *Decretum* de Graciano. El *Decretum* representa el comienzo del Derecho Canónico moderno. Allí fueron compilados, armonizados y sistematizados textos patrísticos, conciliares y papales. El *Decretum*, fruto de la obra de un jurista, nunca recibió sanción oficial, pero fue constantemente utilizado. Finalmente fue incorporado en el Código de Derecho Canónico promulgado en 1917.

Para asegurar su propia existencia, las Iglesias protestantes y la Iglesia católica buscaron tener como aliados al poder político. Las primeras se unieron a las autoridades políticas de los Estados del norte de Europa. La segunda se alió con los Estados del centro y del sur. Desapareció la tensión que había existido durante toda la Edad Media entre el “altar y el trono”, que había contribuido a limitar el poder político; consecuentemente, el poder del monarca pudo expandirse libre de toda atadura.⁷ Esto abrió el camino a las monarquías absolutas, que hubiesen sido impensables en un contexto medieval. A cambio de que los Estados les concediesen a las Iglesias privilegios en áreas vinculadas con la educación⁸ y el matrimonio —que permitían frenar la expansión de las Iglesias rivales— éstas permitieron a los Estados inmiscuirse en su organización interna. Específicamente en lo que se refiere a la Iglesia católica, los Estados mediante concordatos adquirieron el derecho de patronato, que consistía en la facultad de proponer candidatos para ser consagrados como obispos.

De modo que la reacción producida por la Reforma protestante contribuyó a que la Iglesia católica se emparentase con un modelo monárquico y no democrático de gobierno por partida doble. En primer lugar,

⁷ Mientras en la Iglesia oriental los emperadores asumieron roles religiosos casi desde el comienzo de la era constantiniana, lo que dio origen al “cesaropapismo”, en la Iglesia de Occidente existió una rivalidad entre el emperador, por un lado, y el papa y los obispos, por otro. Esto condujo a que la Iglesia de Occidente fuese más independiente del poder político. Un ejemplo extremo de esta tensión e independencia puede encontrarse en la excomunión que San Ambrosio dictó en contra de los emperadores Valentiniano II y Teodosio I.

La tensión entre poder político y religioso se mantuvo durante siglos, tal como atestigua la bula *Sicut Universitatis Conditor* de 1098 dictada por Inocencio III, en la cual mientras la autoridad del papado es comparada con la luz del sol —destinada a reinar sobre las almas— la de los reyes es comparada con la luz más tenue de la luna —destinada a gobernar los cuerpos.

⁸ La educación religiosa pasó a ocupar un lugar central en las preocupaciones de la Iglesia católica luego de la Reforma. Martín Lutero puede ser considerado como el autor del primer catecismo moderno. El Concilio de Trento (1566), a modo de respuesta, elaboró lo que se conoce como el Catecismo Romano. El último catecismo, denominado “Catecismo de la Iglesia católica”, fue promulgado en 1994 por Juan Pablo II.

la organización interna de la Iglesia resultó más centralizada y homogénea. Roma adquirió mayores poderes y prerrogativas.⁹ En segundo lugar, la Iglesia se volvió una aliada de las monarquías absolutas que en los años sucesivos se esparcieron por todo el territorio europeo. Los rasgos de la doctrina y la tradición cristianas que podían dar fundamento para defender una visión más democrática de la organización interna de la Iglesia o para cuestionar la alianza con las monarquías absolutas fueron relegados a un segundo plano. Así, por ejemplo, la promesa evangélica de que “Allí donde dos o más estén reunidos en mi nombre, yo estoy en medio de ellos” (Mateo 18: 20) —que daba pie para conferir autoridad en cuestiones religiosas a la comunidad eclesial y para organizar a la Iglesia de modo más horizontal— y el mandato de “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Marcos 12: 17) —que daba razones para separar el “altar del trono” y para no brindar apoyo incondicional a las monarquías absolutas— fueron dejadas de lado o interpretadas de modo tal que fuesen compatibles con la nueva situación.¹⁰

Frente a esta Iglesia aliada al trono de Francia, fue que se levantaron los revolucionarios de 1789, lo que explica en gran medida el tono de sus críticas. A su vez, como no podía ser de otro modo, el carácter de las críticas de los revolucionarios y liberales franceses explica la reacción

⁹La Reforma contribuyó a esta centralización, pero no fue el único factor que desencadenó el proceso. La centralización y jerarquización de la estructura interna de la Iglesia había comenzado en el mismo siglo XII. A ello había contribuido la idea neoplatónica de que existía una jerarquía de seres que debía ser reflejada en las organizaciones sociales. Así como existía una jerarquía de ángeles organizada en tronos, dominaciones y potestades, así también debía existir una jerarquía eclesiástica cuya cabeza era el papa.

¹⁰Algunos teólogos católicos —como Francisco Suárez— no se unieron a las filas de aquellos que apoyaban la monarquía absoluta. Suárez defendió la tesis del origen divino del poder político; pero, a diferencia de quienes sostenían el derecho divino de los reyes a gobernar, afirmaba que el poder político era conferido al pueblo y, a través de éste, al monarca. La transferencia de poder del pueblo al monarca, por ende, era condicional y no ilimitada. Esta idea tuvo una profunda influencia en la articulación del ideal de Estado constitucional.

posterior de la Iglesia frente al liberalismo y el ideal de laicidad. Los revolucionarios franceses tuvieron dos estrategias igualmente intolerantes frente a la Iglesia católica. En un primer momento, intentaron inmiscuirse en su organización interna con el objeto de volverla un instrumento que fuese útil a la revolución. Cuando esta primera estrategia fracasó, entonces intentaron reemplazarla por una religión cívica que no cuestionase la lealtad al Estado.¹¹

La Revolución francesa y su marcado carácter anticlerical provocaron que la Iglesia viese con recelo los ideales políticos liberales y democráticos que alegaba corporizar. La reacción de la Iglesia frente a este avance del poder político, como era de esperar, consistió en aliarse con las fuerzas políticas antirrevolucionarias. Cuando se produjo la Restauración, la Iglesia —que sólo había experimentado las versiones distorsionadas de liberalismo y democracia que había corporizado la revolución— reforzó sus lazos con el trono, firmando una serie de concordatos y apoyando explícitamente la Santa Alianza.

Las versiones de liberalismo laicista que la Iglesia tuvo como interlocutores en Alemania e Italia durante el siglo XIX no fueron más tolerantes que la de los revolucionarios franceses. En Alemania, Otto von Bismarck, con el objetivo de construir un poder central fuerte y una Alemania unificada, lanzó una campaña en contra de la Iglesia católica. Bismarck comenzó, en 1871, eliminando el departamento del Ministerio de Cultura dedicado al catolicismo y un año más tarde procedió a secularizar las escuelas y a expulsar a los jesuitas.¹²

¹¹Este último fue el camino seguido por Rousseau.

¹²La reacción de Bismarck se produjo como consecuencia del surgimiento de un partido político de oposición que aglutinaba a los católicos. El catolicismo había tenido un renacimiento impulsado por la Universidad de Tübingen. La política anticatólica llevada adelante por Bismarck tuvo por objetivo cortar este

La relación entre los liberales italianos y la Iglesia católica estuvo marcada durante el siglo XIX por el problema de los Estados papales. Con la unificación de Italia en 1870 y la pérdida de los Estados papales, las relaciones entre la Iglesia católica y el nuevo Estado quedaron en un punto muerto. Pio IX, quien se veía a sí mismo como prisionero en el Vaticano, ordenó que ningún católico italiano participase en política. Esta situación de hostilidad sólo cambió con la firma del tratado/concordato de Letrán en 1929. La Iglesia fue indemnizada por la pérdida de los Estados papales.¹³

De modo que puede decirse que durante el siglo XIX se enfrentaron dos posiciones igualmente irrazonables. La versión de liberalismo que tenía a la vista la Iglesia era una que aspiraba a acumular poder para lograr procesos de unificación nacional, cuyo objetivo declarado era eliminar cualquier influencia cultural que la doctrina católica pudiese tener. Se trataba de un liberalismo beligerante que no veía ningún impedimento en utilizar el aparato coercitivo del Estado para alcanzar sus objetivos secularizadores. La reacción de la Iglesia fue igualmente beligerante.

Esta reacción se corporizó en una serie de condenas al liberalismo, la libertad de culto y la democracia. El papa Gregorio XVI, en su encíclica *Mirari Vos*¹⁴ de 1832, recomendaba a los católicos mostrar “fidelidad y

avance del catolicismo, consolidar la posición de los Estados luteranos del norte y aislar a los católicos austriacos.

Las políticas anticatólicas de Bismarck llegaron a su fin luego de intensas negociaciones con León XIII, quien fue elegido como nuevo papa en 1887. Estas políticas produjeron un éxodo de católicos alemanes a diversos países de América.

¹³Se acordó que el credo católico fuese enseñado en las escuelas públicas y que los clérigos recibiesen un sueldo del erario público. Estas concesiones fueron eliminadas en 1985, cuando Juan Pablo II renegoció el tratado.

¹⁴El contexto histórico de la encíclica fue un levantamiento de los Estados papales que pudo ser contrarrestado gracias a la ayuda de las tropas austriacas.

sumisión a los príncipes”,¹⁵ condenaba la libertad de conciencia,¹⁶ a quienes tratan de “esclavizar al pueblo con el señuelo de la libertad” y a quienes intentan separar la Iglesia del Estado.¹⁷ Su sucesor, Pío IX, en la encíclica *Quanta Cura* de 1864 volvió a condenar las ideas liberales. La encíclica estuvo acompañada de un *syllabus* donde se consignaba y condenaba una lista de errores propios de los tiempos modernos.

Entre la lista de proposiciones que se denunciaban como erróneas se encontraban las siguientes: “Es bueno que la Iglesia esté separada del Estado y el Estado de la Iglesia” (LV); “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” (LXXVII); “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”

¹⁵ Sostiene la encíclica: “se han divulgado, en escritos que corren por todas partes, ciertas doctrinas que niegan la fidelidad y sumisión debidas a los príncipes, que por doquier encienden la antorcha de la rebelión; se ha de trabajar para que los pueblos no se aparten, engañados, del camino del bien. Sepan todos que, como dice el Apóstol, toda potestad viene de Dios y todas las cosas son ordenadas por el mismo Dios. Así, pues, el que resiste a la potestad resiste a la ordenación de Dios, y los que resisten se condenan a sí mismos. Por ello, tanto las leyes divinas como las humanas se levantan contra quienes se empeñan, con vergonzosas conspiraciones tan traidoras como sediciosas, en negar la fidelidad a los príncipes y aun en destronarles” (*Mirari Vos*, IX: 13). El texto completo de la encíclica se encuentra disponible en Catholic.net, 2012.

¹⁶ La encíclica señala que “afirmar y defender a toda costa y para todos la libertad de conciencia” es una “absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura [...] Este pestilente error se abre paso, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes, llegando la impudencia de algunos a asegurar que de ella se sigue gran provecho para la causa de la religión” (*Mirari Vos*, VI).

¹⁷ Afirma la encíclica: “Que también los Príncipes, Nuestros muy amados hijos en Cristo, cooperen con su concurso y actividad para que se tornen realidad Nuestros deseos en pro de la Iglesia y del Estado. Piensen que se les ha dado la autoridad no sólo para el gobierno temporal, sino sobre todo para defender la Iglesia; y que todo cuanto por la Iglesia hagan, redundará en beneficio de su poder y de su tranquilidad” (*Mirari Vos*, XI: 19).

(LXXIX). Con estas declaraciones, el *Syllabus* se oponía al ideal de laicidad del Estado y a la libertad de culto.

El *Syllabus* también se oponía expresamente al liberalismo, y señalaba como errónea la idea de que “El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización” (LXXX). Por lo que respecta a las formas de gobierno, parecía apoyar la monarquía y desconfiar de la democracia. Lo primero quedaba plasmado cuando se declaraba un error sostener que “(n)egar la obediencia a los Príncipes legítimos, y lo que es más, rebelarse contra ellos, es cosa lícita” (LXIII). Lo segundo, parecía inferirse del error LX que señalaba: “La autoridad no es otra cosa que la suma del número y de las fuerzas materiales”.

El tono beligerante de la reacción, que se explica en parte por el carácter intolerante del liberalismo laicista que enfrentaba, sepultó las voces razonables de los denominados “católicos liberales” que existían en la Iglesia católica. Como ejemplos de estas voces puede citarse los casos de Johann Döllinger¹⁸ —quien se opuso al *Syllabus* y su condena al liberalismo, y al intento de Roma por mantener su poder político sobre los Estados papales— y de John Acton en Inglaterra.¹⁹ Este último, oponiéndose a la dirección antiliberal en la que se movía la Iglesia, señalaba que el verdadero católico era aquel “que no hace ningún alarde de su religión, que no apela a ninguna consideración extrínseca —sea ésta la benevolencia, la fuerza, el interés u otros artilugios— para defender su posición; que discute cada asunto sobre la base de sus méritos intrínsecos —respondiendo a quien lo crítica con una crítica más severa, respondiendo al metafísico con

¹⁸Döllinger fue excomulgado en 1871, entre otras cosas, por su oposición al dogma de la infalibilidad.

¹⁹Otros pensadores católicos con ideas semejantes fueron Charles Forbes René Montalembert, John Henry Newman y Jean-Baptiste Henri Lacordaire.

un razonamiento más ajustado y sutil, al historiador con un aprendizaje más profundo, al político con una política más correcta”.²⁰

También fueron acalladas las voces de aquellos católicos que valoraban la democracia pero que, a diferencia de Acton, pensaban que debía seguir existiendo una alianza entre el altar y el poder político. Según éstos, debía forjarse una nueva alianza entre el altar y el pueblo, último depositario del poder político, que reemplazase la antigua alianza con el trono. Estos católicos ansiaban una restauración del poderío de la Iglesia, pero creían que el mejor modo de alcanzar tal objetivo era con medios democráticos.²¹ Estas dos posiciones —la que reconoce a la democracia por su valor intrínseco y sostiene la independencia del dominio político y el religioso, y la que ve a la democracia como una herramienta valiosa para lograr la restauración del poder político de la Iglesia— volverán a surgir dentro del catolicismo luego del Concilio Vaticano II.

León XIII, sucesor de Pío IX, mantuvo la posición opuesta a la laicidad del Estado y sostenía que “(e)rror grande y de muy graves consecuencias es excluir a la Iglesia, obra del mismo Dios, de la vida social, de la legislación, de la educación de la juventud y de la familia. Sin religión es imposible un Estado bien ordenado” (*Inmortalis Dei*, 15).²² No obstante, sí modificó la posición que la Iglesia había adoptado con respecto a la democracia, que ahora era reconocida como una forma de gobierno válida y legítima. Más aún, tomando una posición diametralmente opuesta a la que había adoptado Pío IX, quien había ordenado a los católicos

²⁰ Dalberg-Acton, 1988: 193.

²¹ Felicité de La Mennais fue un representante paradigmático de esta posición. Adicionalmente, defendió la libertad de sufragio, la libertad religiosa y la libertad de opinión. Todas éstas eran vistas por él como herramientas en el proceso de restauración de la Iglesia. Muchas de las posiciones de La Mennais fueron condenadas en el *Syllabus*. Antes, Gregorio XVI, en sus encíclicas *Mirari Vos* (1832) y *Singulari Nos* (1834) ya había condenado sus ideas.

²² La encíclica puede cotejarse en línea en el sitio web del Vaticano, 2012.

italianos no participar en política, la encíclica ahora señalaba que en algunas ocasiones tal participación era un deber. Así, *Inmortalis Dei* afirma que “no queda condenada por sí misma ninguna de las distintas formas de gobierno, pues nada contienen contrario a la doctrina católica, y todas ellas, realizadas con prudencia y justicia, pueden garantizar al Estado la prosperidad pública. Más aún: ni siquiera es en sí censurable, según estos principios, que el pueblo tenga una mayor o menor participación en el gobierno, participación que, en ciertas ocasiones y dentro de una legislación determinada, puede no sólo ser provechosa, sino incluso obligatoria para los ciudadanos” (*Inmortalis Dei*, 18).

También modificó la posición de la Iglesia con respecto a la libertad de expresión y de culto. En sintonía con lo estipulado por el *Syllabus* de Pío IX, sostenía que “la libertad de pensamiento y de expresión, carente de todo límite, no es por sí misma un bien del que justamente pueda felicitarse la sociedad humana; es, por el contrario, fuente y origen de muchos males” (*Inmortalis Dei*, 15). Sin embargo, agregaba que “si bien la Iglesia juzga ilícito que las diversas clases de culto divino gocen del mismo derecho que tiene la religión verdadera, no por esto, sin embargo, condena a los gobernantes que para conseguir un bien importante o para evitar un grave mal toleran pacientemente en la práctica la existencia de dichos cultos en el Estado. Es, por otra parte, costumbre de la Iglesia vigilar con mucho cuidado para que nadie sea forzado a abrazar la fe católica contra su voluntad, porque, como observa acertadamente San Agustín, ‘el hombre no puede creer más que de buena voluntad’” (*Inmortalis Dei*, 18). De esta manera, la libertad de culto era ahora justificada como una especie de mal menor.

El cambio de posición de la Iglesia con respecto a la libertad de culto y en general respecto a la relación de la Iglesia con el Estado no se

produjo sino hasta bien entrado el siglo XX. Se debió en gran medida a la activa participación de un conjunto de pensadores católicos que había desarrollado su pensamiento teniendo en mente una visión del liberalismo mucho más razonable que la variante europea. La figura más destacada entre éstos fue el sacerdote jesuita estadounidense John Courtney Murray.

El primer problema que enfrentó Murray en su obra fue uno eminentemente práctico. Se trataba de determinar si era posible para los católicos colaborar con cristianos de otras denominaciones para resolver problemas sociales, específicamente los generados por la destrucción ocasionada por la Segunda Guerra Mundial. El problema que planteaba esta cooperación para los católicos residía en que implicaba colaborar con quienes consideraban equivocados —puesto que el catolicismo era la verdadera religión—, contribuyendo a que todas las creencias religiosas fuesen vistas como igualmente válidas.

La respuesta ofrecida por Murray al problema consistió en distinguir —tal como había hecho en el pasado John Acton— el ámbito religioso del político. Sostuvo que los católicos debían seguir defendiendo que su fe era la única verdadera. De esto se seguía que, en materia religiosa, la cooperación era imposible. La participación de un católico en un acto de culto interconfesional —sostuvo Murray— debía ser descartada. No obstante, afirmó, la cooperación política para resolver los problemas comunes que aquejan a las personas que poseen diferentes credos religiosos es posible y deseable. Una vez que se distinguen los dos dominios —el religioso y el político—, la cooperación política deja de ser percibida como una amenaza para la integridad de la fe. Haciendo suyas las palabras del jesuita Maximilian Pribilla, señalaba: “Cuando se trata de llevar adelante un esfuerzo común para aliviar el problema de la vivienda,

el alcoholismo o la explotación del económicamente menos privilegiado, no tengo que preguntarle primero a mi asociado si él cree en la divinidad de Cristo”.²³

La forma en la que Murray había resuelto el problema de la cooperación entre credos despejaba el camino para resolver el problema más general de la libertad de culto y de la relación entre Iglesia y Estado. Como he señalado, *Inmortalis Dei* había representado un avance en materia de libertad religiosa. Había dejado de considerar a dicha libertad —y en general a la separación de la Iglesia del Estado— como algo moralmente impermisible y había pasado a considerarla como un mal menor cuya tolerancia estaba moralmente justificada. El problema con esta posición residía en que allí donde los católicos tenían el poder político suficiente para volver a su religión la religión de Estado —sin que esto trajese aparejado males mayores—, tenían el deber de hacerlo. Parecía que el catolicismo sólo estaba a favor de la libertad de culto cuando era minoritario y carecía de poder político.

Como es de entender, esta posición generaba un sentimiento de profunda desconfianza en los otros credos religiosos, que veían en el catolicismo una constante amenaza. El trabajo de Murray estuvo dirigido a revisar, criticar y reformar esta posición adoptada por la Iglesia católica. El punto central de su argumento consistió en mostrar que el ideal al que los católicos debían aspirar era el de la libertad de la Iglesia en lugar del establecimiento del catolicismo como religión oficial. Así, continuaba Murray, la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos no debe ser aceptada por un católico como un mal por ser tolerado, sino como un principio que garantiza la situación ideal en la cual la Iglesia es libre. En

²³ Murray, 1943: 105. Los principales trabajos de Murray también se encuentran disponibles en línea en Woodstock Theological Center, 2012.

sus escritos, Murray demostraba que la libertad de la Iglesia, por la que habían luchado todos los papas, estaba garantizada por la separación de la Iglesia y el Estado establecida por la Constitución.²⁴

La posición defendida por Murray adquirió notoriedad pública en Estados Unidos debido a la postulación de un candidato católico a la presidencia. John F. Kennedy —conociendo los temores que el catolicismo despertaba en sus conciudadanos— durante la campaña presidencial recibió asesoramiento de Murray en los asuntos vinculados con la relación entre Iglesia y Estado. Una vez que Kennedy ganó la presidencia, las posiciones de Murray —que ahora eran las del presidente— alcanzaron un alto reconocimiento y exposición.

A pesar de este amplio reconocimiento de sus ideas en Estados Unidos, o quizá debido a él, el Vaticano le ordenó en 1954 dejar de escribir sobre asuntos vinculados con la relación entre Iglesia y Estado. A diferencia de otros pensadores católicos, Murray acató el mandato del Vaticano, se despojó de todos los libros que tenía vinculados con el tema y comenzó a enviar sus trabajos para que fuesen previamente evaluados y aprobados por Roma. Esta situación cambiaría abruptamente con el avenimiento del Concilio Vaticano II.

Debido a que Murray había defendido la tesis de que la libertad de culto era un derecho de toda persona humana y no sólo de los católicos y que, por lo tanto, no era un mal que debía ser tolerado sino un ideal que debía ser protegido, no fue invitado a participar en las sesiones del Concilio que comenzaron en 1962. Esta tesis era contraria a la posición que la Iglesia sostenía en ese entonces. Sin embargo, las gestiones del Cardenal Spellman lograron que fuese convocado en calidad de especialista.

²⁴ *Cfr.* Murray, 1951: 327-352.

El impacto de la intervención de Murray en el Concilio no pudo ser mayor. Sus ideas fueron aceptadas casi en su totalidad y pasaron a formar parte de la *Declaración sobre la Libertad Religiosa*. La Declaración reconoció que la libertad religiosa era un derecho humano y un derecho civil que tenía su fundamento en la dignidad de la persona humana y no en el carácter verdadero de las creencias que se profesan. La idea de que el error no tenía ningún derecho —defendida con anterioridad por la Iglesia para oponerse a la libertad religiosa— había sido finalmente abandonada.

La diferenciación del ámbito político y del religioso adoptada por el Concilio —pieza clave de la posición de Murray— hizo que finalmente una concepción razonable de catolicismo triunfase. Murray había defendido que la acción política debía fundarse en un terreno común para todos los seres humanos, más allá de sus creencias religiosas. Este terreno de común racionalidad era el único sobre el cual estaba justificado ejercer el poder político. No todo juicio verdadero es apto para servir de fundamento a fin de configurar las instituciones jurídicas —señalaba Murray—; lo que se exige en este dominio político es que el juicio que se esgrime como razón sea aceptable por la generalidad de los seres humanos con base en el ejercicio de su razón. Así, las creencias religiosas —sobre las que los seres humanos mantienen juicios discrepantes— no son aptas para justificar el diseño de las instituciones jurídicas.²⁵

La respuesta dada por Murray, y adoptada por el Concilio, al problema de la relación entre la Iglesia y el Estado fue denominada el “esquema americano”. La experiencia que Murray había tenido con un esquema liberal razonable —a diferencia de la experiencia que el catolicismo europeo había tenido con el liberalismo irrazonable francés, alemán e italiano—

²⁵ Cfr. Murray, 1994.

posibilitó que elaborase en el seno del catolicismo una respuesta razonable al problema de la relación entre Iglesia y Estado. Sólo cuando la concepción americana de liberalismo —surgido para proteger a la religión del Estado y no para combatirla— comenzó a tener visibilidad para la Iglesia católica, fue posible que una concepción razonable de catolicismo comenzase a tener aceptación entre los miembros de la Iglesia.

Las dos posiciones irrazonables que habían estado en pugna durante el siglo XIX, el liberalismo continental profundamente anticlerical —que aspiraba a borrar la influencia de la Iglesia en la cultura, a reformarla para utilizarla para sus fines políticos o directamente a eliminarla— y el catolicismo integrista —que se resistía a romper la alianza con el trono porque le parecía el único modo de sobrevivir al ataque que sufría—, finalmente fueron reemplazadas por dos posiciones razonables que comenzaron a dialogar. El liberalismo americano razonable mostró ser el interlocutor que los católicos razonables habían estado esperando encontrar. El Concilio Vaticano II, con su *Declaración sobre la Libertad Religiosa* y su adopción del ideal de laicidad, fue la respuesta razonable que la Iglesia ofreció a este interlocutor.

UN ARGUMENTO RELIGIOSO A FAVOR DE LA INDEPENDENCIA DE LO POLÍTICO

Como he señalado, esta segunda parte del trabajo está dedicada a quienes conmigo comparten la fe católica. Creo que existen dos tentaciones que todos los católicos debemos evitar. La primera es la de utilizar razones de índole religiosa para defender algún tipo de vinculación entre la Iglesia y el trono. Se trata de una tentación que busca emparentar el catolicismo con el sostenimiento de formas de gobierno o prácticas antidemocráticas.

La segunda, más sutil, es la de utilizar razones de índole religiosa para modificar, por medio de procedimientos democráticos, las instituciones públicas. Quienes durante los años setenta del siglo pasado apoyaron las dictaduras militares que proliferaron en Latinoamérica esgrimiendo razones tomadas del Evangelio, son un caso extremo de claudicación frente a la primera tentación. Las mayorías católicas que hoy buscan imponer sus convicciones religiosas acerca de la contracepción no natural mediante programas legislativos votados democráticamente son un ejemplo de quienes se ven seducidos por la segunda tentación.

Ambas tentaciones son instancias de una tentación más general: la de utilizar razones religiosas para defender algún tipo de programa político. Lo que cambia es el tipo de programa que se defiende y las herramientas que se utilizan —democráticas o antidemocráticas—, pero el problema de fondo es el mismo. Creo que este proceder es profundamente contrario al catolicismo y dedicaré esta segunda parte del trabajo a mostrarlo. Aunque un católico posee razones de índole religioso para participar en política, pienso que a la hora de hacer política no debe esgrimir razones religiosas. En otro lugar me he dedicado a mostrar por qué esto implica no entender cabalmente la política;²⁶ aquí me concentraré en mostrar por qué esto implica no entender el catolicismo.

El problema reside en lo siguiente: la utilización de razones religiosas con fines políticos implica utilizar lo sagrado para fines profanos. Esta concepción de la religión es pagana y —tal como intentaré mostrar— es opuesta a la concepción católica de Dios. Todo buen católico debería resistirse a ella y, por lo tanto, debería resistirse a hacer política utilizando su fe.

²⁶ Cfr. Seleme, 2007: 471-490; disponible en línea en *Revista Doxa*, 2012.
DR © 2013: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas
Catedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad <http://catedra-laicidad.unam.mx/>
Miguel Ángel Porrúa, librero-editor <https://maporrua.com.mx/>

Por alguna razón, aunque la mayor parte de los católicos contemporáneos considera incorrecto utilizar consideraciones religiosas a la hora de hacer ciencia —que sería un modo de utilizar lo sagrado con fines profanos—, no piensan lo mismo cuando se trata de hacer política. La idea fundamentalista de utilizar las Sagradas Escrituras para hacer avanzar nuestro conocimiento del mundo es vista hoy como incorrecta por la mayoría de los católicos. Ésta no es una posición novedosa en el seno del catolicismo. Contrario a lo usualmente creído, el modo de entender las Sagradas Escrituras, y la concepción de Dios que de allí deriva, adoptado por el fundamentalismo no es un retorno a cosmovisiones medievales sostenidas desde tiempos inmemoriales dentro del pensamiento cristiano. El fundamentalismo no es un retorno a la tradición cristiana, sino más bien un quiebre de dicha tradición producido en la Modernidad.²⁷ Se trata de una anomalía producida en el seno del cristianismo por un evento característico de la modernidad: la Reforma protestante.²⁸

La Reforma instaló la idea de que la Biblia —y no la Iglesia con su doctrina, tradición y magisterio— era la autoridad final a la que todo creyente debía apelar. Esto dio lugar a la libre interpretación —esto es, la interpretación de las Sagradas Escrituras no constreñida ni por la tradición ni por el magisterio de la Iglesia—, lo que a su vez posibilitó que

²⁷ Lo que los pensadores cristianos medievales pretendían era utilizar el conocimiento filosófico —lo profano— para avanzar en su entendimiento de Dios —lo sagrado—, no a la inversa. La utilización de Dios, inaugurada por Descartes, para resolver los problemas filosóficos o científicos, es contraria al espíritu del pensamiento teológico cristiano. También lo es, en consecuencia, la utilización de las sagradas escrituras para extraer conocimientos acerca del mundo, tal como pretende el fundamentalismo. Lo propio del pensamiento cristiano ha sido intentar entender el texto sagrado a la luz del conocimiento adquirido por la razón. Dicho de modo sencillo, Santo Tomás y San Agustín no utilizaron el texto sagrado para hacer avanzar su conocimiento filosófico sobre Aristóteles y Platón, sino que utilizaron el conocimiento filosófico proporcionado por éstos para hacer avanzar su entendimiento de lo sagrado.

²⁸ Para explicar las causas que han posibilitado el surgimiento de esta concepción de Dios, he seguido lo que sostiene Conor Cunningham (2010).

ciertos pasajes bíblicos, específicamente aquellos del Génesis donde se relataba la creación del mundo, fuesen interpretados de modo literal. Los riesgos de adoptar una interpretación literal del Génesis habían sido señalados ya por San Agustín en el siglo V; pero como la Reforma sostenía la libre interpretación de la Biblia, esto posibilitó que algunos en el seno del protestantismo pasasen a leer el Génesis del modo en el que había sido desaconsejado por la tradición.²⁹

Lamentablemente, aunque los católicos —a diferencia de algunas denominaciones protestantes— consideran casi unánimemente que es incorrecto utilizar lo sagrado para hacer ciencia, no han obtenido a partir de ello una conclusión que parece casi obvia, a saber, la que debe ser igualmente incorrecto utilizar lo sagrado para hacer política. Han estado bien predisuestos a considerar que la ciencia representa un ámbito independiente de la religión, con sus propios métodos y objetivos, pero no

²⁹ Señala San Agustín, advirtiéndolo sobre los peligros de intentar extraer conocimiento científicos a partir de la lectura literal de la Sagrada Escritura: “Usually, even a non-Christina knows something about the earth, the heavens, and the other elements of this world, about the motion and orbit of the stars and even their size and relative positions, about the predictable eclipses of the sun and moon, the cycles of the years and the seasons, about the kinds of animals shrubs, stones, an so forth, and this knowledge he holds to as being certain from reason and experience. Now, is it a disgraceful and dangerous thing for an infidel to hear a Christian, presumable giving the meaning of Holy Scripture, talking non-sense on these topics; and we should take all means to prevent such an embarrassing situation, in which people show up vas ignorance in a Christian and laugh it to scorn. The shame is not so much that an ignorant individual is derided, but that people outside the household of the faith think our sacred writers held such opinions, and, to the great loss of those for whose salvation we toil, the writers of our Scripture are criticized and rejected as unlearned men. If they find a Christian mistaken in a field which they themselves know well and hear him maintaining his foolish opinions about our books, how are they going to believe those books in matters concerning the resurrection of the dead, the hope of eternal life, and the kingdom of heaven, when they think their pages are full of falsehoods on facts which they themselves have learnt from experience and the light of reason? Reckless and incompetent expounders of Holy Scripture bring untold trouble and sorrow on their wiser brethren when they are caught in one of their mischievous false opinions and are taken to task by those who are not bound by the authority of our sacred books. For the, to defend their utterly foolish and obviously untrue statements, they will try to call upon Holy Scripture for proof and even recite from memory many passages which they think support their position, although they understand neither what they say nor the things about which they make assertion”, San Agustín, 1982: 42-43.

han estado dispuestos de igual modo a afirmar lo mismo de la política. Como consecuencia, han adoptado una posición con respecto a la vinculación entre religión y política que es contraria a los Evangelios y, en general, a la concepción que de Dios tiene el catolicismo.

Por lo que respecta a los Evangelios, Cristo es presentado allí como un Mesías espiritual que viene a salvar del pecado, alejado del prototipo de Mesías político que a lo largo del tiempo había desarrollado el pueblo de Israel. El Cristo de los Evangelios aparece como rehusándose a utilizar tanto el poder político, el poder económico como el poder mágico. Del pasaje evangélico de las tentaciones mesiánicas en el desierto, surge con claridad el rechazo de Cristo a utilizar estos tres tipos de poderes.³⁰

La tentación de utilizar el poder económico es simbolizada por el desafío del Demonio para que convierta las piedras en pan. La tentación de utilizar el poder mágico es simbolizada por la instigación a arrojar desde lo alto del templo con el objeto de que los ángeles evitasen la caída. Finalmente, la tentación de utilizar el poder político es simbolizada por el ofrecimiento, por parte del demonio, de controlar todos los reinos de la Tierra.³¹ Con el rechazo de cada una de las tentaciones, Cristo rechaza alterar el carácter espiritual de su misión mesiánica. Rechaza utilizar el poder económico para llevar

³⁰ Las tres tentaciones mesiánicas se encuentran relatadas en el Evangelio de San Lucas, cap. 4.

³¹ Señala Thomas Zanzig respecto a las enseñanzas que pueden extraerse del relato de las tentaciones: "A major lesson from the Gospels is that Jesus flatly rejected the political and militaristic messiahship that the Jewish people had come to expect. The story of the three temptations illustrates this point quite well, for it deals with the kinds of power that Jesus refused to exercise throughout his ministry [...] Economic power. Jesus' messiahship was not to be based on his ability to provide for the material wants and needs of the people (symbolized by turning stones into bread). Rather, he came to provide for the spiritual hunger of the people by proclaiming the word of God, which offers true life [...] Magical power. Nor was Jesus' messiahship to be based on magic or tricks done to impress people and almost force them to believe in him (symbolized by throwing himself off the top of the Temple and surviving)... [...] Political power. Finally, Jesus' messiahship was not to be based on political power (symbolized by the temptation to worship the devil and control all the kingdoms of the world). Jesus said that God alone was to be worshiped and that the Reign of God in the world would take place in the hearts of the people, not in political domination of them". Zanzig, 2000: 117.

adelante su misión, lo mismo hace con el poder mágico y, lo que es importante para nuestros fines, rechaza utilizar el poder político.

De modo que una de las conclusiones que puede extraerse con respecto al uso del poder político a partir del pasaje de las tentaciones mesiánicas es el siguiente. Ni Cristo ni su doctrina pueden ser utilizados con el objetivo de alcanzar un fin político, sea éste la liberación del pueblo de Israel del Imperio Romano o cualquier otro.³² El Cristo de los Evangelios no sólo deja claro que su misión no es política sino espiritual, sino que también rehúsa utilizar el poder político para llevarla adelante. El mesianismo político que Cristo rechaza no sólo se refiere a los fines sino también a los medios. Intentar utilizar a Cristo, o a su doctrina, para elaborar pautas legislativas de aplicación coercitiva —esto es, con fines políticos— es contrario a los Evangelios.

Más aún, la utilización de lo religioso con fines políticos no sólo es contraria al modo en que Cristo presenta su misión en los Evangelios, es también contraria a la concepción de Dios que se encuentra en las Sagradas Escrituras. De la concepción de Dios presente en la Biblia se sigue que no es correcto utilizar lo sagrado para fines profanos, sean estos científicos o políticos.

Para los cristianos, existe un lugar privilegiado en donde comenzar la exploración sobre la idea de Dios, a saber, el pasaje bíblico donde Dios

³²Respecto al carácter político de la tercera tentación, ha sido señalado: “The last Messianic temptation is to political power. The splendour and glory of this world are products of ambitious human pride with its desire to rule. Jesus’ glory of the Cross stands in stark contrast. The poor, the oppressed, and the unhappy are drawn by this display of infinite love that liberates from evil. Jesus, in obedience to the plan of His Father, refuses political power, the golden calf of this world. Jesus faced this temptation repeatedly. Peter was called Satan because he wanted Jesus to avoid the Cross (Matthew 16: 23). The crowd also demanded that Jesus come down from the cross (Matthew 27: 42). Jesus, by His command of Sacred Scripture, rebukes Satan and states His intentions to serve exclusively for God’s purpose (Deuteronomy 6: 13). Jesus’ obedience reveals Him as the suffering Servant (Isaiah 42-53), the King reigning from the Cross and the instrument of God’s love for us, which defeats Satan forever”. Majernik et al. 2005: 40.

se define a sí mismo. Tal lugar son los versículos del Éxodo que relatan el encuentro entre Dios y Moisés en la zarza ardiente. El fragmento señala lo siguiente:

Contestó Moisés a Dios, “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; cuando me pregunten: ‘¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?’”. Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y añadió: “Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros” (Éxodo 3: 14).

Este pasaje ha recibido múltiples interpretaciones.³³ Santo Tomás, por ejemplo, pensaba que detrás de la afirmación de Dios se encontraba la idea de que en Él la existencia coincidía con su esencia o, dicho de otro modo, que era el puro acto de existir.³⁴ Sin desacreditar esta interpretación, quiero proponer otra. Lo que en mi opinión se encuentra como trasfondo de este pasaje es la idea de que Dios no tiene nombre. En lugar de decir yo soy Ra, Osiris o Baal, simplemente Dios dice: Yo Soy. Los nombres de los dioses en las religiones antiguas era lo que permitía invocarlos, conjurarlos para que sirviesen a los propósitos de quienes eran sus seguidores. Un Dios con nombre era uno que podía ser utilizado. Al no dar su nombre, el Dios del Éxodo establece una de sus características centrales: es el Dios que no puede ser usado. Es el Dios inútil. Es el Dios que no permite que ni Él ni su palabra sean utilizados para fines profanos.

³³ Algunas de estas interpretaciones tienen que ver con el significado que debe otorgarse al verbo hebreo que sirve de raíz para el nombre de Dios. Una de las discusiones ha versado acerca de si debe darse un sentido histórico —cercano al sentido “estar” del castellano— o metafísico —cercano al sentido de “ser” del verbo castellano— al verbo hebreo. No puedo detenerme en ello aquí, aunque creo que sea cual sea el sentido por el que se opte, lo señalado en el texto todavía es plausible.

³⁴ Santo Tomás aborda el problema del nombre de Dios en la Cuestión número XIII de la Suma Teológica. En el artículo 11, ofrece su interpretación del pasaje del Éxodo. Santo Tomás, 1948: 70.

Esta idea de Dios implica un modo de concebir la manera de vincularnos con Él. La relación adecuada con el Dios sin nombre no es una de uso. Este Dios no es uno con quien nos vinculemos porque nos sirve. No es un Dios que puede ser usado de medio para conseguir otros fines. Es un Dios que es fin en sí mismo, esto es, un Dios personal. Ésta es la parte esencial de la idea cristiana de Dios. Dios es una persona que ama y pretende establecer una relación personal con cada ser humano. La nota más relevante de la relación personal con Dios es su gratuidad, lo cual requiere que sea inútil.

Advertir que ésta es la idea cristiana de Dios trae consecuencias tanto para los cristianos como para quienes no lo son. Quienes no son creyentes tienen una nueva pregunta para formularse. Específicamente, pueden ahora cuestionarse por cuáles son sus razones para no creer. Si no creen en Dios porque esta creencia no es útil para avanzar el conocimiento del mundo o para resolver los problemas políticos que nos aquejan —pobreza, desigualdad, etcétera—, entonces deben saber que todavía existe otro Dios en quien creer. Se trata del Dios cristiano que en tanto persona no pretende ser utilizado para otros fines. Que existan razones para no creer en Dios a partir de su falta de utilidad científica o política no puede contar en contra de creer en un Dios personal que no debe ser utilizado. Si las razones para no creer en el Dios cristiano tienen que ver con que se descarta todo aquello a lo que no puede encontrarse el uso, entonces pienso que el no-creyente tiene una visión empobrecida de la realidad y de su propia persona que debe revisar.

Los cristianos, por su parte, deben cuidarse de utilizar a Dios con fines científicos o políticos. Utilizar a Dios para avanzar el conocimiento del mundo o para fundar la convivencia política es pasar por alto que el Dios del Éxodo es el Dios sin nombre, que pretende no ser utilizado para otros fines. Dicho de modo concreto, intentar extraer de los textos

sagrados normas jurídicas para organizar la convivencia política —al igual que sucede con el conocimiento científico— es no entender el Dios del Éxodo. Es no entender que el Dios cristiano no puede ser usado ni para hacer ciencia ni para hacer política. No se trata de creer en un Dios intimista, cuya palabra no puede ser esparcida o transmitida a otros. Por el contrario, el mandato evangelizador de todo cristiano sigue estando presente. De lo que se trata es de advertir que del mismo modo que la apelación a Dios no puede ser utilizada como un atajo para la ardua tarea de hacer ciencia, tampoco puede ser utilizada para argumentar políticamente. La argumentación política —al igual que la investigación científica— posee métodos y exigencias propias y la apelación a Dios no puede servir como una excusa para no aprenderlos y satisfacerlos.

La argumentación política requiere ofrecer razones a favor de las decisiones políticas que sean públicamente aceptables, esto es, que sean aceptables por todos con quienes compartimos la misma comunidad política, sean cuales sean sus convicciones religiosas, antropológicas o metafísicas. Cada vez que como cristianos insistimos en defender posiciones políticas con base en nuestras convicciones religiosas, no sólo hacemos mala política sino también vulneramos la obligación de ser testigos del verdadero Dios frente a quienes nos rodean. Presentamos frente a ellos una caricatura de nuestro Dios —un Dios útil para fines profanos—, un Dios muerto, y les cerramos de este modo el acceso al verdadero Dios, al Dios vivo que exige no ser usado, al Dios persona, fin en sí mismo.

Quienes de buena fe, y quizá movidos por un exceso de celo, utilizan sus convicciones religiosas en el ámbito político para justificar el modo en el que deberían diseñarse las instituciones públicas, han fracasado en entender el mensaje evangélico y la descripción que Dios ofrece de sí mismo.

Contrario a la percepción que posiblemente tengan de sí mismos, no son cristianos valientes que salen a enfrentar el mundo con la fuerza de la fe, sino cristianos que han cedido a la tentación que Cristo resistió en el desierto y que han desoído las palabras divinas que emanaron de la zarza ardiente en el Sinaí. Esto es así con independencia de si lo que propugnan es una alianza entre el altar y el trono —promoviendo políticas antidemocráticas— o entre el altar y el pueblo —utilizando mecanismos mayoritarios para imponer sus convicciones.

Puesto de modo concreto, los católicos no sólo debemos abstenernos de apoyar regímenes autoritarios sobre la base de nuestras creencias religiosas. Adicionalmente, y lo que es más importante para la cultura democrática en la que vivimos, debemos abstenernos de fundar nuestro voto a favor de programas políticos o legislativos sobre la base de nuestras creencias religiosas. Un católico que vota a un partido político movido exclusivamente por sus creencias religiosas profana estas creencias al utilizarlas para hacer política. Votar es una decisión política que debe estar fundada en razones que sean públicamente aceptables —esto es, en razones políticas— no en consideraciones religiosas.

Lo señalado no implica que los católicos no podamos expresar jamás nuestras convicciones religiosas en el ámbito político. Por el contrario, en múltiples circunstancias no sólo podemos sino que debemos hacerlo. Luego de haber ofrecido a favor de un programa político aquellas razones que consideramos que son públicamente aceptables, es necesario que expresemos adicionalmente cuáles son nuestras convicciones religiosas. Esto tiene una doble utilidad. En primer lugar, favorece que nuestros conciudadanos conozcan cuál es nuestra cosmovisión y no nos perciban como formando parte de un gueto. En segundo lugar, y más importante, permite que nuestros conciudadanos puedan juzgar si las razones que hemos

ofrecido no son meras racionalizaciones de nuestras creencias religiosas. Ofrecer razones que sean públicamente aceptables no consiste en disfrazar nuestras creencias religiosas con un lenguaje neutro, sino en ofrecer razones distintas a nuestro propio credo que puedan ser aceptables por quienes no lo comparten.

Un ejemplo puede servir de ayuda para percibir lo que acabo de señalar. Como católico, tengo razones religiosas para participar en un debate político tan importante como el referido a la regulación legal del aborto. Como he señalado, tengo razones religiosas para no brindar mi apoyo a uno u otro programa legislativo sobre la base de mis creencias religiosas. El programa por el que me incline —penalización, permisión, legalización, etcétera— debe estar fundado en razones que sean aceptables aun por aquellos que no comparten mis creencias religiosas. Así, por ejemplo, puedo ofrecer razones de índole médico para considerar que el feto es un ser humano desde el momento de la concepción.

No obstante, no terminan aquí las exigencias que pesan sobre mí como católico. Pienso que, luego de haber ofrecido aquellas razones que son públicamente aceptables, tengo el deber adicional de volver explícitas mis creencias católicas en el ámbito público. Es necesario que, junto con ofrecer las razones médicas a favor de considerar el feto como una persona humana, exprese mis convicciones religiosas con respecto al estatus del feto. Se trata de un acto de transparencia y de buena fe hacia mis conciudadanos que no sólo les permite conocer la fe que profeso sino que también les permite evaluar si las razones médicas que he esgrimido son en realidad diferentes de las razones religiosas que poseo, o si, por el contrario, son meras racionalizaciones, un mero cambio de ropaje.

CONCLUSIÓN

Espero que las consideraciones que he ofrecido sean de utilidad tanto para los católicos como para los liberales. Por lo que respecta a los segundos, espero haber contribuido a que destierren la visión anacrónica del catolicismo que muchos de ellos poseen. Una de las razones que condujo a la Iglesia a oponerse al ideal de laicidad fue el carácter irrazonable del liberalismo continental y la visión distorsionada de este ideal que presentaba. Las condenas en contra del liberalismo que en el pasado dictó la Iglesia deben entenderse como dirigidas hacia esta variante irrazonable de la concepción liberal.

El catolicismo pudo adoptar una posición política razonable a partir del Concilio Vaticano II sólo porque su interlocutor era razonable. El liberalismo con el que dialoga el Concilio no es ya el de raíz continental —caracterizado por su intolerancia— sino el liberalismo americano. El Concilio Vaticano II corporizó la concepción razonable de catolicismo comprometida con el ideal de laicidad, la libertad religiosa, el carácter no confesional del Estado y la democracia como forma de gobierno. Caracterizar el catolicismo como enfrentado con la concepción razonable de liberalismo —a partir de las condenas dictadas en contra del liberalismo irrazonable nacido del Iluminismo y la Revolución francesa— es un tipo de anacronismo que espero haber ayudado a desterrar.

Por lo que respecta a los católicos, espero haber contribuido a mostrarles algunas de las razones religiosas que existen para no utilizar consideraciones religiosas a la hora de hacer política. Estas razones otorgan sustento a una versión laica de la política según la cual el mejor modo de adoptar decisiones acerca de cuál es la manera correcta de diseñar las instituciones públicas es uno que no apela exclusivamente a razones re-

ligiosas. Utilizar las propias creencias religiosas para hacer política —del mismo modo que utilizarlas para hacer ciencia— es profanarlas. Esta utilización no es acorde con el modo en el que Cristo presenta su misión en los Evangelios ni con la concepción de Dios que se encuentra en las Escrituras. Cristo se presenta como un mesías espiritual que resiste a la tentación de utilizar el poder político o económico para alcanzar su misión. El Dios del catolicismo, por otra parte, es uno que, a diferencia de los dioses paganos, no puede ser utilizado para otros fines. Es un Dios inútil, un Dios personal, fin en sí mismo.

FUENTES CONSULTADAS

Catholic.net (2012), Encíclica *Mirari Vos*, disponible el 13 de diciembre en <http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=171&capitulo=2432#VII>

CUNNINGHAM, Conor (2010), *Darwin's Pious Idea*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

DALBERG-ACTON, John Emerich Edward (1988), “Selected Writings of Lord Acton”, en J. Rufus Fears (ed.), *Essays in Religion, Politics, and Morality*, vol. III, Indianapolis, Liberty Classics.

MAJERNIK, Jan, Joseph Ponessa y Laurie Watson Manhart (2005), *Come and See. Catholic Bible Study. The Synoptics*, Steunbenville, Ohio, Emmaus Road Publishing.

MURRAY, John Courtney (1994), “Memo to Cardinal Cushing on Contraception Legislation”, en Leon Hooper (ed.), *Bridging the Sacred and the Secular*, Georgetown, Georgetown, University Press.

_____ (1951), “The Problem of State Religion”, *The American Ecclesiastical Review*, núm. 124.

- _____ (1943), “Current Theology: Cooperation: Some Further Views”, *Theological Studies*, 4: 100-111.
- Revistas Doxa (2012), “El desafío del católico liberal”, *Doxa*, núm. 30, Universidad de Alicante, disponible en http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13144/1/DOXA_30_44.pdf
- SAN AGUSTÍN (1982), *De Genesi ad Litteram. The Literal Meaning of the Genesis*, vol. I: libros I-VI, John Hammond Taylor S. J. (trad. y comentario), Nueva York-Mahwah, Paulist Press.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO (1948), *Summa Theologica*, vol. I. Fathers of the English Dominican Province (trans.), Notre Dame, Indiana, Ave Maria Press,
- SELEME, Hugo Omar (2007), “El desafío del católico liberal”, *Doxa*, núm. 30.
- Vaticano (2012), Encíclica *Inmortalis Dei*, disponible el 12 de diciembre en http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_sp.html
- Woodstock Theological Center (2012), *Works By John Courtney Murray, S. J.*, disponible el 17 de diciembre en http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/0_murraybib.html
- Zanzig, Thomas (2000), *Jesus the Christ. A New Testament Portrait*, Winona, Minnesota, Saint Mary's Press.