

LA SECULARIDAD CRISTIANA

*Miguel Alfonso Martínez-Echevarría Ortega**

1. FILOSOFÍA Y DIMENSIÓN SOCIAL DEL CRISTIANISMO

La lectura del “Contra Celso” de Orígenes pone de manifiesto como desde sus inicios el cristianismo tuvo que enfrentarse con el problema de profundizar en el sentido de la Encarnación y la Escatología en la vida de cada hombre. ¿Cómo vivir una pertenencia simultánea del cristiano a dos ciudades: la celestial y la terrenal? ¿Cómo vivir en el tiempo, en la secularidad, estando abierto en Cristo a la eternidad? ¿Sobre que principios se funda la secularidad, la vida en el tiempo, y sobre que principio se funda la vida en Cristo en este mundo? ¿Cómo se relacionan y se unen ambos principios?

Varios siglos antes de la aparición del cristianismo, la filosofía griega había descubierto que el hombre, por su naturaleza racional y social, organizaba su vida en el tiempo sobre esa doble condición. Había negado que la ciudad fuese algo sagrado, sino profano, abierto a la libre discusión entre los hombres, a una variedad de constituciones.

* Catedrático de Teoría Económica, Universidad de Navarra.

Para Aristóteles, la filosofía política, el saber sobre la secularidad, no podía ser una metafísica, que estudia el ser en cuanto ser, lo que siempre permanece, sino que estudia los aspectos contingentes de la acción práctica. Por tratarse de la verdad práctica, que puede ser cierta o equivocada, la política siempre requiere de la deliberación, de la decisión y de la ejecución, lo cual solo es posible en el seno de una comunidad, donde mediante el uso de la palabra, sabiendo que pueden ser muchos y distintos los modos de configurar la vida en común, se llega a algún tipo de acuerdo.

Por otro lado, es una constante en todas las culturas la tendencia a algún tipo de sacralización de lo político, lo que quizás pueda ser reflejo de una cierta percepción de que la política se fundamenta en algo más que en la simple conveniencia. En otras palabras, que la relación con lo sagrado está en el origen de toda cultura y de toda política, todavía más en el mismo modo humano de ser.

Tanto Platón como Aristóteles sostuvieron que el fin de la vida del hombre era la contemplación, algo que consideraban muy superior a la mera organización de la secularidad, a la vida en el tiempo. Lo cual no deja de constituir una cierta sacralización de la política. El problema no es tanto la sacralización en sí misma sino el modo falso de llevarla a cabo.

El imperio romano distaba mucho de los principios de la filosofía política de Aristóteles. La ausencia total de filosofía política quedaba sustituida no solo por la *lex regia* -la ley pública- sino, lo que era más importante, por una religión civil, según la cual el favor de los dioses, obtenido por adoración, se manifestaba en la protección y el florecimiento del imperio. Una religión política que en la práctica se traducía en la sentencia *quod placuit principi, habet vigorem legis*, lo que place al príncipe tiene fuerza de ley, elemento clave de la *lex regia*. Se trataba de una falsa sacralización de la voluntad del emperador construida sobre la ficción

de que el pueblo romano habría transferido al emperador su entera capacidad de gobierno¹.

Los primeros cristianos que vivían en el imperio romano, coherentes con su fe, se dieron cuenta que adorar al emperador no podía ser juzgado como un acto político, sino religioso. Este descubrimiento –una radical novedad en la historia- suponía oponerse a sacralizar los fundamentos políticos del imperio. Algo que a su modo también supieron ver los magistrados romanos, que lo consideraron no solo una declaración de ateísmo, sino sobre todo una grave amenaza para los principios político-religiosos del imperio.

El cristianismo no reclamaba tanto libertad religiosa -el imperio admitía todos los ritos del politeísmo pagano- sino que el fundamento de la política no debía ni podía situarse por encima de la verdad, de la persona de Cristo. Dicho con más hondura, que Dios, en cuanto plenitud de la verdad, estaba por encima de las decisiones políticas, de las leyes establecidas por los hombres. En cualquier caso, la novedad radical del cristianismo consistía en destacar la libertad de la persona humana como elemento central de la antropología, del acto de ser del hombre. Si se negaba la posibilidad de buscar la verdad -también en el ámbito de lo opinable- de caminar siempre al encuentro de Dios bajo toda circunstancia, no solo se negaba lo esencial de la persona humana² sino la verdad misma de la encarnación del Verbo de Dios.

¹ Cochrane, Charles Norris (1994) *Christianity and Classical Culture: A study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, London, Oxford University Press.

² Se entiende que Sartre haya sostenido que la libertad humana solo es posible si Dios no existe. En tal caso, como afirmó Dostoievski, el hombre puede ser lo que quiera, cada hombre se hace un dios, se vuelve entonces al politeísmo y a la barbarie.

La consecuencia inmediata fue que para el cristiano todo poder secular siempre podría ser juzgado desde ese principio más alto, el que se encierra en el primer mandamiento de la ley Dios. La primacía de Dios en cuanto verdad suprema, y la relatividad de toda decisión política, pasaban a ser los dos elementos constitutivos de lo que se puede llamar secularidad cristiana o doctrina social cristiana.

En aquel momento no se podía captar en toda su hondura la radical novedad que representaba que el cristianismo confirmara que la libertad es otra manera de llamar a la apertura a la verdad que constituye al hombre en persona. Una apertura que se realiza tanto en el plano lo humano, que es la tarea de sus facultades superiores, como en el plano de la fe, aceptación personal del don de la revelación. Al afirmar la libertad como esencial al hombre se venía a confirmar que eran también posible la filosofía y la teología.

En ese caminar hacia la verdad, que es la libertad, se pueden distinguir como dos niveles. El primero permite a todos los hombres, en el seno de una comunidad, a partir de sus facultades naturales, alcanzar la verdad práctica, hacer el bien posible aquí y ahora. El segundo, ampliación del anterior, permite a los hombres que libremente aceptan la plenitud de la verdad revelada en la persona de Cristo, avanzar con la ayuda de la gracia, en el sentido de su vida y en el de la humanidad entera.

Dos niveles de un mismo camino. El primero se desenvuelve en el ámbito propio de la secularidad, de la vida en el tiempo, aquí y ahora, accediendo a la verdad a través de las cosas creadas. El segundo se desenvuelve en el ámbito de la fe, accediendo a la verdad por la palabra que viene de Dios, que da una nueva luz y sentido a todo lo que el hombre venía haciendo en el plano de la secularidad. La revelación por tanto ni anula ni prescinde de la verdad asequible en el plano de la secularidad, sino que se apoya en ella, como medio de encuentro personal con Cristo.

Las religiones antiguas o naturales, surgidas de mitos, ritos, y costumbres, carecían de contenido de verdad, no exigían creer ni conocer sino que estaban por lo general ligadas a lo ritual, al sometimiento y adoración a fuerzas cósmicas que desde tiempo inmemorial habían estado presentes en la vida de los hombres. Esta sentido de sometimiento y ausencia de la verdad hacía que en el mundo antiguo el concepto de libertad fuese algo inaudito³.

Lo propio de la vida del hombre antes de ser liberado por Cristo era el sometimiento y el temor a lo oscuro o tenebroso del devenir, al “fatos” que determinaba desde siempre la vida y destino de cada hombre. Eso mismo explica que el poder político en el mundo antiguo, tradujera ese sometimiento a lo cósmico en forma de dependencia de unos hombres a otros, de los débiles respecto de la fuertes, de tal modo que lo político venía a ser como la otra cara de la moneda de la religión natural.

Al proclamarse Cristo como plenitud de la verdad, el Hijo de Dios venido a la tierra, insertado en el devenir de la historia, se anunciaba a los hombres la liberación de la esclavitud del pecado, de la falsedad y la mentira. El cosmos pasaba a ser creación divina, ocasión de la libertad innovadora del hombre, del encuentro con Cristo. El cristianismo se situaba así por encima de las religiones naturales, y rechazaba su identificación con cualquier tipo de régimen político. Se presentaba más en línea con la actitud de una honrada y paciente búsqueda de la verdad, propia de la filosofía, que con el mero ritualismo pragmático de las religiones naturales politeístas.

³ La idea de libertad individual de los ilustrados ni siquiera sería entendida. Esa idea no es más que una deformación de la libertad personal cristiana.

2. LIBERTAD COMO IGUAL ACCESO A LA VERDAD

En el mundo romano, como en todo el mundo antiguo, el sentimiento de dependencia y temor a los inquietantes poderes que gobernaban el cosmos, se había traducido en una drástica separación entre señores y siervos, entre los fuertes dominadores y los débiles dominados.

Separación que de algún modo se reflejaba en la misma filosofía griega, donde como consecuencia de un falso espiritualismo, de un desprecio al cuerpo y la materia, se juzgaba que la vida humana digna solo podía ser la que tuviese que ver con el ejercicio teórico de la facultad humana del conocer y contemplar. Mientras que el trabajo, y en general todo lo que estuviese ligado al sometimiento a la cadencia de las fuerzas oscuras de lo corporal y vital era considerado como una actividad subhumana, tareas que debían quedar en manos de los esclavos o siervos.

A los señores se les consideraban por naturaleza dueños y gobernantes, elegidos y protegidos de los dioses, a los siervos o esclavos se les consideraba por naturaleza incapaces de poseer y gobernarse, destinados a trabajar, a ser sometidos al yugo de un gobierno despótico.

Para Aristóteles la vida política, la participación en el gobierno, tenía como culmen la ética, destinada a hacer de los señores ciudadanos virtuosos. Pero, existía todavía una vida más excelente aún, la de aquellos que además de señores fuesen filósofos: la dedicada a la contemplación.

Lo que hoy llamaríamos la secularidad: el mundo del trabajo y de la vida ordinaria, sería el de las tareas llevadas adelante por los esclavos, los comerciantes y artesanos, sometidos a la contingencia y al cambio, al continuo comenzar y recomenzar inseparable del trabajo. Un mundo al que por esencia se consideraba imperfecto donde la vida nunca sería plenamente humana.

Como ya hemos visto, a los ojos de muchos de los hombres de aquel tiempo, el cristianismo más que una religión les parecía una filosofía, algo así como “un platonismo vulgar”. Pero el cristianismo tenía una radical novedad, algo inaudito. El anuncio del evangelio, la llamada a la santidad, se dirigía a todos los hombres, varones y mujeres, judíos, griegos o bárbaros, señores y esclavos, a todos se les reconocía capaces de recibir las verdades más altas: la revelación divina. Todos eran recibidos como iguales en el seno de la Iglesia, a todos se les reconocía su libertad de hijos de Dios, su derecho a participar en la organización de la vida en el tiempo, y en la vida de la Iglesia. Para todos - más allá de los condicionamientos de la época- estaba abierto el camino hacia la santidad en medio del mundo.

El cristianismo por otro lado no se reducía a un conjunto de ritos externos de sometimiento y adoración con vistas a aplacar la ira de los dioses, como sucedía en las religiones antiguas, sino que anunciaba la liberación del pecado obrada por Cristo, Hijo de Dios, plenitud de la verdad. Una liberación para todos los hombres, también en lo que se refiere al orden social, pero realizada siempre con el libre concurso de cada uno de ellos, tanto para bien como para mal. Dios no quería esclavos, como los antiguos ídolos, sino la libertad de los hijos de Dios.

La libre aceptación de la verdad revelada, palabra de Dios, da lugar a una conversión, a un cambio de vida, a un nuevo modo de ver la relación con Dios, con los hombres, y con la creación. Un sentido profundo de liberación del pecado y de la muerte, que hasta entonces la humanidad nunca había experimentado. Una liberación gozosa inseparablemente unida a la identificación personal e irrepetible con Cristo: camino, verdad y vida.

La vida del cristiano surgía del ahondar existencialmente en esa verdad vital, lo que exigía la predicación, la oración, y la participación en la vida sacramental. Este era el camino para renovar la faz de la tierra, la liberación del pecado, que se

manifestaría en la plenitud del *eschatón*, realización de la libertad de los hijos de Dios.

Una liberación que estaba ya incoada de modo real en la vida diaria de los cristianos, la que se desenvolvía casi totalmente en el ámbito de la secularidad, en el mundo, en la convivencia con todos los hombres, cristianos o no, y que servía como el modo natural de apostolado, de llevarlos a todos, con el testimonio de su compromiso personal, al conocimiento de Cristo.

A la hora de organizar su vida en el tiempo, en sus oficios y tareas en la vida diaria, o en la vida política, los cristianos, como todo los hombres, según su status y capacidad, tenían primero que recurrir a la búsqueda de la verdad práctica, la que se fundamenta en las facultades más altas de la persona humana. No se precisaba de una especial revelación, sino que bastaba con las luces naturales y la ayuda de la gracia recibida.

En cualquier caso, para el cristiano, como para todos los hombres, la libertad se requiere tanto para crecer en el conocimiento del misterio de Cristo, como para simultáneamente contribuir a la mejora personal, y en la medida de lo posible, al mejor orden de la secularidad, al desenvolverse del quehacer diario de la vida en común. No hay por tanto fractura o contradicción alguna entre actuar como cristiano y actuar como miembro de la ciudad. La gracia ni se opone, ni prescinde de la naturaleza, sino que al manifestar la verdad humana hace posible entrever la verdad de Cristo.

3. PODER Y VERDAD EN LA MARCHA DE LA HISTORIA

Cuando a principios del siglo III, como fruto de la expansión y pujanza del cristianismo, llegó el momento en que los mismos emperadores se convirtieron en cristianos, sucedió que por

influencia de la mentalidad señorial de algunos eclesiásticos⁴ se llegó a la conclusión de que por fin había llegado el tiempo en el que tenía plena justificación proceder a lo que entendían como la definitiva sacralización de la política, pues se trataba de imponer la verdad en el sentido pleno de la palabra. Eso llevaría a que -por decisión del emperador- el cristianismo fuese declarada religión del imperio. Con el agravante, de que por tratarse de una fe monoteísta, quedase prohibida la antigua libertad del culto politeísta. Puede decirse que de este modo se recurría a utilizar la gracia, el don de la fe, para aplastar la libertad de vivir de acuerdo con las propias creencias. Algo que viene a ser la esencia del clericalismo.

Siguiendo lo que había sido práctica habitual de sus predecesores paganos, los emperadores cristianos se consideraron con derecho a ser obispos y protectores del cristianismo, a inmiscuirse en los asuntos internos de la Iglesia, ya fuesen doctrinales o disciplinares, pues no distinguían entre religión y política.

A partir de ese momento la Iglesia no dejaría de mantener una lucha continua tanto contra el cesaropapismo -como ocurriría en el imperio de oriente- como contra lo que podríamos llamar el clericalismo político, que sería el problema en el imperio de occidente; especialmente después de la invasión de los bárbaros. Se puede decir que desde entonces nunca ha sido

⁴ Esta podría haber sido la actitud -que según Peterson, Erik (1999) *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid- adoptaría Eusebio de Cesarea, en tiempo de Constantino. (Tema que sería objeto del debate entre E Peterson y C Schmitt sobre la legitimidad de una teología política. Continuado luego entre H Blumenberg y K Löwith)

sencillo mantener el dualismo entre la fe y la secularidad rasgo esencial del cristianismo⁵.

A finales del siglo IV y principios del V, con ocasión de la invasión de los bárbaros, los señores romanos que hasta entonces habían permanecido paganos acusaron a los cristianos de ser la causa de la ruina del imperio. Haber prohibido y abandonado el culto a los dioses de la religión cívica, había hecho que estos dejaran de proteger al imperio, y se produjera su hundimiento.

Ante esta acusación, San Agustín respondería con su famoso libro “La ciudad de Dios” donde una vez más afirmaría la total separación entre el cristianismo y la religión del imperio. La adoración del verdadero Dios no tenía como finalidad la preservación del imperio romano, sino a llevar a los cristianos a su patria celestial. La ciudad de Dios no se construía sobre la tierra, sino en el corazón de los hombres. Dejaba claro que la ciudad de los cristianos estaba existencialmente dividida en dos: la terrestre, orientada a la conservación de la vida mortal, a garantizar la paz y el orden -que exige libertad-, y la celestial que es espiritual y escatológica.

Como no podía ser de otro modo, San Agustín sostuvo que la ciudad terrenal debería -en el plano de los hechos- admitir el reconocimiento de la existencia de una verdad suprema, fundamento de la libertad, y no situarse por encima de toda verdad, haciendo imposible una vida humana digna. Una exigencia que está en el plano de la filosofía no en el de la revelación. De este modo Agustín volvía a reafirmar el principio de la secularidad cristiana.

⁵ Brown, Peter (2003) *The Rise of Eastern Christendom. Triumph and Diversity AD 200-1000*. Blackwell, Oxford.

4. MONACATO Y SECULARIDAD

El derrumbarse la estructura política del imperio romano de occidente, a la Iglesia no le quedó más remedio -por la vía de los hechos- que tener que asumir la penosa carga de constituirse en garante del orden público y jurídico en amplias zonas del antiguo occidente romano, que habían quedado sumergidas en el caos y la barbarie. Una tarea que por un lado sería muy importante para preservar la cultura del occidente europeo, pero por otro lado tendría el grave inconveniente de una clericalización que llevaría a una cierta deformación del sentido original de la secularidad cristiana.

En esos tiempos de barbarie, de desorden y confusión, el modo en que se realizó la evangelización de los pueblos germánicos hizo que culturalmente no fuera fácil distinguir entre religión y política. Una vez convertidos, los príncipes de los pueblos germánicos, continuando con las antiguas costumbres de sus religiones paganas, se arrogaron el derecho de otorgar cargos eclesiásticos a sus nobles o señores favoritos. Este hecho provocaría un descenso en el nivel moral de los eclesiásticos, de algún modo compensado con una mejora incipiente en la vida cristiana de esos pueblos.

Nacido en oriente, por motivos varios y complejos, que ahora no podemos detallar, el movimiento monástico⁶, que desde sus inicios había buscado una mayor pureza y espiritualidad en los modos cristianos de vida, encontró en la situación de desorden de la naciente Europa cristiana el ambiente propicio para su rápida difusión y crecimiento.

⁶ Este movimiento que de un modo u otro siempre ha existido. The Benedict Option. A Strategy for Conservative Christian in a Post Christian Nation de Rod Dreher 2017

El ideal monástico⁷ era una vida cristiana más espiritual, por lo que propugnaba salirse del tiempo, del mundo o *saeculo*, para realizar de algún modo la ciudad de Dios sobre la tierra, principalmente en el seno de los monasterios. Aunque daría abundantes frutos de santidad e innumerables bienes para la Iglesia y la humanidad, había en su seno un cierto peligro de idealismo espiritualista o gnosticismo que no dejaría de constituir una cierta amenaza y rémora para afirmar la importancia de la secularidad para la conversión del mundo desde dentro.

La aparición del monacato daría lugar, por la vía de los hechos, a dos clases de cristianos, de un lado los monjes, que abandonaban el mundo y se santificaban en los monasterios, y los que permanecían en el siglo, sujetos a las exigencias de la vida de familia, el trabajo, etc. El creciente prestigio y admiración por parte del pueblo del nuevo modelo de santidad de los monjes, difundió la idea de que la vida secular -aunque no impedía la vida de santidad- constituía una rémora para alcanzar la plenitud de la santidad de la vida cristiana -entendida al modo religioso- es decir, la que exigía el apartamiento del mundo, para dedicarse solo a Dios.

La vocación o llamada a la santidad, que hasta entonces había sido universal, y se desenvolvía en medio del mundo, paso a ser algo restrictivo, propio de unos pocos selectos, que “elegían la mejor parte”, y se retiraban de las tareas del mundo. Los otros, los que permanecían en el mundo, no es que dejaran de tener vocación, pero de algún modo se les excusaba del rigor de su compromiso. En relativamente poco tiempo, tener vocación, pasaría a ser en el imaginario público, sinónimo retirarse del mundo, hacerse monje.

⁷ Ward, Benedicta (2003) *The Desert Father : Saying of the Early Christian Monks*. Penguin. London

Por otro lado, la conjunción del monacato con el fuerte arraigo de la mentalidad señorial entre los pueblos germánicos, hizo que tanto los príncipes obispos, como los emergentes señores feudales, tendieran a ver el resto del pueblo como siervos, no en el sentido pagano, pero sí como gentes ignorantes necesitados de gobierno y de sumisión, que mediante esa especie de patronazgo, de algún modo no necesitaban de mayor formación.

Al mismo tiempo, en el seno del naciente feudalismo se extendió como un cierto platonismo, un modo de entender la sociedad como un cuerpo u organismo donde los obispos-señores gobernaban, los guerreros-señores defendían, los monjes rezaban, y los siervos trabajaban y alimentaban a todos.

En medio de esta difícil y compleja situación, el papa Gelasio (429-496) -un monje- reafirmó una vez más el dualismo cristiano, señalando que eran dos los principios que gobiernan el mundo: la sagrada autoridad del sacerdocio -un carisma- y la potestad de los reyes, un poder coactivo. Con esa declaración pretendía no recaer en lo que había sucedido en el imperio romano, donde en la persona del emperador confluían no solo la *auctoritas* sino también la *potestas*. Pero, al mismo tiempo, para evitar rebeldías de los príncipes sacerdotes, añadió Gelasio que la potestad del príncipe debía subordinarse a la autoridad del sacerdote. Declaración que en principio no era incorrecta; siempre que se entendiese bien en que consistía, y de que modo se realizaba esa subordinación. Lamentablemente se entendió como subordinación al poder de los eclesiásticos, lo que agravó todavía más la creciente pugna entre el poder secular y el eclesiástico, que en no pocos casos coincidía en una misma persona.

La cosa se oscurecería todavía más cuando San Gregorio el grande (590-604) -un monje benedictino- en la misma línea y con la misma intención defendió el dualismo, pero vino a sostener que quien gobierna en lo secular había recibido ese poder

de lo alto, de modo que la ciudad terrenal había de quedar al servicio de la ciudad celestial, o de modo más concreto, a la autoridad de la Iglesia sobre la tierra. De este modo, sin pretenderlo, contribuiría no solo a la visión del gobierno secular como brazo ejecutivo del eclesiástico, sino a establecer el llamado derecho divino de los reyes, según el cual estos solo debían responder antes Dios de su manera de gobernar. El dualismo de la secularidad cristiana quedaba como atrapado en un monismo político-clerical, que sería el fundamento de lo que se ha dado en llamar la república cristiana o cristiandad medieval.

La llamada “revolución papal”⁸ o el denodado empeño del papa Gregorio VII (1100- 1187) –el monje Hidelbrando- por liberar a la Iglesia de la intromisión del poder civil en el gobierno de la Iglesia -como era el asunto de las investiduras- le llevaría a reclamar para el papa la *plenitudo potestatis*. Aunque en el plano doctrinal mantenía el dualismo, de hecho venía a convertir al papa en última instancia política del imperio.

Una declaración que paradójicamente sería asumida por las nacientes monarquías nacionales para aferrarse a un absolutismo, a una falsa sacralización de las monarquías católicas europeas, que sería una decisión fatal para ellas mismas y en cierto sentido para la misión de la Iglesia en el mundo.

5. LA LIBERTAD DE ASOCIACIÓN

En un plano distinto -en el de la filosofía- en el siglo XIII, Tomás de Aquino a través de una síntesis entre el pensamiento

⁸ Berman, Harold Joseph (1983), *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*, 1983, Cambridge University Press, Cambridge MA

de San Agustín y la filosofía política de Aristóteles⁹ vino a destacar la especial importancia de la libertad de asociación como fundamento de la vida en común. En su opinión, la secularidad debía ser construida desde abajo, a partir de la libertad de los hombres para asociarse en el amplio espacio de acción que existe entre la intimidad de las familias y el reino como totalidad. Una manera de asegurar que el poder no fuese absoluto desde sus inicios.

Sostenía Aquino que la perfección de la acción política, en todos sus niveles, requería de la comunicación o participación ordenadas de todos, a través de las múltiples comunidades intermedias que constituyen el tejido que hace posible el orden secular de la vida en común.

De modo especial, insistía Santo Tomás, en que los dones a comunicar eran los naturales, los que ha recibido cada hombre, junto con las virtudes logradas por cada uno a partir de su naturaleza común. Una comunicación que no exige por tanto compartir una misma fe, sino una misma naturaleza. La multiplicidad de dones que cada uno aporta de modo singular e irreplicable, los reparte Dios entre todos como un medio de alcanzar la perfección de todos y el mejor orden de la secularidad u organización de la vida en el tiempo.

La ley natural –participación análoga de los hombres en la sabiduría de Dios, camino de mejora personal y común- solo se hace manifiesta en la comunicación de dones personales¹⁰. En consecuencia, prohibir asociarse, en nombre de una falsa

⁹ Se puede consultar Hittinger, Russell (1989) “Varieties of Minimalist Natural Theory of Law”, *American Journal of Jurisprudence*, 1989, núm. 34, 133-170

¹⁰ La autoridad que se sigue de realizar bien el propio trabajo. En otras palabras, trabajar para el bien común incluido el de la naturaleza de las cosas.

sacralización de la política, impedir la comunicación de los dones personales es contrario al derecho natural que afirma la libertad de todos los hombres a perfeccionarse, al tiempo que contribuyen al bienestar de todos.

6. EL RECHAZO DE LA SECULARIDAD

En el siglo XVI -otro monje- Lutero, va a llevar hasta el extremo la deformación gnóstica que subyacía en el espíritu del monasticismo. Más en concreto, proclamó un abierto rechazo de la secularidad, y negó la dualidad integradora de la razón y la fe, de la naturaleza y la gracia. Su idealismo espiritualista descarnado le llevaría a sostener que la fe nada tenía que ver con la secularidad y con la historia, que la revelación era sobre todo un fenómeno subjetivo encerrado en la intimidad de las conciencias.

Desde esa deformada antropología, las obras externas, lo propio de la secularidad, no solo carecían de valor alguno de cara a la propia santidad, sino que constituían un grave y peligro para la salvación. Todavía más, ni tan siquiera les atribuía a esas obras valor humano alguno, ya que consideraba que los hombres estaban intrínsecamente corrompidos, y solo se movían por la concupiscencia y el egoísmo. En consecuencia ni admitía la existencia de la ley natural, ni tan siquiera consideraba posible la recta razón humana. No tiene pues nada de extraño que la escatología, para Lutero, fuese algo que sucedería más allá de la historia, sin relación alguna con la secularidad y la vida en el tiempo.

Uno de los graves problemas de Lutero -heredado en gran parte de su formación en la filosofía nominalista- fue el individualismo subjetivista de su fe. No le preocupaba la realidad de Dios, solo le interesaba “el Dios para mí”. Se puede decir que tenía como aversión a la sociabilidad de la fe. Eso le llevaría a negar la Iglesia como realidad visible, a sostener que la iglesia

era invisible, la de los elegidos –predestinados- que se relacionaban directamente con Dios en la intimidad de sus conciencias.

No se daba cuenta Lutero de la paradoja cristiana de que la singularidad e individualidad de cada persona se reafirma en la medida que se abre a Dios a través del servicio a los demás en medio de la sociedad. Lutero acabaría negando expresamente la libertad humana, como si la redención de Cristo se produjera no solo fuera del tiempo, sino sin contar para nada con la libertad humana, con la vida en el tiempo.

Al negar la dualidad de la secularidad cristiana, al proclamar la radical corrupción de la naturaleza humana, y negar la libertad humana, a Lutero no le quedó otra salida que imponer la total sacralización de la política. La única posibilidad de que la ciudad no fuera un caos, es que se fundara en la revelación, es decir, en la ley natural -no como accesible a la razón- sino tal como aparecía en la Biblia y se aceptaba por fe. Al mismo tiempo, solo el Estado debería encargarse de ordenar los inevitables aspectos externos de la Iglesia. Todo abocaba de modo inevitable a una teocracia.

7. LA RECONSTRUCCIÓN LAICAL DE LA SECULARIDAD

Las contradicciones, conflictos y desordenes a los que condujo la teología política de Lutero, provocaría que a partir del siglo XVII, en países influenciados por el luteranismo, algunos laicos, como Hobbes, Locke, Hume, Smith, intentarían reconstruir un tipo de secularidad que no estuviera fundamentada ni en la revelación ni en la Metafísica, de modo que no abocara a una teocracia.

Conviene recordar que un movimiento parecido había tenido lugar un siglo antes por parte de laicos católicos, en el seno

de las repúblicas italianas, como el caso de Maquiavelo¹¹. Un movimiento surgido como reacción al agobiante clericalismo de las monarquías católicas absolutas, incluida la pontificia romana. El objetivo perseguido fue reconstruir la secularidad sobre bases puramente racionales, en línea con la postura tomista, expuesta más arriba de modo muy resumido. Pero esos intentos no solo fueron rechazados sino abiertamente condenados.

Lo que Hobbes (1588-1679) se propuso fue una vuelta –a su modo- a la dualidad de la secularidad cristiana, a la libertad de los individuos. Su principal dificultad residía que al estar ligado a una filosofía racionalista, que rechazaba la metafísica, y ponía en duda la posibilidad de acceso a la verdad, tuvo que buscar otra vía para explicar la compatibilidad entre comunidad y libertad.

Su famoso principio *authoritas non veritas facit legem*, aunque esencialmente correcto, quedaba en el aire al no poder precisar la relación entre la autoridad con la verdad y la comunidad. Su intento de dotar a su idea del Estado moderno de un fundamento contractualista, o mejor dicho individualista, no era concluyente, ya que por un lado remitía al miedo a la muerte violenta, que no es razón suficiente para que los ciudadanos, en estado de naturaleza, renunciaran a su hipotética libertad. Por otro lado, un contrato no es posible sin la confianza mutua que es la esencia de toda comunidad.

¿Cómo poner los fundamentos de una convivencia cívica en paz, sin regresar al clericalismo absolutista de las monarquías católicas, ni mucho menos a la teocracia luterana o calvinista? La dificultad de la propuesta de Hobbes es que lo pretendía desde una idea negativa de la secularidad, no centrada en vivir

¹¹ Sobre todo en sus comentarios sobre la década de Tito Livio. Ver Llano A (1999) *Humanismo Cívico*. Ariel Barcelona 1999

de la verdad y de la libertad, sumo bien humano, sino en su pasión por evitar la guerra de todos contra todos, el miedo a la muerte, que consideraba como sumo mal a evitar. Como él mismo vendría a reconocer, más que una secularidad cristiana, su diseño daba lugar a una religión civil centrada en la adoración de un “dios artificial”: el nuevo ídolo del poder absoluto del Estado moderno.

Aunque sin rechazar abiertamente la idea de un poder absoluto como base del Estado, la alternativa de Locke (1632-1704) también era negativa, pues su idea de la libertad surgía de poner límites y debilitar el poder absoluto del Estado. Por un lado, daba por supuesto que en estado de naturaleza los individuos disponían de libertad, o mejor de un conjunto de valores o derechos fundamentales, que serían inviolables por parte del Estado. Por otro lado, siguiendo a Montesquieu, dividía ese poder absoluto en tres cuerpos distintos, de modo que se limitasen mutuamente y se facilitara así el respeto a los derechos fundamentales. En cualquier caso, persistía el mismo problema: ¿Sobre que criterios racionales se podían fundar esos derechos humanos garantes de la libertad de los hombres?

En el marco de la misma actitud antimetafísica propia del protestantismo, Hume (1711-1776) y Smith (1723-1790), propusieron como alternativa una idea empírica de la libertad, que no estuviese fundamentada en la verdad, que consideraban no accesible, sino en el plano inferior de las pasiones y los sentimientos. La conjunción de estos últimos con la razón astuta o calculadora –la “racionalidad” de los modernos- daba lugar a lo que llamaban el “interés propio” de cada individuo, o sustituto pragmático de la verdad. De acuerdo con esta manera de pensar, la prosecución universal del propio interés individualista –lo que llamaban una “conducta racional”- llevaría –de modo no intencional- mediante una especie de proceso natural de

autorregulación de las pasiones, a una situación de creciente bienestar para todas las naciones.

Este planteamiento -impropiamente llamado liberal- también aceptaba de modo implícito el poder absoluto del Estado, pero sostenía que libertad de los individuos -reducida a la posibilidad del enriquecimiento individual- daba como resultado no previsible un orden social que no era diseño del Estado, y que se afianzaba por su innegable éxito en el logro del enriquecimiento colectivo.

De acuerdo con este modo de pensar, el Estado debía limitarse a asegurar que se respetasen los derechos de propiedad y se cumpliesen los contratos, condición imprescindible para que se desatara la dinámica benefactora que surgiría -no se sabe como- de la prosecución universal del propio interés.

Esta supuesta independencia de la economía respecto del Estado, venía a sostener que lo primario para el hombre no era la búsqueda de la verdad práctica, que exige del uso de la palabra en el seno de una comunidad, sino la búsqueda individualista de la riqueza y el poder.

Se proclamaba así no una secularidad cristiana, apertura a la verdad, sino una secularización, un modo de construir la sociedad *etsiam Deus no daretur*, como si la verdad no existiera, o no fuera accesible. Un diseño que no dejaba de ocultar una falsa sacralización de unas supuestas leyes naturales de la historia, o empleando términos de Weber, de “reencantamiento del mundo”.

Todos estos intentos, a pesar de aparentar lo contrario, partían de un modo negativo de entender la libertad y los derechos humanos. En ningún caso se presentaban como algo nativo de las personas, ni se manifestaba de abajo arriba, a partir de la libertad de asociación, sino que se tomaban como concesión graciosa del Estado, que de modo inexplicable aceptaba poner

un límite a su poder absoluto. Todavía más, sin el poder absoluto del Estado, tanto la libertad de los individuos, como los derechos humanos resultarían inviables, pues en el fondo era él su único fundamento de hecho.

Una cosa es una “paz despótica”, impuesta por medio de una violencia irresistible, por mucha supuesta riqueza que hipotéticamente pueda generar, que nunca dejará de ser una “solución”, un “tiempo muerto final”. Otra cosa es una “paz política”, que por surgir de la libre iniciativa de asociación de los ciudadanos nunca deja de ser algo vivo, nunca alcanzará una “solución”, siempre será un continuo comenzar, que es lo propio de la libertad humana.

El estallido de la revolución francesa (1789) añadiría a todos los debates anteriores la llamada “cuestión social”, el choque frontal entre las fuerzas naturales del llamado liberalismo de los ilustrados escoceses¹², y el igualitarismo democrático de los revolucionarios franceses. Las consecuencias de ese choque persistirían a lo largo de todo el siglo XIX, dando lugar por un lado al liberalismo constitucional democrático y por otro lado al socialismo marxista. Un proceso en el que ahora no podemos detenernos.

Todo lo que hasta entonces parecía solo un debatir de ideas sobre el sentido de la sociedad, se tradujo rápidamente en una transformación de la sociedad, en una fractura de la convivencia en la sociedad europea, que degeneraría posteriormente en dos guerras mundiales que sucederían casi sin solución de continuidad. El problema de la secularidad volvía a plantearse un vez más.

¹² Muy influido por cierto por la fuerte mentalidad señorial tanto de la aristocrática burguesía inglesa, como de la burguesa aristocracia inglesa.

8. LA LLAMADA DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA

Hasta finales del siglo XIX, la Iglesia, en apariencia, había permanecido como encerrada en sí misma, ajena a esos debates y cambios sociales, como si estuviera atenta solo a los asuntos de su propia consolidación y organización interna, sin parecer prestar mucha atención a lo que sucedía en lo que, de modo muy significativo, se le llamaba el mundo, un ámbito que de algún modo se consideraba ajeno o perdido, que caminaba con arreglo a un ideología hostil al modo tradicional como la Iglesia había entendido hasta entonces las relaciones con el poder político.

Esta actitud iba a dar un cambio completo en un periodo de apenas un siglo, el tiempo que transcurre desde el concilio vaticano I (1869) al concilio vaticano II (1962-1965). La gran aportación del vaticano I, que de modo providencial coincidió con la pérdida de los estados pontificios, fue la reafirmación de que el acceso a la existencia de Dios, de una verdad absoluta, estaba abierta a las posibilidades de la razón humana, que no había por tanto ruptura alguna entre la razón y la fe, de modo que todo intento de crear una secularidad sin verdad no solo estaba condenada al fracaso, sino que llevaba a la degradación y esclavitud de la persona humana. Una afirmación que significativamente – como si fuese el otro lado de una misma moneda- fue acompañada de la declaración de la infalibilidad del Papa en lo que se refiere a la verdad revelada.

En ese nuevo marco, reafirmada la verdad que se encierra no solo en las cosas y tareas del mundo, sino principalmente en la dignidad de la persona humana, con la llegada del papa León

XIII¹³, se tomaría conciencia de la necesidad retomar con nuevo vigor la misión de evangelizar el ámbito de la secularidad. Se iniciaba así un diálogo de la Iglesia con el mundo, asumido no como algo extraño, sino como parte esencial de su ser y su misión: ser la sal y luz del mundo.

Un diálogo en el que la Iglesia no se presenta como portadora de la única solución al orden de la secularidad, ni trata de imponer modelo alguno, del que por otro lado no dispone- ni ella, ni ninguna otra instancia-. Se dejaba a un lado la idea de la sociedad perfecta y se tomaba conciencia de que la secularidad es un proceso abierto, que por estar al cuidado de la libertad humana, nunca culmina en una solución definitiva.

Se reconocía que son muchos, distintos, y cambiantes, los modos históricos de configurar la sociedad. En todos ellos se mezclan el bien y el mal, el trigo y la cizaña, de modo que la evangelización se presenta como una tarea interminable, y por eso mismo innovadora, una tarea que por derecho propio le corresponde los laicos que libre y responsablemente- trabajan codo con codo con los otros hombres, sean creyentes o no.

Por desarrollarse en el marco de la libertad humana esa evangelización, más allá de una lucha contra la ignorancia y el mal, será sobre todo un liberación del pecado, un abrir los caminos de santidad en medio del mundo a todos los hombres, un volver a proclamar la vocación universal a la santidad.

Con el concilio vaticano II se reafirma no solo esa llamada universal a la santidad, sino que se destaca el principio de libertad personal como fundamento del orden secular. Una libertad que reside en cada persona, imagen de Cristo, y no en la verdad

¹³ La “Rerum Novarum” insiste en la importancia de la libertad personal para las asociaciones voluntarias, que constituyen el alma y fundamento de todas las sociedades.

entendida como algo abstracto y sin vida. No cabe por tanto enfrentar los derechos de la verdad en abstracto con los derechos y libertad de la persona humana.

En otras palabras, el camino de acceso a la verdad se realiza a través del corazón hombre, al que se accede de modo especial mediante el testimonio personal de los cristianos que, en medio del mundo, se esfuerzan, junto a los otros hombres, en la construcción de la secularidad que como hemos dicho esta en continuada innovación y cambio, y cuyo devenir no es asequible a la mente humana.

El concilio vaticano II descubre no solo la importancia del laico para llevar adelante la misión de la Iglesia, sino el hecho de que difundir la libertad, también en el plano de lo secular o político -indisolublemente unida a la lucha personal por la propia santidad- es parte esencial de esa misión. Esto en mi opinión es la gran aportación de la llamada doctrina social de la Iglesia.

Comparando el CIC del año 1917 con el nuevo CIC del año 1983, se comprueba como la Iglesia, que había vivido como encerrada en sí misma, toma conciencia que el papel de los laicos no debe ser objeto de una reglamentación y estructuración, sino que conviene fomentar su libertad y su responsabilidad para que cada uno en su sitio, en medio del mundo, colabore con todos los hombres, a la edificación del reino de Dios.

Nunca más los laicos deben ser entendidos como un instrumento al servicio de los intereses de la clerecía. Ni la clericalización de los laicos puede ser entendida como la única vía de su compromiso con la Iglesia. El justo reconocimiento de esta mayor libertad y autonomía requiere que los clérigos se esfuercen por ayudar a una mayor profundización de todos los fieles, sacerdotes, religioso y laicos, en el conocimiento de la verdad revelada, a una más honda vida sacramental, una mayor santidad personal.

El mismo desarrollo del debate que de manera muy abreviada hemos expuesto más arriba descubre que la libre y responsable participación de los laicos cristianos en esa tarea de la construcción laical de la sociedad –también en el plano de la teoría- es un gran medio de evangelización, un camino excelente para que cada uno de a conocer a Cristo en la imagen del hombre.

9. CONCLUSIÓN

En cuanto surgido de la libertad todo acto humano constituye una novedad, algo incausado, que en sí mismo no se puede predecir. Constituye por tanto no solo un error, sino una falacia, enfocar la sociedad como un sistema cerrado que admite una solución final previsible y estable.

Sostener que cuando la conducta de todos se ajuste a una “racionalidad” única y preestablecida el hombre podrá vivir para sí mismo, no solo como “si Dios no existiera” -que había dicho Grocio- sino como si los demás tampoco existieran no se ajusta a la realidad. Como a su tiempo señalaría un angustiado Weber, eso sería encerrarse en una “jaula de hierro” que cada vez se iría estrechando más y más.

Por estar proyectada a la plenitud de verdad, que reside en el futuro, la libertad no es estática ni espacial, como han pretendido los modelos mecanicistas de la sociedad, sino que es encuentra en un continuado avanzar hacia la verdad. Ser libre no es tener más, sino mejorar el propio acto de ser, que consiste no solo en conocer más, sino en amar cada vez más la verdad. Por eso, la libertad va unida a la esperanza de un promesa que a su tiempo será plenamente: “la verdad os hará libres”.

El intento de definir la libertad como un resultado de no dependencia o de indiferencia de todo lo que sea “no-yo”, supone no poder salir nunca de una deliberación solipsista y sin

término, pues toda decisión implica volver a situarse en lo tendencial, ponerse en camino, que es lo propio de la voluntad humana: reconocer la dependencia última de Dios. El individualismo radical no es más que una forma muy evolucionada o sofisticada de esa falsa sacralización –intentar parar el tiempo- que siempre está detrás de las formas despóticas del gobierno –que no son más que utopías- situaciones por sí mismas aporéticas.

La doctrina social de la Iglesia no puede ser por tanto ni un cuerpo doctrinal fijo, ni una “racionalidad” que de lugar a la “solución cristiana” de la sociedad. Por estar arraigada en libertad personal, la secularidad cristiana es dinámica, es una búsqueda continuada de la verdad en uno mismo y en los demás, algo que se realiza sobre todo en el plano de la práctica, en la lucha por la propia santidad en medio del mundo. Eso requiere de humildad, conocimiento de la verdad, de la continua corrección de cualquier cerramiento hacia las necesidades de los demás.

La doctrina social de la Iglesia es por tanto una praxis, algo que se aprende viviéndola, aprendiendo humilde y esforzadamente a descubrir y corregir lo que está torcido, lo que debe ser mejorado en el propio modo de vivir la relación con los otros, sin dejarse engañar por la dinámica de supuestas leyes de la historia que no existen más que en los sueños de una razón especuladora y solipsista.

No hay ningún sustituto pragmático de la verdad. A su debido tiempo los padres de la Iglesia ya se habían dado cuenta de que lo importante en la virtud de la justicia -fundamento de la sociedad- no reside en su dimensión estática espacial –“dar a cada uno lo suyo”- sino en su dimensión dinámica y temporal, en la “constante y perpetua voluntad” de vivirla, de amar la verdad de cada prójimo como la verdad de uno mismo.