

RELIGIÓN Y POLÍTICA

POR

RUBÉN CALDERÓN BOUGHET

Sentido del orden político

Fue Donoso Cortés, en la última etapa de su vida, quien sostuvo que toda cuestión política, que no fuera una mera combinación entre candidatos al poder, tenía implícita una posición religiosa. No era una simple expresión retórica hecha con el propósito de arrojar en un discurso la sombra del misterio metafísico, era una de esas verdades cabales que nuestra época, asediada por la superficialidad y la falta de atención, tiende con demasiada facilidad a no tomar en consideración. El orden político es siempre un modo de resolver el problema de la convivencia humana y éste no puede darse en toda su justicia, si no se concede a Dios la parte que le corresponde. Recuerden lo que decía Sócrates con respecto a su responsabilidad ante las leyes y la visión teológica que tuvo de la autoridad. Algo parecido debió pensar Fustel de Coulanges cuando nos aseguró, en su *Ciudad Antigua*, que el hombre no presta obediencia a otro hombre si detrás de su potestad no percibe la majestad del gobierno divino. Dios es el único que puede imponernos su autoridad en la disposición natural de las cosas o a través de los mandatos que la tradición asegura como provenientes de su voluntad.

Si el hombre obedeciera al hombre —a uno, a la mitad más uno o a la parte más preclara de una comunidad—, no se plantearía nunca el problema de si esa voluntad concuerda o no con nuestro concepto de justicia. Mientras admitamos la existencia de un derecho natural, dependiente de un modo de ser del hombre

tal como fue forjado por Dios, el poder que tiene sobre sus semejantes —hijos, esclavos, súbditos o conciudadanos— será siempre un poder vicario de cuya administración tendrá que dar cuenta en el día del juicio, si no es emplazado por las circunstancias a hacerlo con anterioridad.

Jean Paul Sartre daba un testimonio negativo de esta verdad cuando movido por su coherencia, tan lógica como contraria al comportamiento efectivo de las cosas, decía "que si Dios no existe, hay por lo menos un ser cuya existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y este ser es el hombre, o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialismo, si no es definible, es porque empieza por ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla" (1).

La dificultad de la posición sostenida por Sartre estalla en cuanto la razón pretende clarificar el sentido de la existencia. Decía Nimio de Anquín "que para evitar el desfondamiento, la entidad existencial debe ser cerrada... la clausura hermética es condición primordial de la existencia de la entidad".

No entro en los detalles técnicos filosóficos de la exégesis que hizo de Anquín de esa clausura, indico solamente que si el hombre es su proyecto y tal proyección tiene alguna posibilidad de ser comprendida por otro hombre, es porque está concebida racionalmente y sostenida por una voluntad al servicio del proyecto. No hay ninguna necesidad de ser filósofo para comprender que esa situación, en torno a la comprensibilidad o inteligencia del proyecto, introduce en la existencia toda la problemática de nuestra esencia espiritual. Para ser consecuente consigo mismo esa actitud existencial no tiene que tener ningún proyecto, ni ninguna razón que la explique: "sin origen, ni destino trascendente, sin historia ni

(1) SARTRE, J. P., *Sobre el humanismo*, Sur, Bs. As., 1960, págs. 15-16.

escatología: simplemente está allí, arrojada, en derelicción fundamental" (2).

Si invertimos el razonamiento de Sartre diremos que hay Dios porque hay naturaleza y por esa razón nuestra "póiesis" está doblemente necesitada de fundamentación teórica y práctica. Teórica porque no se puede proyectar nada sin conocimiento de la realidad sobre la cual se piensa realizar un proyecto. Práctica, porque ese proyecto en cuanto toma en consideración nuestra propia realidad, debe dar cuenta y razón de sus posibilidades concretas. ¿O cree Sartre que Jean Genet, ese heroico superador de la inclinación natural del sexo, inventó una forma nueva del orgasmo?

El hombre ha sido hecho por Dios para que lo conozca, lo ame y lo goce en la vida eterna. Esta situación grava su condición natural y lo ordena a Dios como a su fin último. Es una relación óntica y afecta todas las dimensiones de la existencia humana: personal, familiar y social. El orden político no puede desconocer el fin metafísico de nuestra existencia sin crear una situación de desviación y desmedro irreparable. Si quiere concretarse efectivamente como un orden humano tendrá que promover, en la medida de sus posibilidades, el acercamiento a Dios del hombre para no ver desnaturalizada su propia realidad.

Además de ser una criatura dotada de una naturaleza común, cada hombre realiza esa naturaleza en el marco de un destino personal, irreiterable y único. La respuesta que debe dar al espíritu le está señalada, desde el nacimiento, por el origen metafísico de su realidad espiritual.

En una afirmación de esta naturaleza es donde el pensamiento tradicional se aparta totalmente de la ciencia moderna y corrobora, en alguna medida, la intuición de Guénon cuando escribía que el punto de mira esencial de ese saber consistía "en observar las cosas sin relacionarlas con ningún principio trascendente, como si ellas fueran independientes de todo

(2) DE ANQUIN, Nimio, *Derelicti sumus in mundo*, Acta del Congreso de Filosofía, Mza., 1949.

principio". El hombre moderno —añadía— "ignora, pura y simplemente, cuando no llega a negar tales principios, de una manera más o menos explícita" (3).

La negación de la intervención divina en el acto de la formación del alma individual, no solamente supone ignorancia de eso que es una substancia espiritual, sino que destruye la intervención de la inteligencia en la faena de dar una explicación racional de la vida humana.

Metafísico por su origen y por su finalidad, nada relativo al hombre puede ser explicado en un plano de motivaciones exclusivamente temporales. Una politología, como se usa decir hoy, que prescindiera de esta doble referencia metafísica, es una perfecta estupidez por dos razones: porque limita erróneamente el horizonte de la existencia del hombre y porque lo hace con plena conciencia y en la seguridad de obedecer a un sistema de ampuaciones querido y proclamado.

La política, como pensaba Platón, y en algunos momentos Aristóteles, tiene que reconocer la existencia de un origen y de un fin metafísico, de otro modo se organizaría en detrimento de nuestra realidad cabal. El cristianismo ratificó y al mismo tiempo perfeccionó esta intuición de la tradición pagana, tan espléndidamente reconocida por el platonismo. Las sociedades más antiguas también la reconocieron en el simbolismo de la unión del cetro y de la tiara, del orden real y sacerdotal, dado en las viejas monarquías y que emergió, son sin un cierto tufillo arqueológico, en el culto al emperador romano.

Cristo es "Rex Judeorum", es decir, del pueblo elegido que, a partir de la constitución de la Iglesia, se convierte en la asamblea de todos los hombres de buena voluntad: "Gloria in excelsis Deo, et in terra par hominibus bonae voluntatis".

El reino donde Cristo reinará eternamente con los suyos no es de este mundo, pero en él se incoa. Una de las condiciones esenciales para la existencia de la ciudad cristiana es que Cristo impere y reine en ella como "sacerdos et rex".

Las palabras "Gloria et pax" se refieren a dos situaciones dis-

(3) GUENON, R., *Mélanges*, Gallimard, París, 1976, pág. 224.

tintas que se integran sin rechazarse: la gloria futura del reino definitivo y la *pax* propia de quienes gobiernan en la tierra con la voluntad puesta bajo la férula de la divina providencia.

La teología cristiana habla también del Príncipe de las Tinieblas y lo designa con el título de "Rey de este mundo", palabras que han sido entendidas como una condenación lisa y llana de toda preocupación política, contradiciendo la enseñanza tradicional de la Iglesia que rogó, desde el comienzo de su peregrinación terrena, por la buena gestión de los gobernantes. Las palabras "este mundo" y "rey" están usadas en un sentido análogo y aplicados a esa realidad mística que es la ciudad inicua formada por la mala voluntad de los réprobos.

Sería absurdo pensar que aquellas dos ciudades de que habla San Agustín no tienen su comienzo de realización en este mundo y no se encuentran en él entreveradas en una que-rella sin cuartel. San Agustín no las pensó solamente como realizaciones exclusivamente escatológicas. Las vio aquí, en la tierra, a cada una de ellas con sus designios propios e iniciando el reino de Dios y el reino de los condenados, pero desde acá, con todos los elementos adecuados para su implantación final.

Dante lo vio también así, como por lo demás todos los cristianos que han sido dotados del sentido de la fe. Cuando describe el camino por el cual se va "nella città dolente", sabe perfectamente que no es el mismo que conduce al Paraíso, aunque ambos comiencen en la tierra y establezcan en ella el orden que a uno y otro conduce.

El orden político, cristianamente hablando, no puede tener otro sentido que crear las condiciones adecuadas para que el hombre alcance en él su perfección y de esta manera se salve. Pensar la política de otra manera es verla en la perspectiva de una organización inicua que no puede ser sino destructiva.

Los cristianos concretos no siempre entendieron bien la perspectiva escatológica en que se inscribía la ciudad cristiana y no faltaron las voces angélicas que tomando algunas palabras de Jesús, fuera del contexto doctrinal transmitido por la tradición apostólica, le dieron una interpretación contraria a la instalación

de un orden social positivo, convirtiendo a Cristo en ese dulce anarquista que tanta tinta hará derramar a los que acusan a la Iglesia de ser refractaria a una sana convivencia política.

Inculpaciones de Celso

La primera inculpación que hace Celso a los cristianos, según la recepción que de sus reproches nos legó Orígenes, es la de que éstos formaban entre sí asociaciones secretas penadas por la Ley. Pasaba de inmediato a echarles en cara su origen bárbaro, haciendo de la verdad, la revelación y el derecho, realidades culturales dependientes totalmente de la condición de griego o de latino y también, como legítima consecuencia, de judío. Afirmaba que el cristianismo estaba lleno de fábulas que solamente podían aumentar la credulidad de la gente vulgar y grosera. No era una luz sobrenatural capaz de iluminar el campo del pensamiento griego, sino un centón de patrañas tomadas de diversas fuentes y urdidas con el propósito de engañar a gentes de modesta inteligencia.

Reconocía Celso que había entre los cristianos “hombres moderados, equilibrados e inteligentes que estaban dispuestos a explicar sus creencias empleando un método alegórico”. Nada dice Orígenes con respecto a la situación de estos cristianos, pero ese amor a las alegorías a que se refiere Celso, despierta la sospecha de que se trataba de herejes gnósticos. Daban una versión puramente alegórica de los misterios y reservaban para sí y su círculo la explicación conceptual.

La recriminación que puede tener un sentido político es la que se funda en el modesto origen nacional de Jesús. Comparado con aquel Seripio de que habla Platón en la República, era Jesús no solamente hombre oscuro, sino miembro de un pueblo sin relieve. Había visto la luz en una aldea que no tenía el privilegio de ser helénica, ni el honor de haberse destacado en una acción sobresaliente. A esta miserable alcurnia unía, el fundador del cristianismo, la pobreza de su condición familiar. A todas esas infamias añadía Celso la de haber sido Jesús una suerte de jornalero en las tierras de Egipto.

La defensa de Orígenes es un libro pasablemente largo y en el cual el genial escritor cristiano hace una refutación prolija de los cargos hechos por Celso a los cristianos. Sería excesivo intentar resumir en unos párrafos lo esencial de esta réplica. Señalamos, como elemento principal, que para Orígenes el misterio de Cristo debía ser comprendido con criterios teológicos y no meramente humanos como pretendía Celso. Este error de perspectiva lo llevó, inevitablemente, a deformar los hechos y a dar una interpretación errónea de su mensaje.

“No, Jesús habló como maestro de la doctrina acerca del Dios supremo, del culto que se le debe y de toda la materia moral, que puede unirse con el Dios de todas las cosas a quienquiera viva como Él enseña” (4).

Los reproches de Celso han aparecido reiteradamente en la historia de nuestra civilización y el caso de tal repetición sugiere dos explicaciones diferentes: unos encontraron en el cristianismo una espiritualidad no sólo diferente a la greco-latina, sino intrínsecamente opuesta y enemiga. Otros defendieron exclusivamente una mentalidad racionalista que volvía por sus fueros en cuanto la fe se debilita por una deformación sentimental del Evangelio o simplemente porque quedaba reducida a la medida de aspiraciones demasiado humanas.

El más inteligente de los modernos continuadores de Celso fue, sin lugar a dudas, Federico Nietzsche. Después de él, la retahíla de los reproches al cristianismo ha tomado un carácter de estado fijo, de situación intelectual reiterada y monótona sin alcanzar, en ningún momento, la hondura que tales inculpaciones tuvieron en el Solitario de Sils Marie.

Todo parece jugarse en la relación del hombre con las fuerzas naturales y el cristianismo es condenado por su supuesta negación frente a la alegría, al sexo y al disfrute de los bienes terrenales. Como si éste hubiera rechazado para siempre la belleza, el coraje, la generosidad y la grandeza del alma, en beneficio de las actitudes morales que rebajan, humillan y limitan. Ética de esclavos en la época de Celso, de resentidos y fracasados en el

(4) ORIGENES, *Contra Celso*, B.A.C., Madrid, 1967, pág. 66.

tiempo de Nietzsche, se convierte hoy en la escuela de aquellos que tienen algún impedimento físico para lucir un priapismo eficaz y contundente.

Nietzsche escribía en su *Voluntad de Poder*: "¿Es que con la moral se ha hecho imposible la afirmación panteísta de un sí dado a las cosas? En el fundamento y en el hecho sólo el Dios moral ha sido refutado y superado. ¿No hay ningún sentido en pensar que hay un Dios que está más allá del bien y del mal?".

Nietzsche también ha sido interpretado de diferentes maneras y su crítica al cristianismo ha seguido la suerte de todo su sistema, si es que puede hablarse de tal cosa en un pensador tan poco aficionado a proponer sus ideas en un riguroso planteamiento metodológico. Sus continuadores, menos complicados, han tomado tan en serio el certificado de defunción que Nietzsche extendió a Dios, que comienzan a barruntar la posibilidad de inventar nuevos mitos que pongan otra vez de pie a los extintos dioses del olimpo.

"El dios muerto de que habla Nietzsche no es más que un cadáver entre otros —sostiene Alain de Benoist—, y ese cadáver no tuvo nunca nada de divino: ¡ese dios fue muy pronto transformado en dios de los filósofos! Cuando se dice que el paganismo estaba muerto antes del triunfo cristiano, se dice una verdad a medias; es claro que sin la declinación de la fe ancestral, ninguna religión nueva se podía implantar. Pero olvidan decir que, por eso mismo, el cristianismo ha ocultado a Europa la verdad del abismo dejado por la partida de los antiguos dioses, y por eso se ha ocultado a Europa la posibilidad de hacerlos volver. Ese hueco abisal se manifiesta y, como escribe Miguel Maffesoli: hablar de la muerte de dios es dejar su posibilidad a los dioses" (5).

Total, para todos estos nuevos paganos, la muerte, la huida y el arribo de los dioses se resuelve en la inmanencia de la imaginación creyente y tales "hieromaquias" son simples juegos de fantasía literaria que así como descarta mitos, inventa otros nuevos

(5) BENOIST, Alain de, *Comment peut-on en être païen?*, Albin Michel, París, 1981, pág. 270.

y se prenda de ellos hasta el punto de no admitir que no son meros juegos.

La tarta a la crema de estas fabulaciones religiosas es el justo temor a la democracia totalitaria que los neo paganos consideran una consecuencia ideológica del cristianismo y los judíos un colofón inevitable de la herencia política griega. Puesto en la situación de un cristiano que reflexiona, considero ambas posturas como sendos errores que remiten a una fuente común: el evolucionismo inmanentista.

Lo curioso es que tanto los pretendidos neo paganos, como Alain de Benoist o el no menos refinado "vetero testamentario" Bernard Henry Lévy, trasudan al universitario europeo alimentado con la leche y la miel del hegelianismo.

San Agustín debió hacer frente a impugnaciones semejantes pero que nacían, en ese primer cuarto del siglo v, del temor inspirado por los bárbaros. Alarico había saqueado Roma en 410 y los raquíticos habitantes de la urbe, que sentían sobre sus estrechos hombros el peso del Imperio, buscaban un chivo emisario para que cargase con el desmedro de la virilidad romana.

Los cristianos estaban allí, en el seno de una comunidad sacrificial que cultivaba una ética válida para todos los hombres y la pretensión de hermanarlos en un mismo espíritu de amistad caritativa. ¿No sería esa moral altruista la que impedía el ejercicio de un sano egoísmo nacional y la formación del temple capaz de hacer buenos soldados? La diatriba se presenta fácil y como seguía el rumbo trazado por la ironía de Celso, los exangües representantes del paganismo imperial no tuvieron más que resucitar los socorridos reproches y ponerlos al día con algunas modestas variaciones.

La Ciudad de Dios fue la réplica de Agustín, posición que reforzó en una buena cantidad de sermones y en no pocas cartas de su nutrido epistolario. En ellos expugna una y otra vez las acusaciones paganas y auspicia la formación de los criterios que servirían, siglos más tarde, para la instauración de la caballería cristiana.

La ética cristiana no rechaza la moral natural. La perfecciona con los carismas de la Gracia santificante: la fe no impide el ejer-

cicio egregio de la inteligencia, ni la esperanza el de la voluntad. Tampoco la caridad obstaculiza la obra de la justicia o el crecimiento de la fortaleza. A este respecto escribía Agustín en la *Ciudad de Dios* algo que todos los cristianos deben leer cada vez que los asalta la tentación de lamentar tontamente la pérdida de vidas en los encuentros guerreros u otras vicisitudes lamentables:

"El fin de la vida hace que sean una misma cosa la vida larga o breve; porque ni un extremo es mejor, ni otro es peor, ni uno es más largo ni otro es más breve, de aquello que por un igual ya no es. ¿Qué importa el linaje de muerte con que esta vida acaba, si aquel para quien se acaba no se ve forzado a morir otra vez? Y siendo así que a cada mortal le amagan, en cierta manera, en los cotidianos azares de la presente vida, muertes sin cuento, siendo siempre incierto cuál de ellas es la que le ha de sobrevenir, y pregunto si no será mejor sufrir una muriendo que no temerlas todas viviendo. No ignoro cuánto más fácilmente se opta por vivir largos años bajo el temor de tantas muertes que, muriendo de una, no temer en lo venidero ninguna. Pero una cosa es lo que el sentido de la carne, flaco como es, cobardemente rehúsa, y otra lo que la razón de la mente bien templada convence. No se debe tener por mala la muerte, sino lo que sigue a la muerte, así que no deben curar mucho los que necesariamente han de morir de qué accidente morirán, sino del lugar donde los empujará la muerte".

No entro en el desarrollo de una fácil apología que ha sido hecha muchísimas veces y tendrá que rehacerse otras tantas, porque parece que la tentación de dar una interpretación resentida del cristianismo acecha tanto a los seguidores como a sus opositores. No es la ética cristiana la que se presta a esta confusión, es el hombre mismo quien trata siempre de enmascarar sus vicios con pretextos virtuosos y proponer sus defectos con el ropaje de una virtud simulada. Así la impotencia toma fácilmente el disfraz de la castidad, la astucia el de la prudencia y el gusto por el blando goce de las cosas adquiere sin esfuerzo una apariencia de beatería pacifista.

Sentido religioso del Evangelio

La razón del subtítulo puede parecer un poco obvia, pero es precisamente por eso que conviene insistir en el carácter teológico de las verdades allí expresadas para no confundir el nivel del mensaje de Cristo y tomarlo por lo que no es. Estudiosos de la historia de las ideas políticas han creído advertir en el Nuevo Testamento formulaciones conceptuales que auspiciarían el advenimiento de las futuras democracias, en cuanto esas mismas expresiones se hubieren despojado de sus oscuridades teológicas.

Los defensores ardientes de la igualdad social suelen tomar algunas indicaciones de Pablo como si fueran el texto de una proclama en donde se propusiera la eliminación de todas las desigualdades y jerarquías acumuladas por la historia, la raza y el sexo. Una cosa así sería pura estupidez y no habría en tal reclamo otro mérito que una proposición utópica. San Pablo jamás defendió la igualdad política, ni suprimió las desigualdades sociales auspiciadas por el ejercicio natural de los diversos talentos. La sociedad, como dirá más tarde la escuela aristotélico-tomista, es una unidad de orden y éste supone la existencia de partes distintas y desiguales que concurren, precisamente en razón de la desigualdad de sus componentes, a la constitución de la armonía política.

Esos democráticos lectores de San Pablo confunden dos niveles de apreciación que conviene distinguir con alguna prolijidad, para no convertir el cristianismo en el abuelo de las modernas ideologías como quieren, por diferentes razones, la vieja izquierda y la nueva derecha. La doctrina cristiana enseña claramente que para merecer el Reino de Dios no se toman en cuenta los órdenes de las prelacías temporales, pero sin abrir juicio sobre la bondad o maldad de tales jerarquías, ni negar el valor que puedan tener en la organización de la ciudad terrena. El Reino de Dios está igualmente disponible para el esclavo o para el emperador, para el pobre y el rico, para el rústico o el intelectual, para el hombre o para la mujer, siempre que respondan positivamente a la invitación del Espíritu Santo.

Existen dos parámetros para medir los méritos del hombre: el que hace a su vida temporal y a su situación en el orden social y el que toma en consideración la abundancia y la generosidad con que se ha respondido a la gracia santificante. Ambos son perfectamente válidos y, al mismo tiempo, claramente distintos. La distinción no supone oposición ni contradicción, pero en ambos casos se destaca un orden jerárquico diferente que señala las desigualdades existentes en la vida temporal y en la vida eterna.

Se preguntaba Santo Tomás en su *Summa Theologica*, Prima Pars, q. XII, art. 6: "Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat". Comenzaba su respuesta concediendo a los partidarios de la igualdad en el Reino de Dios la verdad de su puesta y aducía en favor del tal postura la afirmación joánica: "Vidimus eum sicut est".

El bien absoluto es ofrecido a la visión de todos por igual, la igualdad en la bienaventuranza eterna parecía discurrir por sí sola. Añadía a esta opinión lo que dice San Agustín en su libro *Octoginta trium quaestiones*, "que todos aquellos que verán a Dios en su esencia lo entenderán en su esencia" y cómo ésto, aparentemente, no puede suscitar prioridades y posterioridades, se entiende que todos verán a Dios por igual. Nada más lógico. No obstante, surge un problema, no en cuanto al objeto de la visión beatífica que es el mismo para todos, sino en cuanto a la intensidad y a la perfección con que cada uno participa de esa visión.

Sucede una cosa análoga con otros bienes espirituales accesibles al "homo viator": una ciencia, un concierto, una lección, un poema, es exactamente el mismo para todos cuantos la estudian, la escuchan, la atienden y la leen, pero la capacidad participativa de cada uno varía en función de su inteligencia, su preparación, su atención y la calidad de sus intereses espirituales. Por eso afirma Santo Tomás, refiriéndose a la visión de una cosa, que la desigualdad en su contemplación puede suceder de dos maneras: por parte del objeto visible o por parte de la potencia viva de quien mira. En el caso de la visión de Dios excluye el primer caso, dado que es la misma esencia de Dios la que contemplan los bienaventurados y no una imagen hecha a su semejanza,

como aquella que se refleja en la retina para el caso de las cosas sensibles. Si uno ve a Dios mejor que otro, no es debido a la superioridad de su potencia intelectual, dado que la capacidad de ver a Dios no compete al intelecto creado según su naturaleza: "sed per lumen gloriam, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deus videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate: quia ubi es maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati".

Es lógico suponer que si nuestra naturaleza caída no tiene ningún mérito especial con respecto al orden sobrenatural, Dios la elige y la eleva según su arbitrio soberano, haciéndola participar de su gloria eterna sin tomar en consideración ningún mérito terreno capaz de plantear desigualdades en la contemplación de Dios. No hace falta ser un teólogo para comprender que el igualitarismo no ha sido indicado por la Iglesia Católica, sino por las herejías protestantes, y es sobre ella sobre la que deben recaer los denuosos de Nietzsche y sus pedisecuos.

Advertía Chesterton contra los agravios contradictorios que se solían inferir al cristianismo según el punto de mira que adoptase para criticarlo. Con respecto a sus enseñanzas políticas ocurre algo semejante: los orgullosos discípulos de Nietzsche atacan su igualitarismo, en cambio, los igualitarios alumnos de Marx delatan su esclavismo. Efectivamente, la Iglesia, en su hora, no planteó el problema de la esclavitud como si fuera una cuestión social que debía dirimirse de acuerdo con un planteamiento político. Lo vio desde su altura teológica y religiosa y consideró que debía ser en esa dimensión donde se debía plantear y resolver la cuestión del esclavo.

La esclavitud existía. Era un hecho pavoroso que dependía más de un accidente, de una desdicha personal, que de una situación social. Platón estuvo a punto de ser vendido como esclavo y el príncipe Espartaco lo fue efectivamente luego de una guerra infortunada.

El cristianismo ni aceptó ni rechazó la esclavitud desde una perspectiva exclusivamente social. El hombre convocado por Dios debía dar una respuesta positiva a la invitación del espíritu cualquiera fuere la situación en que se hallare: emperador o esclavo. Pero desde el preciso momento en que era engendrado en las aguas del bautismo, era para Dios tan libre como cualquier otro y sus merecimientos para el Reino de Dios debían ser medidos con la vara de la caridad. Lo dice Pablo en su carta a Filemón cuando le devuelve al esclavo Onésimo:

“El cual te vuelvo a enviar; tú, pues, recíbelo como a mis entrañas. Yo quisiera detenerle conmigo, para que en lugar de tí me sirviese en las prisiones del Evangelio; mas nada quise hacer sin tu consentimiento, porque tu beneficio no fuese como de necesidad, sino voluntario. Porque acaso por esto se ha apartado de tí por algun tiempo, para que lo recibieses para siempre. No ya como siervo, antes más que siervo como hermano amado, mayormente de mí, pero cuanto más de tí, en la carne y en el Señor” (6).

Sería aventurado pensar que el cristianismo hizo de la esclavitud un mal negocio, pero si se afina un poco el entendimiento y se observan los hechos “cum granis salis”, el espíritu que la Iglesia Católica creó entre los amos hacia del esclavo más un problema que un instrumento de trabajo. Para un cristiano celoso de su condición de tal el esclavo llegó a ser una responsabilidad muy grande. Debía preocuparse no sólo de su salud física, sino también del destino de su alma. Llegó un momento en la sociedad cristiana en que la esclavitud se convirtió en una pesada carga y los amos trataron de librarse de ellos en cuanto pudieron, convirtiéndoles si no en hombres libres, en siervos que pudieran ganar su sustento y decidir de su destino eterno por su propia cuenta.

Reconozco que esta versión de la historia es la menos edificante para los cristianos en general, pero probablemente haya sido la más concurrida, dado que otras, de sesgo más generoso y heróico, no estaba al alcance de los espíritus comunes.

(6) PABLO, *A Filemón*, I, 12-16.

Autoridad, ley y Gobierno

Es poco serio acusar al cristianismo de desdeñar las autoridades legítimas, desafiar la ley o hacer imposible el gobierno, porque se desestiman los recursos que éste debe emplear para respaldar el ejercicio de su potestad. La historia de la Iglesia Católica desmiente estas aseveraciones fundadas, la mayor parte de las veces, en una arbitraria separación entre el magisterio eclesiástico y los denuosos proféticos contra los abusos de un poder que no reconocía la Ley de Dios.

En la historia de la Iglesia Católica hay que saber distinguir con claridad las condiciones impuestas al ejercicio de su libertad por situaciones históricas adversas o por lo menos no totalmente favorables, de aquellas otras que irán saliendo a luz cuando su influencia espiritual se haga sentir con toda su fuerza y en la plenitud de sus exigencias.

Los primeros cristianos predicaron su fe en un medio políticamente pagano y generalmente mal dispuesto para aceptar una religión que se negaba a incorporarse al panteón de los dioses antiguos. La intolerancia monoteísta del cristiano chocaba con la apertura religiosa romana. Esta situación explica por qué razón muchos cristianos miraban con desconfianza el valor de la *pax* romana y no estaban muy bien dispuestos a rogar por las autoridades que hacían posible el respeto de la ley gentil.

En tiempos de Jesús las últimas subversiones contra la Loba agitaban el fondo de los sentimientos nacionales judíos. Muchos de ellos vieron en Cristo una suerte de caudillo que los libraría de Roma. Dice Juan Evangelista: "Intentaron llevarle por la fuerza y levantarlo por Rey" (7).

Esta aspiración nacional llenó de espanto a los saduceos que negociaban con Roma y veían peligrar su comercio en una guerra desventurada. En ellos surgió la idea de comprometer a Jesús ante las autoridades del Imperio ocupante e incoarle un proceso

(7) JUAN, VI, 14-15.

por rebelión. Con este propósito le propusieron aquella pregunta de si era lícito pagar a César el tributo, a la que respondió Nuestro Señor:

“¿Para qué venís a tentarme? Mostradme un denario para verlo. Presentáronselo, y Él dijo: ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Respondieronle: Del César. Entonces replicó Jesús y díjoles: pagad pues al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (8).

Las palabras fueron claras y expresaron de manera inequívoca la aceptación de la autoridad civil vigente, sin plantear para nada el tema nacional judío. San Pablo, en su epístola a los Romanos, abunda en consideraciones semejantes:

“Toda persona está sujeta a las potestades superiores, porque no hay potestad que no provenga de Dios, y Dios es el que ha establecido las que hay, por lo cual quien desobedece a las potestades, a la ordenación de Dios desobedece. De consiguiente, los que desobedecen, ellos mismos se acarrearán la condenación. Los príncipes no son de temer por las buenas obras que hagáis, sino por las malas. ¿Quieres tú no tener que temer nada de aquél que tiene poder? Pues obra bien y merecerás de él alabanza, porque es un ministro de Dios para tu bien. Pero si obras mal tiembla, porque no en vano se ciñe la espada, siendo como es ministro de Dios, para ejercer su justicia castigando al que obra mal. Por tanto, es necesario que le estéis sujetos, no sólo por el temor del castigo sino también por conciencia. Por esta misma razón pagáis también los tributos, porque son ministros de Dios, a quien en esto mismo sirven. Pagad, pues, a todos lo que se les debe: al que se debe el tributo, el tributo; al que impuesto, el impuesto; al que temor, temor; al que honra, honra” (9).

El fundamento de una vida humana plena y armoniosa es la paz, la concordia del reino. El desgarramiento interior producido por la desobediencia a las leyes y la discusión del principio de autoridad era un problema constante para los romanos que custodiaban el comportamiento de Israel. La agitación nacional era

(8) MARCOS, XII, 13-17.

(9) ROMANOS, XIII, 1-8.

constante y no faltaba nunca un descendiente de David para dar pábulo a un movimiento armado. Este estado de cosas inspiró a Pablo un doble cuidado: evitar la exaltación de un sentimiento exclusivamente judío que redujera el mensaje de Cristo a un simple problema nacional, y auspiciar un entendimiento con Roma para abrir una perspectiva de encuentro ecuménico.

Antes que el Espíritu Santo los iluminara con respecto al sentido profundo que debían dar a la predicación de Jesús, muchos judíos entraron en el cristianismo impulsados, quizá, por un celo nacional patriótico. Era muy lógico que vieran en Roma la protectora de la idolatría y que sintieran por ella una aversión incontenible, sin comprender que la nueva fe se dirigía tanto a los gentiles como a los hijos de Israel.

Roma era la ley, el orden. No un orden inicuo, sino el único que hacía posible una garantía de convivencia civilizada entre naciones distintas. El cristianismo proponía algo semejante en el terreno de la fe religiosa y se puede decir que Roma preparó las condiciones naturales para que la propagación del Evangelio fuera un hecho posible.

Las autoridades responsables de la Iglesia naciente comprendieron pronto lo que el imperio significaba para la extensión y la propagación de su doctrina. Se dieron cuenta de que la espada sostenida por Roma no era el arma de una horda movida por la violencia, sino el instrumento militar de un orden jurídico, de una regla de civilización humana, capaz de ser bautizada en cuanto los emperadores comprendieran la verdad de su religión. El Misterio de la Encarnación seguía su místico progreso y de los hombres individuales marchaba hacia la asunción de las formas sociales. Este último camino pasaba por Roma, no por Israel.

Pedro, que había elegido por centro de la Iglesia la capital del imperio, escribió en su primera carta encíclica a las comunidades del Asia Menor:

“Estad, pues, sumisos a toda humana criatura por respeto a Dios, ya sea el Rey, como que está sobre todos; ya a gobernadores, como puestos por él para castigo de los malos. Pues esta es la voluntad de Dios, que obrando bien tapéis la boca de la ignorancia de los hombres necios. Como libres, más no cubrien-

do la malicia con capa de libertad, sino como siervos de Dios. Honrad a todos, amad a los hermanos, temed a Dios, respetad al rey" (10).

Harnack, con ese olfato especial que tienen los protestantes para percibir con regocijo el aroma de la rebelión, escribía "que los cristianos de la primera centuria se sentían ajenos al mundo y por ende al Estado. Ponían su fe en un mensaje sobrenatural que les decía que eran ciudadanos de un reino celestial, que este mundo pronto terminaría y el nuevo reino, el visible reino de Dios sobre la tierra, comenzaba" (11).

No examinaré con detenimiento el juicio de Harnack, que en general reposa sobre una idea demasiado subjetiva de eso que es la religión y como la hace depender, en cada situación histórica, de la representación que la gente se hacía de ella, no existe la menor posibilidad de confrontar esas variaciones con parámetros objetivos válidos para siempre.

Las cartas de los apóstoles, las recomendaciones de San Clemente y las posteriores reflexiones de los apologistas no alienan esa opinión. Paul Tillich, tan protestante como Harnack, lo reconoce: "Ya en Clemente de Roma encontramos esbozos de la idea de la sucesión apostólica, es decir, que el obispo representaba a los apóstoles. Esto muestra con claridad que desde los primeros años el problema de la autoridad se convirtió en algo decisivo en la Iglesia e inició una línea de desarrollo que culminó en la Iglesia de Roma" (12).

Siempre hubo y habrá en el seno de la Iglesia una tentación para prescindir de los necesarios soportes económicos para sostenerla y también un maligno alborozo en lo que puede haber de amenaza escatológica para los ahítos de este mundo. No faltan tampoco aquellos a quienes todo sirve de pretexto para retozar en la anarquía y abandonar el trabajo. En la advertencia de San Pablo a los Tesalonicenses recogemos una preocupación de esta naturaleza:

(10) PEDRO, *I.ª Epíst.*, II, 13-17.

(11) HARNACK, A., *The Roman State and Early Christian Church*, London, 1908.

(12) TILICH, P., *Pensamiento Cristiano y Cultura de Occidente*, ed. cit., pág. 51.

“Pero os rogamus hermanos, que adelantéis más y más, y procuréis vivir quietos y atender a lo que tengáis que hacer, y trabajéis con vuestras manos, conforme os tenemos ordenado. Portaos modestamente con los que están fuera, y no codiciéis cosa alguna de nadie” (13).

Una disposición semejante, fundada en un falso concepto de nuestras relaciones con Dios, llevó a los cristianos de Corinto a una actitud insumisa frente a sus obligaciones sociales. Basta leer la epístola de Pablo a los feligreses de esa ciudad, para advertir cuál era el espíritu de la jerarquía eclesiástica.

De cualquier manera, conviene recordar que no se puede leer el Nuevo Testamento en una perspectiva natural sin deformar la intención religiosa que lo anima. Por muy racionalistas que seamos debemos respetar la “originalidad” del fenómeno religioso si queremos entender la atmósfera espiritual en que la religión se da. Nuestras exigencias científicas, válidas en cualquier circunstancia, deben extremar sus recaudos para comprender la especificidad del cristianismo y no practicar reducciones que atentan contra su autenticidad. El método más rigurosamente positivo nos lleva a considerar el “hecho cristiano” como un fenómeno *sui generis* y a no meterlo, quieras que no, en otra categoría de sucesos.

Los apóstoles predicaron el Reino de Dios y su justicia y no tuvieron como propósito inmediato reformar la ciudad temporal. No trataron directamente los problemas sociales, pero como todas las soluciones en nuestros asuntos nacen de la disposición interior y es allí dentro donde se incoa el Reino de Dios, todo cuanto se hizo para el triunfo de la ciudadanía celeste fue válido para la terrestre.

¿Cómo podría un hombre participar del bien que es Cristo, sino como alguien miembro de una comunidad? Johannes Pinski, en su libro *El valor sacramental del universo*, escribió unas palabras que eximen de cualquier comentario:

“Una vez más queremos expresar que este pueblo sacramental que mediante el sacerdocio de Cristo se forma y existe en la

(13) PABLO, *I.ª a los Tesalonicenses*, VI, 10-11.

Iglesia, de ninguna manera hace superflua la existencia de los pueblos naturales en el tiempo mundanal; éstos mantienen su sentido, encuentran efectivamente el definitivo cumplimiento de su destino recién cuando, en cuanto pueblo, se incorporan al pueblo de Cristo" (14).

Desde los consejos de Pablo y de Pedro, de Clemente y Orígenes, para que se aceptara la potestad imperial y se hiciera respetar el carácter de ciudadano romano para los cristianos que gozaban de ese privilegio, hasta el criterio político de la "unanimidad" con que Carlomagno trató de poner su política al servicio de una misión religiosa, caben todos los matices en la relación de la Iglesia con los Estados.

Esto significa también que la revelación no ha dicho nada con respecto a las formas de gobierno que en un momento u otro podían convenir a los pueblos. Para determinar las más oportunas están los criterios estrictamente políticos y como éstos se manifiestan en circunstancias históricas cambiantes, solamente existen principios muy generales de acción y experiencias históricas contingentes para guiar la inteligencia cristiana en esta materia.

Los principios generales de la política cristiana reconocen dos fuentes principales de inspiración: nuestra particular relación con Dios y su Iglesia y nuestra naturaleza racional, dialógica y espiritualmente condicionada por el pasado histórico.

La religión nos enseña que la política no puede ser un fin en sí misma y está subordinada a los fines establecidos por el orden de la caridad. Esto no significa una sacralización de las medidas políticas, sino pura y simplemente que el Estado debe aceptar el magisterio de la Iglesia y conformar su acción a las exigencias de su tarea salvadora. La falta de respeto a estos derechos revierte desordenadamente sobre la sociedad y la corrompe en su constitución intrínseca, desnaturaliza el sentido de la convivencia y pervierte al hombre en la línea de su finalidad trascendente.

(14) PINKS, J., *El valor sacramental del Universo*, Surco, La Plata, 1947, págs. 124-125.

Las sociedades que han recibido el sello histórico de la doctrina católica han quedado marcadas para siempre con las señas de una fe, una esperanza y una caridad sobrenaturales que, al secularizarse, se convierten fácilmente en fermento de las peores ilusiones revolucionarias.

Conclusión

La familia es la célula viva de la sociedad. Dios la hizo naturalmente monárquica para que sirviera de modelo a las otras asociaciones. Indudablemente las formas de elegir los gobernantes pueden ser muchas y todas ellas han sido prolijamente criticadas, sin que se nos pueda imponer un modelo indefectible. No existe el régimen político perfecto, pero en todos cuantos existen tienen que darse ciertas condiciones que respondan a exigencias naturales de gobierno. Una de ellas es que siempre gobierna una minoría y cualesquiera sean las fórmulas jurídicas que adopte para ejercer su potestad, ésta no podría realizarse si no logra unanimidad en los actos de gobierno. Ambas condiciones imponen una doble precaución: que las minorías dirigentes alcancen su situación jerárquica a través de una selección lo más noble y natural posible. La nobleza y la naturalidad del proceso selectivo suponen que el ascenso a las funciones superiores del gobierno debe ser el resultado de un esfuerzo familiar y no de aventuras individuales aisladas.

Una auténtica aristocracia, si bien abre crédito a las condiciones de los individuos excepcionales, no puede dejar de considerar la hidalguía y la estirpe, porque éstas son señales de una permanencia histórica que engendra hábitos de comando y crea obligaciones y solidaridades en el círculo familiar que, en medida nada desdeñable, sirven para paliar los efectos de la irresponsabilidad, tan común entre quienes carecen de parientes ante los cuales responder por las infamias cometidas. La otra precaución consiste en evitar que las discusiones eternicen las decisiones del gobierno. Es conveniente tener siempre a mano una magistratura capaz de concertar la necesaria unidad de la acción.

En otras palabras: una sociedad política bien ordenada no puede eludir ni la aristocracia ni la monarquía. Cuando se soslaya la faena de constituir las conforme al ritmo impuesto por la naturaleza y la historia, éstas se imponen imprevisiblemente por la aventura, la violencia, el soborno o el fraude. La "praxis" no ha respetado la estructura física del orden social y las consecuencias lamentables no se dejan esperar mucho tiempo.

Marx sostuvo que la religión era el opio del pueblo. En el simplismo brutal de una inteligencia empeñada en reducir la realidad a la medida de sus esquemas ideológicos, no podía existir ninguna realidad fuera de la materia maleable sobre la que el hombre ejerce su voluntad de dominio.

Admitimos que la religión suele ser un consuelo y que muchas veces nos resignamos a aceptar las malas condiciones de nuestra vida terrena esperando una compensación celeste, pero no podemos olvidar que fundamentalmente es una disciplina espiritual y una formación del hombre basada en un nuevo principio de vida que incoa la transfiguración de nuestra naturaleza.

La Iglesia advirtió siempre sobre las tentaciones que acechan al poderoso. Esta advertencia tuvo un sentido corrector, no estaba dirigida a satisfacer la envidia del pobre, sino a poner al rico sobre aviso y señalarle los peligros a que se exponía cuando usaba mal de su potestad. Para impedir que tales admoniciones fueran capitalizadas por el resentimiento, hizo del poder una escuela de servicio y de ascésis.

Si los pobres necesitan la religión para aceptar sin quejas la dureza de su destino, los poderosos la necesitan todavía más, porque son ellos quienes deben dar cuenta a Dios de la administración de los bienes con que fueron colmados. Comprendemos que sería completamente absurdo pretender influir en el ánimo de nuestros oligarcas de signo capitalista o socialista con la amenaza del infierno. Hoy no se cree en nada y precisamente la ausencia del tribunal del Señor en el fuero íntimo, testimonia por el carácter terrorífico de nuestras instituciones políticas. Nunca ha habido en la historia un gasto tan grande de buenas intenciones y pretextos justicieros. Más derechos del hombre, de

la mujer, del niño y del animal. Nunca se ha masacrado tanta gente con más frialdad y con más falta de sentimientos humanitarios. Nunca el poderoso ha sido más egoísta y brutal y el pobre más resentido y envidioso.

Cuando Maurras luchó por imponer en su patria un orden político fundado en el respeto de las leyes naturales y en las exigencias históricas de Francia, sabía que tal restauración estaba condenada al fracaso total si con ella no se imponía la autoridad de la Iglesia Católica:

“A los mejores movimientos del alma, la Iglesia repetía como un dogma de fe: vosotros no sois dioses. A la más hermosa de las almas: no sois tampoco un dios. Recordaba al miembro la noción del cuerpo, a la parte la idea del todo. La doctrina de la Iglesia alejó al hombre del altar que un amor propio enloquecido pretendía levantar a su propia excelencia: les recordaba cuántos seres y hombres existían antes que él, cerca de él y merecían ser recordados junto con él, porque no estás sólo en el mundo, tú no haces la ley del mundo, ni siquiera tu propia ley” (15).

Es mérito de eso que la doctrina llama el “mundo” haber despojado al Evangelio de su disciplina magisterial y entregándolo a los demonios de una interpretación según los ángeles, para que esa suerte de religión pura concluyera convirtiéndose en la apoteosis del hombre vulgar, del hombre masa que por ser, precisamente el más despojado de excelencias personales, es el que más y mejor puede infatuarse de sus menguados méritos. La religión de la democracia es el lamentable resultado de una visión carnal del Evangelio y de algunos de sus principios, arrancados del quicio de la tradición eclesial.

Esa democracia es, sin lugar a dudas, política, pero política convertida en una suerte de religión como consecuencia de la corrupción de la gracia. Es una fe, una esperanza y una caridad sin propósitos sobrenaturales y viciosamente volcados a la exaltación del hombre común.

(15) MAURRAS, Charles, *La démocratie religieuse*, Nouvelles Éditions Latines, París, 1978.

Cuando la política no reconoce la misión ordenadora de la Iglesia se pone al servicio de la economía. De esta suerte destruye su jerarquía y se convierte en un poder tiránico que con el pretexto de una mejor distribución de los bienes materiales, asume un dominio total sobre el hombre.