

LA EVOLUCIÓN DE LA IDEA DE LIBERTAD RELIGIOSA Y SUS CAUSAS

Alfonso PRIETO PRIETO¹

I. INTRODUCCIÓN

En la primera ponencia de este Congreso Internacional de Derecho Canónico se asedia “La evolución de la idea de libertad religiosa en la Época Moderna”. A mi modo de ver, esta referencia a la época moderna está objetivamente justificada, porque las aportaciones de la modernidad² al tema son importantes cuantitativa y cualitativamente, además de que, por contemporáneos, nos toca vivir las consecuencias de esta evolución.

Existe, sin embargo, el peligro de caer en la *petulancia del presente*, es decir, en dar por baladí todo lo anterior, con lo que, al reducir el campo empírico del fenómeno, acaso corramos el peligro de no advertir sus causas o de hacerlo sin la debida profundidad.

El fenómeno de la libertad religiosa no aparece, a lo largo de la historia, en estado puro sino más bien amalgamado con otros fenómenos sociales; las relaciones de las comunidades religiosas con las sociedades políticas;³ la funcionalidad política de lo religioso y la funcionalidad religiosa de lo político;⁴ la nunca neta o confusa diferencia de ambos grupos sociales de iglesias y sociedades políticas;⁵ las exigencias de la libertad de concien-

1 Catedrático Emérito de la Universidad de León (España).

2 Por *modernidad* se puede entender, tanto la Edad Moderna propiamente dicha (1492-1789) como un periodo algo más amplio que inunda todo el siglo XIX. Para nuestro tema esta Edad Moderna ampliada es la más propia pues es a su fin cuando se producen los cambios más espectaculares o sus raíces que en nuestro siglo alcanzarán el desarrollo. Por otra parte, hay que tener en cuenta que se dan variaciones de unos países a otros, ritmos y desfases diversos en la evolución de la *libertad religiosa*: por ejemplo, entre Francia y España. Alguna vez he escrito que la Edad de Oro española es como un medievalismo tardío en este tema.

3 He tratado de mostrar el movimiento dialéctico que suponen estas relaciones en mi trabajo: *La problemática contemporánea de la institución concordataria*, Salamanca, 1971.

4 He estudiado la evolución de la funcionalidad religiosa de lo político, en la época medieval y en sus precedentes, en mi trabajo *Inocencio III y el Sacro-Romano-Imperio*, León, 1982.

5 Sobre esta cuestión pueden verse los trabajos de J. Rupp *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, París, 1939; Gerhart B. Ladner, “The concepts of ‘Ecclesia’ and ‘Christianitas’

cia,⁶ la autocomprensión que los grupos religiosos tengan de sí mismos, el Estado de ellos y ellos del Estado.⁷ Con esta enumeración sólo hemos aludido a los más importantes problemas que, con la *libertad religiosa*, entran en amalgamas sucesivas.⁸

Si esto es así, perseguir la *Historia de la libertad religiosa*, sería tanto como perseguir la *Historia Universal*, cosa no hacedera en el marco de una *comunicación*.

Se impone, pues, en primer lugar, la generalidad y, en segundo, la selección. Con la generalidad ahorraremos tiempo, con la selección, de algunas situaciones históricas decisivas o de personas igualmente decisivas, evitaremos el pecado de abstracción y pondremos pie en lo concreto. No puedo olvidar que, en la *Historia de la libertad religiosa*, ha habido mucho de quedarse en los enunciados generales, olvidando lo que Santo Tomás decía del acto de fe: "*Fides non terminatur ad enuntiable sed ad rem*". Lo mismo podemos decir de la idea de *libertad religiosa* que no debiera quedar en una enunciación de la misma sino llegar a su realidad. Reténgase esta matización tomista que acaso explique muchas cosas y puede que todas.

II. ALGUNOS ETERNOS RETORNOS Y UNA TENSIÓN PERMANENTE

La situación primitiva⁹ de integración total del individuo en el grupo, donde se amalgaman valores religiosos y otros de pura supervivencia del grupo, parece

and their relation to the idea of papal 'plenitudo potestatis' from Gregory VII to Boniface VIII", en *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Roma, 1954, vol. XVIII, pp. 49-77. La cuestión, sin embargo, desborda esta bibliografía.

6 Este tema es el más cercano a la *libertad religiosa* aunque acaso no el más influyente.

7 Estas autocomprensiones se influyen mutuamente. Pensemos, por ejemplo, en la dimensión más mística de la Iglesia Ortodoxa Oriental, y de las Iglesias que de ella proceden, que ha facilitado las relaciones con poderes políticos nada liberales como la Procuraduría del Santo Sínodo (Zarismo) o el Comisario de Cultos (época soviética) e incluso la Sublime Puerta Otomana, frente a lo ocurrido en las mismas circunstancias con la Iglesia de Roma. Pensemos, con otros matices, en lo ocurrido con las iglesias protestantes con su distinción entre una "Iglesia invisible del Espíritu Santo en los corazones" y una "Iglesia empírica" de más fácil acomodo a las exigencias de los príncipes, sin negar que también los príncipes católicos intentarían lo mismo por medios más suaves como el Regalismo. Las diversas eclesiologías terminan siendo decisivas.

8 Los distintos problemas o cuestiones se han formulado de un modo muy general. La verdad es que, más en concreto, se diversifican en cuestiones enredadas y complejas: el Imperio como institución eclesiástica o política, la medieval cuestión de la *Espada*, el *brazo armado* en sentido lato y estricto, los dos tipos de *Regalismo* anterior y posterior a la Revolución Francesa. La bibliografía es inmensa. Basta con citar los nombres de Stückler, Castillo Lara, Landner, Ullmann, Maccarrone, Kempf, Prieto, Reina, Bryce, Folz, García Pelayo, Dempf, Pacaut, Leclercq, Rahner (Hugo), Vergottini, Mochi Onory, Catalano, Winkelmann...

9 Entiendo por *situación primitiva* no sólo la de la Edad Antigua, sino las actuales supervivencias de primitivismo, pues ni las sociedades ni las religiones organizadas han evolucionado en el mismo ritmo. Pensemos, por ejemplo, en grupos aborígenes de África u Oceanía y en el *fundamentalismo islámico*.

haber marcado la *Historia de la libertad* en general y la *Historia de la libertad religiosa* en particular. O dicho de otra forma: el monolitismo religioso-político de los orígenes conoce el eterno renacimiento a través de la historia. Apenas roto por la predicación del Cristo, regresará con la política de los emperadores romanos cristianizados hasta cristalizar en la Constitución *Cunctos populos* de Teodosio; hundido el Imperio Romano con las invasiones bárbaras, los reinos nacidos de sus ruinas primero, y los imperios Carolingio y Sacro-Romano después, jugarán, de una u otra forma, las cartas del monismo; rota la cristiandad por la Reforma protestante, el monismo se regionalizará pero no desaparecerá sino que se perpetuará con la máxima *Cuius regio eius religio*; triunfantes las ideas liberales, por Europa, no desdejarán los estados, inspirados en estas ideas, en instrumentalizar ideas religiosas o las instituciones regalistas para en definitiva sofocar la libertad religiosa (desde la Revolución Francesa al Resurgimiento italiano, pasando por el Imperio Napoleónico y continuando con el laicismo);¹⁰ pujantes los totalitarismos en la Europa de entreguerras, a pesar de la nula inspiración religiosa de algunos de ellos, el monolitismo vuelve, con unos u otros matices, en las dictaduras española y portuguesa, en la dictadura nazi, en la soviética, en la italiana, todas haciendo propia, de una u otra forma, la conocida frase de Mussolini: “Nada fuera del Estado, nada contra el Estado, todo en el Estado”.

La nostalgia por la unidad religioso-política primitiva es categoría general y nada importa que ella se articule sobre la política, como el centro del círculo, o sobre dos focos (la religión y la política) como ocurre en la elipsis de las alianzas del trono y el altar.

Pero también es verdad lo contrario: cuando crece la subjetividad humana por influencia del Cristianismo y otras causas,¹¹ todos los absolutos sociales, religiosos y políticos, conocen la rebeldía, la contestación, las protestas... También estas rebeldías tienen su larga historia: el Cristianismo de la Era de los Mártires, la herejía cátara y los movimientos de pobreza italianos del Medievo; los movimientos de Reforma de los siglos XV y XVI; el liberalismo

¹⁰ El carácter mixto, por no decir contradictorio, del liberalismo de los siglos XVIII y XIX, ha sido señalado por Étienne Borne: “El mundo moderno, en efecto, no es un sistema. La Revolución Francesa de la que ha salido no es el bloque que decía Clemenceau y que se debería aceptar o dejar de lado. La ética de los derechos del hombre imprescriptibles e inalienables proviene de una filosofía que pone a la sociedad al servicio del hombre: el jacobinismo que hace religión de la virtud cívica y exalta la soberanía del Estado, tiene su justificación en una filosofía que pone el hombre al servicio de la sociedad”. Y en otro lugar del mismo trabajo: “El mundo moderno, tal como se afirma en el s. XIX, ridiculiza sin piedad las exigencias cristianas tanto como a la Cristiandad medieval o al Antiguo Régimen; no podría ser canonizado sin impostura” (VV. AA., *Ensayos sobre la libertad religiosa*, Barcelona, 1967, pp. 42-43 y 44-45).

¹¹ En la actitud del pontífice Cota que no tiene inconveniente en defender la religión por su utilidad pública —actitud repetida en la historia— veo ya un individualismo que se despega de las concepciones dominantes. El pontífice Cota es uno de los personajes del *De Natura deorum* (Cicerón).

y la Ilustración contra el Antiguo Régimen; las oposiciones democráticas frente a los totalitarismos que ciertamente no han terminado.¹²

Movimientos tan recurrentes en la historia, el monolitismo religioso-político y el resurgir de la libertad, parecen denunciar necesidades profundas de la naturaleza humana por muy exorbitadamente que se hayan planteado u orquestado. Un tanto provisionalmente estos acontecimientos encontrados nos llevan a pensar en una necesidad del grupo —el hombre es un ser social— de apretar sus vínculos y limitar los excesos destructores de la libertad; y a la contraria necesidad de que el individuo esté protegido por un ámbito de libertad. Dejemos la cuestión aquí, pero no sin señalar que parece como de difícil solución. No resulta extraño, pues, que autores de muy diversas épocas —Rousseau, Proudhon, Merleau-Ponty, Hobbes— se hayan dejado ganar por la nostalgia de la ciudad antigua que, al fundir en su ser lo religioso y lo político, desconocía esta permanente contradicción. Para remediarla, Rousseau sólo veía como remedio eficaz reunir las dos cabezas del águila y volver a la unidad política sin la cual ningún Estado ni Gobierno estarán bien constituidos. La misma nostalgia expresaba M. Cayla, en el siglo XIX, cuando escribía: “Es hora de resolver la dificultad dejando de lado el viejo prejuicio de la distinción de poderes”.¹³

No hay duda de que la solución propuesta por estos autores es simple. ¿Pero está de acuerdo con la realidad? Sobre esta cuestión ha escrito una páginas luminosas el padre Henri de Lubac en su “Meditación sur L’Eglise”. En efecto, la realidad humana está trabajada por la contradicción y su evolución depende de este trabajo. El hombre es instinto y razón, animalidad y espiritualidad, naturaleza y libertad al mismo tiempo. Si la razón no se hubiera encendido en el hombre, muchos conflictos se hubieran evitado y hubiera reinado una paz instintiva, pero la vida humana no hubiera alcanzado las cotas morales y espirituales de su historia. Si el monolito sacro-político de la ciudad antigua no se hubiera escindido, muchos conflictos se hubieran evitado, pero la estatura espiritual del hombre habría quedado aplastada por el absoluto de la realidad social, más absoluto aún por la incorporación del fenómeno religioso. El mismo Rousseau, tan trabajado por la nostalgia de la unidad, advirtió este peligro.

De momento, afirmemos muy férreamente los polos opuestos de esta permanente tensión: necesidades de la sociedad política para su supervivencia

¹² Por una parte el Totalitarismo de signo marxista mantiene su presencia en varias sociedades políticas, algunas considerablemente grandes como la China; y aunque su sol decline, otro Totalitarismo, el Fundamentalismo islámico, surge en el horizonte.

¹³ El adentrarse, casi hasta nuestros días, la mentalidad de la unión necesaria entre lo religioso y lo político, ha sido subrayado enérgicamente por René Remond (V.V. AA., *Ensayos sobre la libertad religiosa*, Barcelona, 1967, pp. 68-73).

y necesidad de la Libertad para que el individuo conserve alguna sombra de dignidad.

III. ALGUNAS PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

La libertad, cualquiera que sea su adjetivación, puede designar lo que la filosofía cristiana llama *libertad psicológica de elección*. Constituye el presupuesto de la *responsabilidad* y el hombre moderno la ve además como una característica de la persona humana. Ahondando más, como lo ha hecho Zubiri, podemos decir que es una *situación óptica* en que el hombre se encuentra en virtud de su *racionalidad*, una situación en la que la inteligencia aleja la realidad (incluso la propia en la reflexión sobre sí mismo), rompiendo la conexión estímulo-reacción, permitiendo al hombre arrojar un proyecto sobre la realidad que es así transformada, de conjunto de estímulos, a posibilidades de realizar el proyecto.

Esta situación óptica de libertad donde el hombre se encuentra o, si se quiere, esta estructura del ser del hombre es, en la tradición bíblica, y puede que en los orígenes de la civilización, algo más vivido que pensado. Acaso comienza a ser algo sobre lo que se reflexiona, cuando, en el siglo II, el gnosticismo pone en duda esta estructura del hombre.

En esta libertad psicológica de elección hunden sus raíces todas las ideas sobre la libertad.

La Libertad de elección del hombre es siempre finita. Los límites de la misma derivan de la naturaleza, de la historia que es la gran acumuladora de posibilidades, de la coerción social o política. La libertad pasa así de la capacidad de elección a designar cuadros de posibilidades, más o menos típicos, que por otra parte son estadios de la liberación del hombre: de la esclavitud (*status libertatis*), de la servidumbre (el *homo liber*), de la condición tributaria (*homo nobilis*), advirtiendo que caben subcategorías (no es lo mismo, en el derecho romano, la condición del "padre de familia" que la de la mujer o los hijos).

La libertad de elección puede encontrar otro criterio de división en los ámbitos donde se mueve: la religión, la política, la cultura, la economía, y al ser siempre finita, en relación con las fuerzas limitadoras: la naturaleza, el Estado o el grupo social más o menos amplio, las iglesias, las culturas dominantes...

También conviene señalar una línea de interiorización que se produce en la libertad de elección, más allá de los esclerosados cuadros finitos de posibilidades y de los límites impuestos por la misma naturaleza.

Nace así la idea de *libertad interior*. Como si la libertad se refugiara en el “yo” íntimo insobornable ante las fuerzas que le disgregan: fuerzas de la naturaleza, sociales e incluso las propias pasiones. Es el *impavidum ferient ruinae* de Horacio y la ascética cristiana. Se combate con estas fuerzas o se las considera indiferentes.

Otra línea de concepción viene determinada por la idea moderna, pero con antecedentes muy antiguos, de que la dignidad humana exige el respeto a su *estructura de libertad*, transformándose así la libertad en un *derecho a la libertad* frente a aquellas fuerzas que la niegan y en una *obligación de respeto* por parte de aquellas fuerzas. He dicho que los antecedentes de esta idea moderna son muy antiguos. En efecto, pronto aparece el rechazo de la sumisión del hombre al hombre. El ciudadano de la “polis” griega se considera libre porque está sometido al “nomos” (la idea de Píndaro del “nomos basileus” o “nomos rey”), frente a la condición del oriental cercano y el bárbaro que se hallan sometidos al “despotes”. Algo semejante a lo ocurrido con el ciudadano romano que está sometido al “ius”. Hegel plasmó, en negativo, esta misma idea al decir que, en el mundo oriental, fuera del mundo griego, el único libre (“eleutheros”) es el situado en la cumbre, el “despotes”. Ser libres es vivir bajo el propio “nomos” o “ius”. Las ideas liberales, que se difunden por Europa y América Latina a partir de la Revolución Francesa, profundizan esta idea en la medida en que subordinan, mediante la autolimitación del Estado, el derecho al respeto de los espacios de libertad de los ciudadanos (derechos del hombre), aunque esto no siempre ocurra como hemos insinuado ya. Con más nitidez se desarrolla este respeto, al menos en el plano ideológico, en la Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica.

No quisiera terminar estas precisiones terminológicas sin referirme al impacto producido por las exigencias del *acto de fe* o la necesidad de la *libre adhesión* a la verdad religiosa que comienza con la predicación cristiana. Esta realidad dará lugar a lo que se llamará la *libertad de conciencia*. Claro que, en la historia, por mucho que se prodiguen los análisis, los conceptos aparecen mezclados entre sí. A remediar este hecho, y a mostrarlo, van dirigidos los apartados siguientes sobre situaciones y personas. A ambas las estimo significativas.

IV. LA APARICIÓN EN NEGATIVO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA EDAD ANTIGUA

En el Mundo Antiguo, con la subjetividad humana poco desarrollada y con la fuerte integración del individuo en el grupo, aunque acaso se trate de un mismo fenómeno visto desde dos perspectivas, la aparición de algo semejante

a la libertad religiosa sólo podía aparecer cuando un grupo social englobaba a otro sin respetar su idiosincrasia y sin ser capaz de absorberlo. Se podría decir que la Libertad religiosa para ejercer el culto propio afecta al grupo o al individuo en cuanto representante del grupo.

Los primeros fenómenos registrados por la historia bíblica son consecuencia de la *Cautividad de Babilonia* cuyo inicio se describe al final del “Segundo Libro de las Crónicas”. El pueblo judío parece haberse adaptado bastante bien a esta “diáspora”. Por lo menos, los judíos que van a aparecer en los siguientes acontecimientos parecen estar muy cerca de los tronos reales: Mardoqueo y no digamos la reina Esther; Daniel y los tres jóvenes hebreos que sirven en la Corte... Ello acredita una cierta tolerancia respecto a las peculiaridades judías, no menos que una habilidad hebrea para protegerlas en la intimidad de sus hogares. De todas formas, a lo largo del tiempo, van teniendo lugar episodios de intolerancia frente al grupo judío que no se deja absorber. El primero de estos episodios es la condena a ser quemados de tres jóvenes hebreos que servían en la corte de Nabucodonosor, por no prestarse a adorar una efigie en oro del mismo (aparición del culto al Dominador que de oriente entraría en Roma a través de los sucesores de Alejandro). Nos lo relata el “Libro de Daniel” y, en el canto de Azarías, el ángel que aparece entre las llamas, se ve con claridad el carácter patrio de la religión de Israel.¹⁴ El segundo episodio afecta al mismo Daniel y tiene lugar en el reinado de Darío, probablemente motivada la condena de Daniel por el mismo rechazo al culto al Denominador.¹⁵ El tercer episodio es el de Mardoqueo y la reina Esther bajo el rey persa Jerjes, donde muy enérgicamente se resalta la singularidad del grupo judío y el consiguiente odio de las poblaciones circundantes.¹⁶

No conviene, sin embargo, exagerar. De los mismos textos aducidos puede desprenderse la existencia de épocas de alguna o de mucha tolerancia —los judíos ocupan puestos de alguna relevancia en la sociedad que los integra—, advirtiéndose que los acontecimientos se saldan en favor del grupo con independencia de la restauración del templo de Jerusalén que nos relata el *Libro de Esdras*.¹⁷

Los dos *Libros de los Macabeos*, donde encontramos una auténtica persecución religiosa por parte del helenismo de los seléucidas, tienen como contexto la subversión total de lo judío —lo religioso y lo político amalgamados— aunque no falten judíos que se plieguen al helenismo.¹⁸

¹⁴ Dn. III, pp. 35-36

¹⁵ Dn. VI.

¹⁶ Est. III, pp. 77-9. También en las oraciones de Mardoqueo y Esther puede verse el carácter de religión nacional del judaísmo (Est. IV, p. 17).

¹⁷ Esd. VII.

¹⁸ Los dos “Libros de los Macabeos” relatan la subversión. La persecución va dirigida contra la peculiaridad judía. El 2° Libro de los Macabeos nos describe el martirio de Eleazar y siete hermanos (2 M. 1 & 31 y VII). El menor de los hermanos nos muestra con sus palabras el monolitismo religioso-político:

El genio jurídico y dominador de Roma encontrará solución a este problema su panteón sincretista pero que resulta ineficaz para el mundo judío por su monoteísmo intolerante y excluyente de los cultos paganos. Después de algunos arreglos más o menos provisionales,¹⁹ Roma terminará con la destrucción del estado judío²⁰ para enfrentarse después frontalmente con el otro culto inasimilable por el Panteón: el cristianismo.²¹

Esta primera experiencia histórica, que terminará con la paz dada a la Iglesia por Constantino, no borrará lo que he llamado en otro lugar "la nostalgia por el monismo". Ya dije que esta tendencia llega hasta cerca de nosotros de muy diversos modos configurada, pero nace, como es lógico, cuando el monismo desaparece. Es el objeto de otro apartado. Lo que aquí me interesa resaltar, en forma conclusiva, es que nada de lo que hoy un hombre entiende o siente, al oír hablar de libertad religiosa, se encuentra en el hombre antiguo por las razones dadas: la fuerte integración en el absoluto del grupo y el corto desarrollo de su subjetividad, que acaso sean las dos caras de una misma moneda.

V. LA NOSTALGIA DEL MONISMO

Acaso haya que dirigir una doble mirada: una a la Iglesia pacificada por Constantino y otra al pacificador y a sus herederos.

H. von Campenhausen ha afirmado que, cuando Constantino concedió la paz a la Iglesia, ésta como sonámbula se entregó al peligroso patrocinio del Estado. Basta leer los documentos eclesiásticos referentes a la controversia arriana y particularmente los dirigidos a los diversos emperadores por los obispos católicos (padres del Concilio de Sárdica, Osio de Córdoba, Atanasio de Alejandría, Hilario de Poitiers, Lucífero de Cagliari o Ambrosio de Milán) para poder concluir que no hubo ninguna entrega sonámbula. Una frase de un

"No obedezco al mandato del rey; obedezco al mandato de la Ley dada a nuestros padres por medio de Moisés".

19 Parece que los judíos tuvieron una situación privilegiaria durante algún tiempo. Es la situación de los tiempos de Cristo. Todo se precipita en la destrucción del Estado judío por parte del emperador Tito. El cristianismo naciente probablemente gozó de esta situación privilegiaria pues los Romanos no distinguían inicialmente su peculiaridad. Esta confusión entre judaísmo y cristianismo acaso explica la expulsión de unos y otros de Roma por el emperador Claudio de que no habla Suetonio (*Vita Caludii* XXV, 4 y *Hechos*, XVIII, pp. 2-4).

20 Hay una insurrección judía posterior a la destrucción del Templo. El emperador Domiciano, que muere el año 81, la aplasta. Como consecuencia de estos acontecimientos hay también persecución del cristianismo que no puede desligarse de la cuestión judía como ha señalado Daniélou.

21 No es el momento de adentrarse en el complejo tema de las persecuciones y sus causas. El cristianismo tiene el mismo monoteísmo y la misma intolerancia frente a los cultos paganos que el judaísmo y a pesar de no aparecer involucrado con concepción política alguna. Claro que esta diferencia los romanos no la advertían, además de que, aunque fuera advertida, restaba el hecho de que el Imperio consideraba necesario el cemento religioso para su supervivencia.

historiador inglés contemporáneo (Ch. N. Cochrane) lo expresa de modo brutal: “ Si es cierto que Nicea hizo echar dientes al cristianismo, es igual justo decir que, con Atanasio, demostró que podía morder la mano que lo sustentaba” . El padre Hugo Rahner con su *Libertad de la Iglesia en Occidente* ha documentado la matizada actitud de la Iglesia pacificada por los emperadores.

La mirada lanzada sobre los emperadores convertidos arroja otro resultado: no se desprenden con facilidad de la concepción monista. La investigación de este hecho podría conducirse por diversos caminos: la desentovadura de los emperadores instrumentalizando la Iglesia; la ambigüedad de las relaciones de los diversos emperadores con el cristianismo en los 67 años que transcurren desde el Edicto de Milán a la Constitución *Cunctos populos*, una cierta tendencia a lograr una compatibilidad entre cristianismo y paganismo...

Sería, no obstante, simplificador atribuir únicamente a la acción imperial el *omnes haereses perpetuo conquiescant* de la Constitución *Cunctos populos*. Para poder hacer esta afirmación habría que probar que nunca partieron peticiones de ayuda contra los herejes por parte de la Iglesia y esto no fue así.

En la primera época de pacificación, prolongando una línea anterior (Orígenes, *Contra Celsum* VII, 26; Cipriano, Epist. LXII) se resuelve negativamente el problema de la represión de la herejía. San Juan Crisóstomo, comentando la parábola de la cizaña (*Homilía*, XLVI, 2), dirá respecto a la herejía: “ No sea que arranquéis también el trigo de la cizaña, lo que quiere decir una de estas dos cosas: que de mover armas y matar a los herejes habría que envolver por fuerza en la matanza también a los santos, o que es probable que muchos de los que de momento son cizaña se conviertan también en trigo” . Fímico Materno, en el comienzo del periodo, parece ser la primera voz clara exigiendo la represión violenta de la herejía. C. Rostan se ha referido a este hecho como el primer llamamiento o apelación “ al brazo secular” . El temor mosaico sustituye a la idea cristiana de la caridad, dando así una fundamentación al *omnes haereses perpetuo conquiescant* de la Constitución theodosiana. A partir de este momento se va afirmando, moderadamente, dentro de la misma Iglesia una cierta legitimación del uso de la potestad política para la represión de la herejía que llegará a la Edad Media y que, para la mentalidad contemporánea, es incompatible con la *libertad religiosa*. Baste pensar en las vacilaciones de San Agustín o en el matizado pensamiento de San Isidoro de Sevilla.

Lo curioso es que esto ocurra cuando en la Iglesia se ha adquirido el *principio de la primacía de la conciencia*. Es habitual el considerar a San Agustín como el máximo exponente del crecimiento de la subjetividad, pero la conciencia suele ir detrás de la realidad. Estimo que no se ha reflexionado lo necesario sobre el impacto producido en la subjetividad por la escisión del monolito sacro-político que es una consecuencia de la predicación del Cristo. Para dejar

de lado los problemas escriturísticos, a los que se ha referido el padre Schillebeeckx en los dos tomos de su *Cristología*, podemos decir que la predicación del Cristo, en el sentido de esta escisión, fue interpretada por los apóstoles en sus cartas, por los padres apostólicos, los apologistas y los primeros padres de la Iglesia, aunque referida dicha escisión al dominio de Dios y el del César o de las autoridades políticas. Este es el sentido de la respuesta de Juan y Pedro al Sanedrín que nos tramiten los "Hechos": "Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios" (IV, 19). Las primeras conversiones, de que nos hablan los "Hechos" (II, 37-41), suponen ya el rompimiento de la unidad sacro-política (en este caso referida al mundo de Israel) y la *primacía de la conciencia* individual. Las numerosas conversiones hasta difundirse el cristianismo por todo el Imperio, de hecho, ponen la conciencia individual en primer lugar, al menos mientras la conversión supone una ruptura con el entorno cultural, nacional y religioso. San Agustín es la expresión personal de este hecho.

El resultado de esta época de pacificación no deja de ser paradójico: la adquisición de la *primacía de la conciencia* y un cierto *debilitamiento de la misma*, en la medida en que el cristianismo se generaliza, sobre todo por la admisión de la violencia en la represión de la herejía.

VI. EL OSCURECIMIENTO DE LA PRIMACÍA DE LA CONCIENCIA

El análisis del pensamiento medieval en relación con la *primacía de la conciencia*, también tiene algo de paradójico. Por una parte, ésta es afirmada por teólogos y juristas: lo que va contra la conciencia edifica para el infierno...²² Por otra parte, se admite la represión violenta de la herejía.²³

Sería demasiado cómodo concluir simplemente una contradicción. Habría al menos que admitir que dicha contradicción escapaba al pensamiento medieval. Veámoslo en relación con un personaje tan representativo como el pontífice Inocencio III. El famoso pontífice proclama la necesidad de la libre adhesión a la Iglesia, e incluso la carencia de jurisdicción de la Iglesia sobre los paganos. En efecto, en la decretal "Maiores",²⁴ escribe: *Verum id est religioni christianae contrarium, ut semper invitus et penitus contradicens et servandam christianitatem hali quis compellatur*. No son menos terminantes las palabras de la decretal "Gaudeamus":²⁵ (*Pagani*) *constitutionibus canonicis non arctantur (quid enim*

22 En un complicado asunto matrimonial se llega a afirmar que se debe resistir la autoridad de la Iglesia antes que ir contra la propia conciencia.

23 Más abajo doy los textos probatorios por demás sabidos.

24 C. 3 X, de bapt, III, 42.

25 C. 8 X, de Divortis, IV, p. 19.

ad vos, secundum Apostolum, de his qui foris sunt iudicare)... Pero el mismo pontífice invita a los príncipes a la represión de la herejía²⁶ e instrumentalismo del Imperio y los reinos para tal fin,²⁷ sin olvidar la invitación elogiosa para someter a los paganos.²⁸

Sin duda los recursos dialécticos, que servían para paliar la contradicción y convertirla en contrariedad, no son difíciles de detectar: la distinción entre una *violencia absoluta* y una *violencia relativa* que en la misma decretal "Maiores" se insinúa,²⁹ junto con la famosa cuestión de la *coactio ad bonum* o *coactio ad fidem* que Graciano y los decrepitas plantearon y resolvieron,³⁰ podían servir para reducir la contradicción entre el principio contenido en la decretal "Maiores" y la invitación a reducir la herejía e incluso la paganía. Y lo mismo cabe decir, en relación con la contradicción entre el citado principio y la represión albigense, donde juega el mismo tema de la *coactio ad fidem* con la distinción, también conocida por el decreto, entre *fides suscepta* y *fides non suscepta*.³¹

No trato, con esta matizaciones, de cubrirme frente a una posible censura eclesiástica o de eclesiásticos. De sobra sé que la Iglesia, en el Decreto *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, ha admitido que en la Iglesia se han podido dar situaciones contrarias o menos conformes al espíritu evangélico.³² Ni tampoco soy contrario a que se reconozcan los errores cometidos, siempre que se haga con la suficiente comprensión histórica de los que los cometieron. Quiero decir que soy tan historiador como canonista y me molestan los arrepentimientos con golpes de pecho en los pechos de los otros. Ante hechos semejantes, tantas veces repetidos, me suelo acordar de una copla de Don Antonio Machado: " Señor San Jerónimo / suelte usted la piedra / con que se golpea. / Me ha dado con ella".

Naturalmente no es hora de explicar lo que es la historia. Baste decir que no es la evolución de las *circunstancias* (*circum-stare*) de un hombre inmóvil. La historia no es la evolución del entorno. Penetra en el ser más íntimo del hombre haciendo de Él un *ser histórico*. Creo, en consecuencia, que la única forma de

26 Carta "Licet ad promovendum" al rey Pedro II de Aragón (Epist. 125 del año 12 del Pontificado, P-L., t. CCXVI, col. 154).

27 La carta del mismo título que la anterior citada dirigida al emperador Otón (P-L. t. CCXVI, col. 153-154).

28 Carta "Suggestor scelerum serpens" de Inocencio III al emperador Otón que contiene el elogio al Rey de los Daneses (P-L., Epist. 104 del año XII del Pontificado: P-L. T. CCXVI, col. 117-118).

29 "Propter quod inter invitum et invitum, coactum et coactum alii non absurde distinguunt..."

30 Cfr., Mario Condorelli, *I fundamenti giuridici della tolleranza religiosa*, Milano, 1960, pp. 19-78.

31 Ver lugar citado en la nota anterior.

32 *Etsi in vita populi Dei, per vicissitudines historiae humanae peregrinantis, interdum existit modus agendi spiritui evangelico minus conformis, immo contrarius, semper tamen mansit Ecclesiae doctrina neminem esse ad fidem cogendum* (Declaración *Dignitatis Humanae*, 12).

comprender el *oscurecimiento de la primacía de la conciencia del mundo medieval, e incluso moderno, es comprender el fragmento de historia donde se hallan inmersos los hombres de aquellas épocas. Obligadamente deberé ser esquemático y muy general.*

La *unidad* es el signo de la Edad Media. Un círculo cerrado, donde el centro es Dios, puede simbolizar la realidad. El ejemplarismo teológico, unido a la perspectiva unitaria, a la pasión por la unidad, cerrará aún más el círculo Divinidad-Mundo. Inocencio III, escribiendo al rey Otón, nos muestra esta concepción:

Para que no sólo la armonía de las cosas y los tiempos muestre al Dios Omnipotente, sino también la misma disposición mutua de las acciones y los acontecimientos, en cierta manera, proclame al mismo autor de todas las cosas, el Señor conformó todas las cosas temporales según las celestes, para que veamos con que admirable semejanza las cosas pequeñas corresponden a las grandes y reconozcamos uno y el mismo Autor y Creador a todas...³³

De aquí deriva una visión sacramental del Universo, con una riquísima floración de sacramentales, una edad en la que se consagran reyes y emperadores y en que los gremios llevan, a las dalmásticas de sus santos patronales y a las tallas de los retablos, las herramientas de sus oficios. Ni la espada ni la lanza ni el poder imperial o real escapan a esta integración unitaria dirigida al servicio de la divinidad.

Ahora bien, ¿no es ésta la auténtica visión que debe tener un cristiano y que Pablo escribiera en su Carta a los Efesios (Ef. I, 9-10)? ¿No afirma el apóstol que todas las cosas deben ser reunidas bajo un solo jefe: el Cristo? Sin duda, pero esta visión sacramental y unitaria puede ser entendida de diversas formas, y Pablo, por lo pronto, hace una indicación escatológica, que debe ponernos en guardia contra todos los apresuramientos. La integración en el tiempo histórico —el *eon* que pasa, I Cor. VII, 31)— debe hacerse respetando la ley propia de cada creatura integrada, para que no se convierta en pura superficialidad: ley de la libertad en el hombre; ley de las finalidades inmediatas en las creaturas inferiores. Pero todo en la Edad Media llevaba a una integración apresurada, sobre todo del mundo político, como puede verse con unas indicaciones someras de su ambiente:

a) *El peso de lo objetivo.* La torsión de las conciencias y los sufrimientos de los cuerpos contaban poco en la Edad Media frente al peso aplastante de la gloria de la divinidad. La funcionalidad del poder político o, si se quiere, la *sacramen-*

³³ Carta "Ut non solum" de Inocencio III (F. Kempf, *Registrum de negotio romani imperii*, Roma, 1947, pp. 97-101).

talidad de las potestades seculares, encontraban en este hecho, no sólo un campo muy fértil para su desarrollo, sino también un modo apresurado de ser entendida.

b) *Una dimensión subjetiva poco desarrollada.* Sería, sin embargo, completamente falso concebir el Medioevo como una edad de absoluta alienación en el sentido marxista. Con más razón puede hablarse de una edad absolutamente integrada, pues, al desconocer la Edad Media la dimensión íntima y subjetiva, que nuestro tiempo ha llevado incluso hasta extremos morbosos, la persona sentía el cosmos como garantía y no como peso. Esta débil intimidad se manifiesta incluso en la forma de vivir el hecho religioso, más social que personal en muchas ocasiones. ¿Qué raíz personal puede encontrarse en la recepción del bautismo por cientos de guerreros francos después de la conversión de su rey Clodoveo? ¿Podemos olvidar que los sucesivos reinos bárbaros fueron convertidos por la conversión de sus reyes o, mejor, de sus reinas?

Si conjuntamente tenemos en cuenta estas dos indicaciones, que realmente son los dos polos de una misma realidad, ¿no es verdad que la tesis de la admisibilidad de la coacción relativa es más comprensible y que una nueva luz baña estas palabras del maestro Rolando: "*licet bonum, quos set tantum coactionis hete non voluntatis, Deo minime placent, sant tamem mali ad Bonn cogendi, ut quod primo fuerat necessitatis fiat quoque liberae voluntatis*".³⁴

c) *El desconocimiento de la suficiente autonomía de lo temporal.* Mucho se ha escrito recientemente sobre este tema. Me contento con apuntarlo y con señalar una de sus causas. Después del hundimiento del Mundo Antiguo en la marea bárbara, la nueva civilización que surge nace en el seno de la Iglesia. En la matriz de las escuelas catedrales y monásticas tienen su origen todas las ciencias, incluida la política. Hay una relación materno-filial entre la Iglesia y los nuevos estados, que con el tiempo se volverá tensa, pero cuya tensión al principio, en lugar de ser sentida por la Iglesia como la consecuencia de una lógica autonomía de madurez o emancipación, será vivida por muchos hombres de la Iglesia como herida de ingratitud. ¿Cabe pensar que hombres de la Iglesia —Isidoro de Sevilla, Jonás de Orleans, Sedulio Escoto—, que eran hombres profundamente fundidos con su mundo, no sucumbieran a la tentación de una integración apresurada, cuando con sus obras ponían los cimientos de un nuevo orden político?

d) *Carencia de un utillaje mental adecuado.* Siempre he creído que el aristotelismo, recibido por la escolástica medieval, pone fin a la Edad Media en cierto sentido pues contiene semillas de modernidad. A principios del siglo

³⁴ *Summa*, ad q. 6. C. XXIII (Ed. F. Thaner, *Die Summa Magistri Rolandi nachmals Papstes Alexander III, nebst einem Anhang Incer# Auctores Quaestiones*, Innsbruck, 1874, pp. 94-95).

XIII la ausencia del utillaje mental aristotélico se hace sentir, como fácilmente puede observarse estudiando la evolución del concepto "Ecclesia".³⁶

No es el momento de enredarnos en esta compleja evolución y en las distintas tradiciones *gelasiana*, *carolingia* y *carolingia invertida*, estudiadas por Ladner.³⁶

e) *La ortodoxia cristiana como norma, la herejía como excepción personal.* Esta frase no encierra todos los matices que quisiera indicar. Acabo de referirme a una cristianización total en el ámbito de la Europa Medieval. Pero es menester señalar, por una parte, que impregna todas las instituciones (públicas y privadas)³⁷ y, por otra, que esta cristianización, a los ojos del hombre medieval, tenía un carácter ascendente y triunfal, sin desfallecimientos hasta los ataques árabes, que podría esquematizarse así: Grupo apostólico; Imperio Romano cristianizado; conversión de los irlandeses, suevos, francos, visigodos, burgundos y lombardos, llegada a la Iglesia de los anglos, frisios y germanos, incorporación en desarrollo del mundo eslavo (magiares, polacos, dálmatas, rusos...). La herejía aparece así como una *actitud personal*, nunca como un *patrimonio recibido*, por usar las expresiones del cardenal Journet. El hereje es un *pecador contra el espíritu* cuya mala fe no se pone demasiado en duda. En la marcha triunfal de la Iglesia la actitud del hereje es algo totalmente injustificado. Todo esto hay que tener en cuenta si se quiere comprender la represión de la herejía.

f) *La cultura y el saber refugiados en el mundo de los clérigos.* Si la cultura es algo propio de los clérigos y la ignorancia invade las estructuras de la misma nobleza, ¿qué se puede decir de las masas? Al compás de esta ignorancia y falta de intimidad, la pastoral se tiñe de ritualismo y la libre adhesión, nunca olvidada y siempre proclamada, se va quedando al margen.

g) *Una concepción demasiado reglada de la gracia divina.* En el pensamiento, por ejemplo, de Inocencio III, no se enfrenta la *Parábola del Sembrador*, y menos la interpretación dada a la misma por San Juan Crisóstomo. Pero sí aparece en alguna de sus cartas de forma indirecta. Así se lee en la carta *Licet ad promovendum*: "Poco aprovecha que sea arrancada la cizaña de una parte de la mies, si es transplantada a otra parte para allí arraigar..."³⁸ La carta está escrita en el contexto de la lucha contra la herejía albigense al emperador Otón y no parece ofrecer ninguna duda: que el Papa creía que se podía arrancar la cizaña sin perjudicar el trigo, al contrario que el Padre de la Iglesia. Un teólogo español del Siglo de Oro llega a afirmarlo tranquilamente. Lo curioso, sin

³⁶ Este estudio ha sido hecho por diversos autores: Rupp, Kempf, Tabacco, Ladner...

³⁷ Me refiero a su artículo ya citado "The concepts of 'Ecclesia' "...

³⁸ Manuel García Pelayo ha llegado a escribir que en el Medievo "lo único rigurosamente público era la Iglesia" (*El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, 1950, p. 180).

³⁹ P-L, t. CCXVI, cols. 153-154.

embargo, es que en el mundo medieval parecen haberse disipado las dudas de San Juan Crisóstomo en sus *Comentarios a San Mateo*, sobre si la muerte de los herejes no sería arrancar trigo con cizaña. ¿A qué se debe esta seguridad? Avanzo una explicación sabiendo su carácter hipotético. ¿No existiría una concepción demasiado reglada de la acción de la gracia divina? No puedo menos de pensar en el inquisidor medieval abroquelado por estos dos convencimientos: la mala fe obstinada del hereje y la condenación irremediable del mismo, cuando no volvía de su error teniendo a la vista el castigo y a la mano una predicación teológica excelente. Con estos dos convencimientos podía bien considerarse un escrupuloso estirpador de cizaña que no dañaba el trigo. ¿Pero esto no es reglar la acción de la gracia?

h) *La creciente incorporación de territorios paganos por príncipes cristianos*
La actitud medieval frente a los paganos difiere de la descrita frente a los herejes. Por detenernos en el mismo autor, Inocencio III, se da por supuesto que la vida bajo príncipes cristianos, en ambiente cristiano, producirá las conversiones, algo ciertamente acreditado por la experiencia histórica que poseían. Otra parábola evangélica, la de los invitados a la boda (Mat. XXII, 1-4), es usada por el pontífice. He aquí el curioso texto de la carta " *Suggestor scelerum serpens*" dirigida al emperador Otón donde comenta las acciones de Waldemaro, rey de los daneses:

Aun cuando nuestro queridísimo hijo en Cristo Waldemaro, ilustre rey de los Daneses, ha afrontado frecuentemente trabajos y gastos librando la batalla del Señor contra los pueblos bárbaros fronterizos de su reino, poco ha, sin embargo, que la lluvia de la divina gracia de tal manera ha fecundado la tierra de su corazón, diligentemente cultivada por el arado de la santa predicación que, inflamado en el celo de la ley divina, resolvió de nuevo tomar las armas y el escudo para, según la parábola evangélica, obligar a entrar en las bodas del Sumo Rey a los débiles y enfermos, a los ciegos y a los cojos, y para que, traídas las naciones bárbaras a la red de la fe ortodoxa, crezca el verdor del junco y el cañamo allí donde habitaban ahora las avestruces.³⁹

Todos estos factores conjugados hacen de la situación medieval un círculo cerrado y difícil de trascender, tanto casi como el propósito de saltar sobre la propia sombra. Se me antoja que una figura del final del Medievo, como Guillermo de Ockham, demuestre este hecho. Se trata de un lógico implacable, un fanático de la libertad, revestido de una gran libertad de espíritu. Aunque no se le puede negar una cierta implicación política (no mide por el mismo rasero la potestad pontificia que la imperial) que es manifiesta en la acaso

³⁹ Ver nota 28.

fabulosa, atribución de la frase dirigida por él al emperador: *Ego te defendam calamo, tu me defendas glaudio*. Con todo su lógica y libertad son innegables. Cojamos su opúsculo *De imperatorum et pontificum potestate*.⁴⁰ Armado con la Escritura, los padres de la Iglesia, los grandes autores medievales, el derecho de las decretales y la razón, trata de adelgazar al máximo la potestad pontificia que había llegado al máximo de su poder económico y administrativo. Se trata del estadio que él llama "Iglesia Aviñónica". Como ha señalado Toynbee, a pesar de los síntomas de debilidad del poder pontificio a partir de Bonifacio VIII, su poder económico en general continúa indemne e incluso en alza durante el llamado destierro de Aviñón. Pues bien, Guillermo de Ockham no roza en su opúsculo el tema de la *libertad de conciencia* en relación con la herejía. Se limita a constatar que el pontífice no tiene potestad alguna en relación con los derechos de los paganos y a sacar de ello un argumento a favor de los fieles:

*Sed quaeret aliquis, quae sunt iura et libertates aliorum, quae a potestate apostolici principatus regulariter eximuntur. Hic responditur, quod ad illa iura et libertates spectant omnia iura et libertates infidelium, quibus ante incarnationem Christi et post licite et iuste gaudebant; quae a fidelibus ipsis invitis tolli non debent, cum fideles non debeant nec debuerint esse deterioris conditionis quam infideles seu fuerant ante seu post incarnationem Christi, propter hoc quod legi perfectae libertatis sollicitet evangelicae sint subiecti.*⁴¹

En definitiva, el pensamiento de Guillermo de Ockham no trasciende la situación medieval, tan sólo lo hace su ímpetu en defender los derechos de la libertad.

VII. LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y LA EXPERIENCIA AMERICANA

Dos acontecimientos que comparten el mismo tiempo en cuanto a su origen, con claras vinculaciones en cuanto a la historia de la libertad, pero también con innegables diferencias. Una somera descripción de ambos fenómenos nos lo hará ver.

La experiencia americana. Los redactores de la Constitución Americana, y otro tanto se puede decir de los redactores de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica, no escondían, bajo el nombre de la libertad de cultos y la bandera de la separación de la Iglesia y el Estado, una represión religiosa de expulsión de las órdenes religiosas, de confiscación de la propiedad eclesiástica y de clausura de la actividad caritativa institucionalizada de la Iglesia.

⁴⁰ Cito por la edición de Oxford 1927.

⁴¹ *De imperatorum et Pontificum potestate*, cap. IX, lns. 15-25.

No existe ninguna pretensión en la Declaración de Independencia de separar la vida pública y menos la privada de la religión. En dicha declaración se dice que “ todos los hombres son creados iguales y están investidos por el Creador de ciertos derechos inalienables”. Existe, sí, el propósito de que el aparato político no se inmiscuya en las particularidades religiosas de los ciudadanos.

Declaración de Independencia y Constitución son la formalización de una realidad social previa formada por la emigración europea. Será que los primeros emigrantes huían de las persecuciones religiosas de los países protestantes europeos, particularmente de la persecución anabaptista holandesa (el principio “ *cuius regio eius religio*”), será por otras circunstancias, lo cierto es que la libertad de conciencia, con todas las excepciones que se quiera, fue una realidad social en los Estados Unidos de Norteamérica. Todo esto explica que la Constitución declare que “ no se exigirá ninguna prueba de religión como requisito para postular a cualquier puesto o cargo público en los Estados Unidos” y, en la primera enmienda constitucional, que se declare igualmente: “ El Congreso no dictará ninguna ley que favorezca el establecimiento de una religión o que prohíba su libre ejercicio”.

No obstante todo esto, el peso de las Iglesias protestantes en la política americana fue considerable. Hasta tal punto era difícil en el siglo XIX un estado auténticamente laico. La candidatura de un católico irlandés de raza a la presidencia de los Estados Unidos, en el año 1928, puso de relieve esta dificultad. Historiadores y sociólogos están de acuerdo en que la derrota de Smith, por cuatro veces gobernador del estado de Nueva York, fue debida fundamentalmente a su confesión católica.

A pesar de estas deficiencias, la experiencia americana por, los primeros años de nuestro siglo, era ya muy positiva para la Iglesia Católica que se había convertido en la minoría religiosa cuantitativamente más importante y esto teniendo en cuenta que la emigración irlandesa, que la sirvió de base, poseía un bajo nivel cultural y social.

El año 1960, con la escalada de Kennedy hacia la Casa Blanca, se demostró que las circunstancias sociales de los Estados Unidos habían cambiado. Si en el año 1927 André Siegfried denomina al Protestantismo como “ nuestra religión nacional”, en el año 1951 se ha podido hablar en los Estados Unidos del “ final de la era protestante”. El Estado laico ha pasado de ser un propósito constitucional, más o menos negado por la realidad, a una auténtica realidad social.

Como a través de un plano inclinado se llega en los Estados Unidos al Estado laico con competencias temporales pero no espirituales. El padre John Courtney Murray, por los años cincuenta, lo justifica incluso desde una perspectiva religiosa: “ En realidad, el problema espiritual de nuestro tiempo se centra en el orden temporal. Y el moderno ‘ Estado de bienestar’ que se logra simplemente

con servir a la felicidad humana, serviría a la Iglesia mejor de lo que sirvieron Justiniano o Carlomagno".⁴²

Pero lo más importante que quiero señalar de la experiencia americana, por las razones señaladas o por otras, es la existencia de una convivencia en la que la *libertad de conciencia* no fue una posibilidad para la misma entre otras, sino una posibilidad actualizada. Y esto desde el principio de constituirse tal convivencia.

La Revolución Francesa. Si hablé de la experiencia americana como de un plano inclinado, habría que calificar el camino europeo hacia el *Estado laico*, en su sentido estricto y desde la Revolución Francesa, como un camino de montaña con subidas, bajadas y curvas de todo tipo.

Como ya señalé, el orden nacido de la Revolución Francesa es una realidad compleja que no se puede tomar o dejar como dijera Clemenceau.

Si muchas de las ideas ilustradas se encuentran en el estrato más profundo de los órdenes que se consolidan a uno y otro lado del Atlántico, van a jugar en ambos lados de forma distinta. Así resulta obligado referirse a las diferencias aunque sea en forma concisa.

a) Si en la Europa católica, durante el Medievo, la *primacía de la conciencia* se halla amortiguada, lo continuará siendo durante la Moderna, en los países católicos y protestantes, fundamentalmente por la fuerza del absolutismo monárquico que no renuncia a lo religioso para la consolidación de su poder. Ni Spinoza ni Hobbes desconocen la *libertad de conciencia* pero la acantonan en el mundo interior y, aunque termine por primar sobre el Estado absoluto, como señala Carl Schmitt,⁴³ esto no ocurrirá inmediatamente. La Revolución Francesa continúa prisionera del viejo modo de pensar: la unidad religiosa es importante para la consolidación de una nación. Lo demostrarán los hechos más que las teorías: la Constitución civil del clero; fracasada ésta, los cultos revolucionarios; el Directorio después con el culto decenario o la teofilantropía. Si se quiere, la vieja necesidad de la religión para la política se halla agudizada por la desaparición de la monarquía que no dejaba de ser un factor de cohesión.

b) Cuando los estados nacidos de las ideas de la revolución, liberales y laicos, se consolidan, ya están consolidados los prejuicios y malentendidos. La Iglesia católica no encuentra ante sí unos estados neutros en lo religioso. En Europa encuentra muchas afirmaciones de laicismo y liberalismo que proceden del Iluminismo y la Ilustración pero que no dejan de ser, en la práctica, una actitud beligerante contra la Iglesia. Recordemos como el mismo Estado liberal, con una actitud de indiferencia ante los valores en general y ante el religioso en

⁴² John Courtney Murray, *Governmental Repression of Heresy*, reeditado *Proceedings of the Catholic Theological Society of América*, 1949, p. 49.

⁴³ Carl Schmitt, *El Leviathan*, Madrid, 1941, pp. 96-97.

particular, no significó ninguna ruptura con las instituciones y el pensamiento regalista. Éstas precisamente fueron usadas para combatir y dominar a la Iglesia. Las mismas protestas francesas e italianas de libertad mutua ("La Iglesia libre en el Estado libre"), al contrastarse con la realidad, dieron origen a la famosa frase de un integrista francés: "La Iglesia libre en el Estado galgo".

Bajo la bandera de la libertad hubo de todo: persecución, desamortizaciones, incautación de patrimonio, supresión de órdenes... Sin duda se creía que se servía a la libertad sofocando, reprimiendo, sojuzgando a la Iglesia a la que se consideraba enemiga de la libertad. Una falta de discernimiento por parte de los estados que, en nombre de la libertad, combatieron la libertad dejándose llevar por el peso de las palabras. Una falta de discernimiento por parte de la Iglesia que combatió la idea de libertad dejándose llevar por la realidad de los hechos que la envolvían.⁴⁴

Lo más importante, sin embargo, es que la *libertad religiosa*, poco a poco, se va convirtiendo en una realidad empírica en Europa. Los católicos adquieren su emancipación en Inglaterra y en otros países protestantes. La separación de 1905 en Francia pone fin a un siglo de luchas y polémicas. Se comienza a pensar en la *libertad religiosa* como realidad, no como mero concepto o enunciable. El cardenal Manning, con esta experiencia, replicará a Gladstone:

Si los católicos llegaran mañana al poder en Inglaterra, no se propondría la menor ley penal ni se ejercería la menor sombra de coacción sobre la fe de ningún hombre. Nosotros queremos que todos los hombres crean totalmente en la verdad, pero una fe forzada es una hipocresía odiosa a Dios y a los hombres... Si los católicos fueran la *raza imperial* de estos reinos, no utilizarían el poder político para molestar el dividido y hereditario legado del pueblo. No cerraríamos ninguna de sus iglesias, colegios o universidades. Tendrían la misma libertad de que disfrutamos nosotros como minoría.⁴⁵

La experiencia totalitaria, nazi y soviética, tuvo también su parte en esta revolución. Terminada la Guerra Mundial, dos profesores franceses, André Latreille y Joseph Vilatoux, escribirán: "La laicidad es la expresión jurídica de la libertad del acto de fe". El camino norteamericano y el europeo terminan convergiendo en un Estado que permite sin trabas la *libertad de conciencia*.

44 Esta actitud se formaliza en el "Syllabus" y ha sido estudiada por diversos autores. P. Chenu, Etienne Borne y, sobre todo, por el canónigo Aubert, del que citaré algunos trabajos: *La libertad religiosa, de la encíclica "Mirari vos" al "Syllabus"* (Concilium, 1966, pp. 100-117); *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX s. sur le libéralisme (Tolérance et commun-auté humaine, Tournai, 1952, pp. 75-103); La libertad religiosa desde el "Syllabus" hasta nuestros días (Ensayos sobre la libertad religiosa, Barcelona, 1967, pp. 13-29).*

45 Henry Edward Manning, *The Vatican decree in Their Bearing on Civil Allegiance*, London, 1875, pp. 93-96

¿Y qué ocurre en la América del Centro y del Sur? Desgraciadamente su camino más se parece al europeo que al de Norteamérica. En mayo del año 1949 llegaba por primera vez a la Ciudad de México. El mismo hotel de nuestro alojamiento (Posada del Sol) sintetizaba símbolos cristianos y masónicos. Por otra parte, nada se advertía contrario a la plena *libertad religiosa* y de cultos. Su historia me salió rápidamente al paso con la visita del arzobispo de México, doctor Martínez. Con blanda ironía se refirió a que todo el ejército nacional estaba formado por seminaristas, novicios y religiosos suyos, aludiendo a la *desamortización* o incautación de seminarios y conventos. Claro que todo era ya cosa del pasado, pero algo llegaba al presente. El doctor Martínez se tocaba con un sombrero negro que no llegaba a cubrirle el solideo, como tampoco su gabardina lograba disimular su sotana con ribetes morados. De esta forma se insinuaba una legislación opresora de la *libertad de conciencia* de la mayoría del país pero con nula o poca trascendencia práctica. El día de la apertura del congreso, al que asistíamos (se trataba de un congreso católico), un ataque directo al presidente del mismo, Don José González Torres, por parte de una revista gubernamental o sindical, mostraba que en alguna forma perduraba, sin duda muy aguada, la situación de la novela de Graham Greene *El poder y la gloria*. Lo que después observé más me haría recordar *La muerte de Artemio Cruz* de Carlos Fuentes que la citada novela de Graham Greene. “Conocerse no es morir” escuché decir a un indio en Chilpancingo y espero que los mexicanos que me lean perdonen esta muestra de sinceridad.

Lo curioso, sin embargo, es que tuve antenas para detectar estas leves manifestaciones de una legislación levemente opresora de los católicos, y no las tenía en la misma medida para hacer lo mismo con la discriminación que los protestantes tenían en mi país. Todo ha ido evolucionando en los distintos países en forma homogénea.

VIII. NEWMAN

Si al terminar el análisis del Medievo, me referí a la figura de Ockham, para corroborar el análisis, ahora, antes de concluir el análisis de la evolución de la idea de *libertad religiosa*, quiero referirme a la figura del cardenal Newman como expresión de la nueva situación y preanuncio del futuro. No sólo profeta del tiempo nuevo, sino también, en alguna forma, su artífice.

La figura de Newman es compleja. Para probarlo basta con leer la biografía que sobre él escribiera Henry Bremond.⁴⁶ François Bebarida ha señalado cómo el Newman anglicano de la época del *Movimiento de Oxford*, en cierto sentido, era lo que en el mundo católico se llamaba un *ultramontano*, es decir, un

46 El trabajo se presentó en las Conversaciones Católicas de San Sebastián del año 1950.

partidario del “orden anglicano” establecido, por más que se le quisiera reformar y purificar.⁴⁷ No se olvide que se había manifestado contra la emancipación de los católicos en 1892, contra la brecha que se habría en el edificio de la cristiandad anglicana. Pero Newman era un espiritual (“Empezamos progresivamente a no percibir más que dos seres en todo el Universo: nuestra alma y el Señor que la ha creado”) y un espiritual exigente (“El confort es la señal del peligro”). Su reflexión le llevará al catolicismo y, en este duro camino, la *primacía de la conciencia* se le impondrá.

Conocidas son las fórmulas que expresan esta primacía y que surgieron en la polémica con Gladstone a raíz del Concilio Vaticano I, cuando éste trató de mostrar los peligros que la infalibilidad pontificia podía traer a Inglaterra. Veamos alguna de estas fórmulas:

Aunque esto no ha de ocurrir (orden del Papa infalible a un oficial inglés católico para que vuelva su arma contra Inglaterra), declaro que, en ciertos casos, por otra parte quiméricos, me inclinaría no del lado del Papa, sino del lado del poder civil... Soldado o marino de Su Majestad, enviado por él a una guerra que mi conciencia no encontrara injusta, si aconteciere que el Papa me ordenara romper mi espada, tomaría consejo de hombres sabios y no obedecería al Papa. Papa o Reina, cualquiera que me pida una obediencia absoluta, se sale del derecho común. Yo no ofrezco obediencia absoluta a nadie.

Si el Papa se proclamara contra la conciencia se suicidaría, arruinaría los fundamentos de su propia existencia. No tiene otra misión que proclamar la ley moral y la de confirmar *esta luz que ilumina a todo hombre que llega al mundo*. En la teoría como en la práctica, su autoridad reposa en la autoridad sagrada de la conciencia.⁴⁸

Yo creo que vale más no hablar de religión en un banquete, pero en fin, si un día me obligasen a lanzar un brindis religioso, seguramente, bebería por el Papa, si os parece bien, pero entendámonos, primero por la conciencia, después por el Papa.⁴⁹

Pero acaso, a mi modo de ver, es su libro *Apología pro vita sua*, que nos recuerda a las “Confesiones” de San Agustín, el libro con más transcendencia en el tema de la libertad de conciencia. ¿Cómo después de su lectura mantener una concepción reglada de la gracia? ¿Cómo dudar de la buena fe de muchos herejes? ¿Cómo no ver en la herejía y el cisma un *patrimonio recibido* (incluso con muchos elementos positivos) y no una rebeldía personal contra el espíritu? ¿A qué dar primacía sino a la voz de la conciencia?

⁴⁷ Newman (*Ensayo de biografía psicológica*), Buenos Aires, 1947.

⁴⁸ “A propósito de la libertad religiosa: actualidad de Newman”, en *Ensayos sobre la libertad religiosa*, Barcelona, 1967, pp. 99.

⁴⁹ Citados por Henry Bremond, *op. cit.*, pp. 321-322.

IX. HACIA LA DECLARACIÓN *DIGNITATIS HUMANAЕ*

La experiencia empírica de la *libertad de conciencia* desata en Europa, como había desatado en América, un movimiento intelectual de liquidación de la polémica sobre el *liberalismo*. Primero son filósofos, teólogos y políticos; finalmente intervenciones decisivas del concilio y de los mismos romanos pontífices.⁵⁰

Los dos argumentos básicos —la existencia de una tesis católica sobre la libertad, aunque suavizada por hipótesis que condicionan las diversas circunstancias y la carencia de derechos del error que impedían hablar de la *libertad religiosa* como derecho— fueron arrumbados. El primero, mostrándose que la pretendida tesis sobre la libertad no era otra cosa que la hipótesis de la Edad Medieval.⁵¹ El segundo, afirmándose que, propiamente, los derechos corresponden a las personas y no a las entidades abstractas. El hombre tiene así el derecho de buscar la verdad al modo humano, que es el modo de la libertad. El derecho a la libertad religiosa es el derecho a buscar libremente el camino de la verdad religiosa.⁵²

X. CONCLUSIONES

Más que de conclusiones habría que hablar de conclusión. Más que de causas de la evolución de la idea de *libertad religiosa* habría que hablar de causa si nos situamos en un plano muy general.

La convivencia humana tuvo la posibilidad de incluir la libertad de conciencia desde la aparición del cristianismo y la escisión del monolito político religioso de la ciudad antigua. Antes no existía tal posibilidad por la corta subjetividad del individuo y su total integración en el absoluto del grupo.

La posibilidad abierta por el cristianismo no fue completa o perfectamente realizada. Primero, por la nostalgia del monismo de los emperadores romanos cristianizados que intentaron que la religión cristiana desempeñara la misma función política que el paganismo. En segundo lugar, por los apresuramientos medievales que hicieron de los herejes ciudadanos de segunda clase. En tercer lugar, porque la Edad Moderna, pese al progresivo descubrimiento de la idea de libertad, no abandonó su convencimiento de una importante funcionalidad de

⁵⁰ Un buen resumen de esta agitación intelectual entorno de la libertad puede verse en el trabajo de Carrillo de Albornoz, *Roman Catholicism and religious liberty*, Ginebra, 1959.

⁵¹ Sobre la distinción entre Tesis e Hipótesis puede consultarse el cuaderno 2 de Documentos de las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián (S. Sebastián 1949).

⁵² Juan XXIII lo dirá con claridad en la *Pacem in terris*: "Cada uno tiene el derecho de honrar a Dios siguiendo la justa regla de su conciencia y de profesar su religión en la vida pública y privada".

lo religioso en relación con lo político, desde Hobbes hasta los revolucionarios de 1789.⁵³

Por unas y otras razones, hasta la constitución del cuerpo social, que será en el futuro los Estados Unidos de Norteamérica, la posibilidad de la *libertad de conciencia*, con todas las imperfecciones que se quiera, no fue actualizada. Ahora bien, según el principio tomista *In tantum est ens cognoscens et cognitum in quantum est ens actu*, difícil es calibrar perfectamente la realidad partiendo de su mera posibilidad, difícil conocer el nogal partiendo únicamente de la nuez.

Esto explica, a mi modo de ver, que el pensamiento medieval y moderno, de políticos y eclesiásticos, se quede en lo enunciable y no llegue a la cosa, se pierda en los vericuetos de lo especulativo y no advierta la entidad de la *libertad de conciencia* cuya realización es débil, provisional y amenazada. La causa, en definitiva, de la evolución de la idea de *libertad religiosa* en nuestros días es que, precisamente en ellos, pasó de posibilidad a realidad.

Hegel terminó sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* con la conocida frase *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem* ("Tan difícil era que la mente se conociera a sí misma"). Yo la sustituiré por esta otra: *Tantae molis erat se ipsam cognoscere hominem* ("Tan difícil es que el hombre se conozca a sí mismo"). Naturalmente quitando a la frase la hegeliana pretensión de haberlo conseguido. Todo lo contrario, abierto a un futuro que realizará nuevas posibilidades pues nada seguro estoy de que la *libertad religiosa* haya sido perfectamente realizada o actualizada. Fenómenos totalitarios aun con vida, libertades de palabra, de modo de pensar, de conciencia... crecientemente dependiendo de ministerios de propaganda o de más oscuros centros publicitarios, merman toda esperanza de haber alcanzado el fin de la historia, en la *libertad religiosa* y en nada.

⁵³ No se insistirá nunca bastante en lo contemporáneo de un pensamiento europeo que admita la *libertad religiosa* como un elemento de la convivencia social, idea en la que ha insistido René Remond. Los ejemplos que lo muestran son muchos y algunos ya han sido aducidos. La experiencia que se inicia en Francia con el Edicto de Nantes (1598), que apuntaba más al partido que a la confesión protestante, se revoca en 1685. Spinoza y Hobbes, que muestran su interés por la *libertad religiosa*, la limitan al interior de la persona, hasta tal punto ven la unanimidad religiosa externa del Estado como una necesidad.