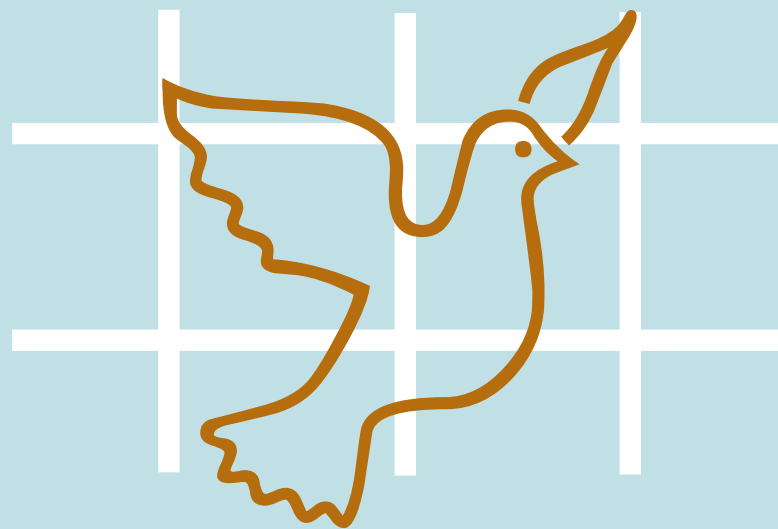


NÚMERO 2

1979



**conciencia**  
*y libertad*

Versión digital  
editada por:

Aula7activ@

# ASOCIACION INTERNACIONAL PARA LA DEFENSA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Sede internacional: Schosshaldenstrasse, 17, 3006, Berna, Suiza .3

Secretario General: Pierre Lanares, doctor en derecho  
Sede nacional: Alenza, 6, MADRID-3, España  
Secretario nacional: Daniel Basterra, abogado

## COMITÉ DE HONOR

Presidente: Edgar FAURE, miembro de la Academia Francesa  
Duque de BROGLIE, miembro de la Academia Francesa, Secretario  
perpetuo de la Academia de Ciencias, Francia

André CHOURAOUI, escritor, Israel  
Jacques ELLUL, Catedrático de universidad, Francia  
Pierre LEPINE, miembro de la Academia Nacional de Medicina, Francia

Constantino MORTATI, miembro de la Academia del Lince Italia

Ingo von MÜNCH, Catedrático de universidad, Alemania  
J. Z. Leon PATENAUDE, cofundador de la Liga de los Derechos del  
Hombre, Canadá - Francisco López Castillo

Oliver REVERDIN, Catedrático de universidad, Consejero de Estado,  
Suiza.

Jean ROCHE, miembro del Instituto, Francia  
Léopold Sedar SENGHOR, Presidente de la República del Senegal

Pierre VERMEYLEN, Ministro de Estado de Bélgica  
Friedrich Traugott WAHLEN, antiguo Consejero federal, Suiza

## Conciencia y Libertad

**Libertad, sí, ¡ahora!**..... 3

### ESTUDIOS

**Desprogramación,**  
Sharon L. Worthing ..... 5

**El profetismo y la Libertad,**  
André Neher .....14

**Ética de la libertad,**  
Jacques Ellul ..... 22

**La ideología política de la Iglesia en el siglo XII,**  
Jean Flori ..... 35

### DOSSIER

**Los derechos del hombre en Portugal,**  
Jorge Miranda ..... 53

**Los avatares de la objeción de conciencia en Bélgica,**  
Pierre Vermeleyn ..... 61

**Libertad en el Caribe,**  
Francisco López Castillo..... 72

**El Islam y la libertad religiosa,**  
Dr. Syed Aziz Pasha ..... 78

### DOCUMENTOS

**Pablo VI y la libertad religiosa**.....86

# CONCIENCIA Y LIBERTAD

Órgano oficial de la Asociación

Director-redactor: Daniel BASTERRA  
Redactor adjunto: Carlos PUYOL  
Secretarías de redacción: Petri Gómez, M.<sup>a</sup> Ángeles Alonso

## Comité de redacción:

Daniel BASTERRA: abogado, Madrid  
Carlos PUYOL: Ido. en Filosofía y Letras, Madrid  
José LOPEZ: Ido. en Historia, Barcelona  
José M. PRAT: doctor en Medicina, Barcelona  
Ángel CODEJON: gdo. Social, Barcelona  
Pierre LANARES, doctor en Derecho, Berna

Esta revista se edita en Suiza, Francia, Alemania, Austria,  
Holanda, Bélgica, Italia, Portugal y España.

Déposito legal: B-6630-2005

Versión digital  
editada por:

Aula7activ@

Garcia i Fària, 57-59, 4t, 2a  
08019 Barcelona  
Tel.: +34 933 032 646  
Fax: +34 933 032 693  
E-mail: info@aula7activa.org  
Web: www.aula7activa.org

## Libertad, sí, ¡ahora!

En estos últimos tiempos estamos asistiendo a nuevas y sorprendentes manifestaciones en el campo religioso: puertas que se abren y puertas que se cierran; movimientos que surgen e iglesias que desaparecen; libertades que se consiguen en algunos países y que se pierden en otros. Unos signos son esperanzadores y otros preocupantes.

Precisamente, y en relación a estos últimos signos, queremos significar algunas posiciones o actitudes que empiezan a desarrollarse en países plenamente democráticos y que, aunque de momento no constituyan una seria amenaza para la libertad religiosa, pueden llegar a serlo un día no lejano.

Para llamar la atención sobre ello, hemos colocado en primer lugar el artículo titulado «Desprogramación». Es impresionante lo que en él se relata. Existe en los Estados Unidos una organización -que lleva camino de convertirse en multinacional- la cual «tratan a las personas, especialmente jóvenes, que se adhieren a las sectas modernas o que son fervorosos miembros de sectas más clásicas. Cuando el padre de uno de tales jóvenes lo desea, y da la orden, se procede al secuestro de la persona en cuestión y se le somete a un proceso de lavado de cerebro que le deja «inútil» para cualquier tipo de religión. El costo de la operación puede llegar hasta 25.000 dólares (1.700.000 ptas.) Aunque no siempre se alcance el resultado esperado, al menos algo se consigue en todo caso, y esto es la ruptura con la familia de los sujetos a desprogramación, quienes llegan a odiar a sus padres por la actitud que adoptaron hacia ellos.

La *Asociación Internacional para la Defensa de la Libertad Religiosa* defiende desde hace muchos años, tanto en Europa como en África y Oriente Medio, el principio de libertad íntegra según el cual toda persona tiene el derecho a practicar la religión de su elección, aunque esta decisión sea eminentemente subjetiva. Este derecho ha sido, y es todavía, combatido por Estados, autoridades, iglesias, comunidades e individuos. En nuestros días la intolerancia alcanza cotas increíbles.

Por ello se impone una seria reflexión en vista de una auténtica libertad religiosa. Y no solamente una reflexión sino, in-

cluso, una lucha. Si en el pasado ha habido sangrientas y crueles batallas para alcanzar esta libertad, ahora, en la vuelta final del siglo XX, la batalla debe seguir con las armas de la razón, la persuasión, el convencimiento. Ya no debemos intentar derrotar y humillar al contrario; nuestra meta debe consistir en convencerle para que no imponga normas o métodos que atenten contra lo más sagrado de la persona: su libertad (religiosa).

*Daniel Basterra*

## ESTUDIOS

### Desprogramación\*

*Sharon L. Worthing*

Desprogramación. Control del espíritu. Rapto. Prisión psicológica. Libertad religiosa. «Ley de amor entre un padre y un hijo». La Primera Enmienda. Estas fórmulas son utilizadas sin cesar desde la reciente aparición de un fenómeno que consiste en atacar públicamente toda clase de grupos religiosos visibles. Un artículo aparecido últimamente en una revista describía a las «chifladuras religiosas» como la mayor amenaza americana, mayores incluso que la guerra nuclear, el crimen, la convulsión económica, la crisis de la energía y todos los demás problemas. Hemos escuchado manifestar que nuestra Primera Enmienda, conseguida tras decenios de lucha contra la intolerancia, había llegado «demasiado lejos», y que la ley se iba a volver contra los grupos religiosos. Los ciudadanos no tienen ninguna protección. Si el gobierno no interviene, tendrá que autorizarse a las personas para que empleen medios violentos con el fin de arrancar a sus hijos de los grupos religiosos considerados como peligrosos. Estos argumentos constituyen la base filosófica de la «desprogramación», una nueva práctica por la que se toma a una persona, se le aísla y se le amenaza hasta que «se rinde» y renuncia a su afiliación religiosa. Ted Patrick (\*\*), especialista de la desprogramación, declara que suelen lograrla en tres días, aunque el tratamiento puede durar hasta dos semanas.

Este hombre fue el originador de un método que asocia la palabra y la acción. Vivía en San Diego cuando su hijo tuvo una breve experiencia con un grupo religioso. El muchacho no se adhirió al grupo, mas el padre tomó tal interés que se entregó a la tarea de llamar la atención de los padres en contra de lo que él llamaba los «cultos religiosos». Al mes siguiente entró en acción. Advirtió a los padres que tendrían que actuar «ilegalmente por medio de sanciones legales», para arrancar

---

\* Copyright *Liberty*

\*\* De ahora en adelante T.P. en el texto

a sus hijos de aquellas comunidades. Pensó que el mejor método consistiría en coger a la gente por sorpresa y raptarla, en presencia de un padre. De esta manera él actuaría como un simple agente, mientras que los padres no podrían ser perseguidos por el rapto de su propio hijo. Una vez la víctima en poder de ellos, T. P. sería libre de someterla a un proceso que él denominaba «contralavado de cerebro», y que estaba destinado a hacerle renunciar de sus creencias religiosas. «A la larga», manifestaba lleno de esperanza a los padres, «conseguiremos que se cambien las leyes; pero, mientras tanto, actuemos». A la semana siguiente T. P. había conseguido su primera desprogramación. Después de esto se dedicó a tiempo completo a esta actividad.

Desde entonces la empresa de desprogramación se ha desarrollado considerablemente. En cuanto a los honorarios, se pide como provisión de fondos un depósito de 1.500 dólares más los gastos. La revista *Times* reveló que una simple desprogramación podría llegar a costar hasta 25.000 dólares. T. P. ha organizado una empresa con 300 empleados cualificados.

La primera fase del tratamiento consiste en raptar a las personas manteniéndolas luego secuestradas. Existe incluso otra táctica que se manifiesta todavía como más peligrosa, puesto que requiere la aprobación de un tribunal al objeto de infligir este mismo tratamiento a las personas en cuestión.

Dos abogados de Arizona se desplazan con un psiquiatra y un «desprogramador». Con el consentimiento de la familia, y por decisión de un Tribunal, separan a los jóvenes del grupo religioso. Gracias a un donativo anónimo de 100.000 dólares pudieron adquirir una gran propiedad que sirve de «centro de desprogramación» para todo el país. Actualmente esta residencia es utilizada por los jóvenes desprogramados durante los meses que siguen a su desprogramación. Además, y para poner fin a estos «cultos religiosos», los padres han creado organizaciones tales como *The Citizen Freedom Foundation* (La Fundación de Ciudadanos Libres), *The Individual Freedom Foundation* (La Fundación del Individuo Libre) y *Citizens Engaged in Freeing Minds* (Ciudadanos Dedicados a Liberar Mentes).

La desprogramación fue puesta en práctica inicialmente contra «Los Niños de Dios», pero se ha extendido rápidamente contra otros grupos. Este método me fue revelado en 1973,

cuando yo mismo fui testigo de la repentina desaparición de un amigo, en la facultad de Yale. Este era «júnior» en la facultad y formaba parte de un pequeño grupo evangélico denominado «La Comunidad Misionera del Nuevo Testamento»; al cual yo también pertenecía. El joven en cuestión había terminado con éxito sus cinco semestres en Yale, mas según la opinión de los desprogramadores éramos, él y yo, unos «bobos con el cerebro lavado», incapaces de tomar decisiones o de arreglar nuestros asuntos.

Los desprogramadores habían atrapado a miembros de varias decenas de grupos religiosos incluidos los de *The Way* (El Camino), *Love Israel* (Amor a Israel), *The Tony and Susan Alamo Christian Foundation* (La Fundación Cristiana de Tony y Susana Álamo), *The Divine Light Mission* (La Misión de la Luz Divina), *El Hare Krishna*, *The Unification Church* (La Iglesia de la unificación) y *Brother Julius* (Hermano Julio). Algunos desprogramadores declararon que les gustaría mucho poder atacar a los mormones y a los testigos de Jehová. Una joven sufrió la desprogramación por causa de sus ideas marxistas. Dos damas de Denver fueron raptadas y retenidas en la casa de T. P. porque habían abandonado la tradición grecoortodoxa de sus familias. En realidad fueron secuestradas sólo porque desagradaba a sus padres que hubieran abandonado la tradición familiar.

La Organización Nacional de Mujeres decidió colocar piquetes de vigilancia delante de la oficina del juez del distrito para protestar contra la inercia de los responsables en aplicar las leyes. Esta acción produjo al fin la acusación contra T. P. Por «delito de detención injustificada». Otros blancos de T. P. fueron una dama católicoromana de Ontario (Canadá) y un monje perteneciente al rito católico viejo. Tras su infructuoso ensayo de desconvertir a la dama, los servicios de inmigración prohibieron la entrada de T. P. en Canadá. En realidad, la desprogramación no apunta únicamente a las comunidades religiosas, sino que declara la guerra a cualquier afiliación de un joven a un grupo que los padres rechacen.

La premisa fundamental de los desprogramadores consiste en dar por sentado que la autoridad paterna es absoluta no solamente durante la adolescencia sino hasta al menos los treinta años. No obstante, algunos individuos habían sobrepasado

ampliamente la treintena cuando sufrieron la desprogramación a solicitud de algún pariente.

Esta operación requiere, en primer lugar, el control psíquico de una persona. Se llega a ello por medio del secuestro. Se sujeta al individuo por detrás, en ocasiones hay que derribarlo... se le colocan unas esposas y se le introduce en un coche. Si se consigue la orden de un tribunal, el secuestro es interrumpido... y de esta manera el oficial civil se convierte en el primer agente de la desprogramación. La decisión es tomada por un juez que considera al tal individuo –futuro desprogramado– como legalmente irresponsable. La víctima se encuentra de esta manera bajo la tutela de aquel que solicita su desprogramación. Muchas de estas decisiones han sido tomadas sin prevenir a la persona en cuestión y utilizando el testimonio de un psiquiatra que jamás la había conocido. Cuando se consigue esta decisión los policías locales, encargados de la aplicación de la ley, suelen ayudar a los padres a detener a la víctima. El periódico *Human Behavior* (Comportamiento Humano) relató el caso de Lane Petri, de 26 años, quien debía ser «detenida». «Las fuerzas especiales de la División de Los ángeles fueron a la fundación cristiana de Tony y Susan Alamo con helicópteros, coches de policía, furgonetas de la brigada móvil y treinta policías armados para llevársela a la fuerza».

En cuanto la víctima es cogida, se le conduce a una casa privada para hacerle seguir el tratamiento de la desprogramación. Dos señoras de Denver atravesaron la mitad de los EE.UU. para ser enfermeras en casa de T. P. Las entradas están protegidas con barrotes de hierro y los retenidos están bajo estricta vigilancia de forma que no puedan escapar y ni siquiera telefonar. Entre los que participan en la desprogramación hay un hombre de talla impresionante, otros que son profesionales –muchos de ellos, a su vez, desprogramados–, y también miembros de la familia. Trabajan en equipo, vociferando las preguntas y las acusaciones, y profiriendo amenazas durante veinte horas diarias al objeto de romper los nervios de los detenidos. T. P. declara que la «privación de sueño es un elemento fundamental en la desprogramación». Se le repite constantemente al secuestrado que no se le permitirá salir hasta que renuncie a su afiliación religiosa. Si las palabras y las amenazas no son suficientes, recurren a los medios más violentos. Un joven

declaró que lo habían molido a golpes y que le habían recubierto día y noche con hielo para hacerle ceder.

La desprogramación termina cuando el individuo se desmora y renuncia, o parece renunciar, a su afiliación religiosa. A continuación, dicen los desprogramadores, se produce un «período de flotación, durante el cual aquello que tenga relación con la religión obra como un veneno».

Después, según la intensidad del «tratamiento», el individuo decide si vuelve o no a su grupo religioso. Pero, generalmente, los padres le vigilan muy de cerca para impedir cualquier tentativa de este género.

¿Es un éxito la desprogramación? En sus comienzos los iniciadores proclamaban un 100% de logros. Pero entre los numerosos casos publicados, muchos han aparecido como fracasos totales. Cuando se produce uno de estos fracasos la relación familiar, ya muy tirante, se rompe irremediamente.

La reacción de los tribunales respecto a la desprogramación está muy mitigada. Aunque T. P. comenzó su trabajo en 1971, no fue perseguido hasta 1973. Fue acusado entonces de detención ilegal por su participación en el secuestro de un miembro del *New Testament Missionary Fellowship* (El compañerismo misionero del Nuevo Testamento) de Nueva York. Aquel joven no fue desprogramado. Se revolvió de tal forma en el momento de su secuestro que la policía detuvo al coche que le transportaba. De esta manera, T. P. fue sometido a un proceso y finalmente fue declarado inocente en razón del principio jurídico de que «cometió un delito para evitar otro mayor». El jurado le absolvió.

Algunos meses más tarde, T. P. volvió a ser acusado de detención ilegal, esta vez por las dos señoras de Denver que habían abandonado sus prácticas grecoortodoxas. Fue condenado a un año de prisión y a una multa de mil dólares. Pero el tribunal anuló la multa y redujo la sentencia de prisión a un arresto de siete días.

Aunque los tribunales se han pronunciado en contra de los secuestros y de las detenciones injustificadas, en ocasiones han tomado decisiones que han posibilitado la desprogramación, como por ejemplo poner bajo tutela a una persona, privándole así de su derecho a la libertad de movimientos. Con esto, esa persona puede quedar detenida tanto tiempo como

el juez lo crea conveniente y sufrir la desprogramación de forma totalmente legal. De esta manera la ley se convierte en instrumento de coerción religiosa.

Los desprogramadores han solicitado declaraciones nuestras en favor de sus métodos. En primer lugar deseaban se manifestase que toda persona perseguida era «miembro de un culto» (al menos, así lo dicen ellos). En segundo lugar que el individuo había sido víctima de un «secuestro psicológico», y que a pesar de que parecía participar voluntariamente en su religión, de hecho lo hacía por presión coactiva, por lo que se había hecho miembro de un grupo contra su voluntad. Según este aserto, una persona no tiene legalmente el derecho de mantener una creencia que otras personas consideran como falsa.

La desprogramación, pues, no *hace* algo a una persona, sino que *deshace* algo. Es, de alguna manera, el antídoto. Estas afirmaciones no se sostienen a la luz de la historia de la desprogramación.

Los desprogramadores se declaran capaces de identificar un «culto» sin llegar a asistir a él y sin siquiera conocer a uno de sus miembros. Al principio T. P. pretendía, incluso, que los «cultos» formaban parte del complot comunista y que tenía la prueba de ello. «Vean el presupuesto ruso actual», decía, «¿a dónde va a parar todo su dinero? ¡Lo dedican a estudiar el control del cerebro! Vienen aquí y enseñan a los responsables de los cultos a controlar los espíritus», y, además añadió, «actúan por medio de encantamientos, siendo capaces de transformar a cualquiera en un imbécil sólo con un parpadeo de ojos». T. P. afirma que estas técnicas son efectivas tanto para las afiliaciones religiosas como para las políticas.

Una aplicación tan vaga y embarullada de) término *culto* queda trágicamente limitada. Deja la puerta abierta a toda clase de ataques. Las organizaciones pequeñas, que tienen poco contacto con el público, son vulnerables de forma especial y susceptibles de ser calificadas como «cultos», convirtiéndose así en presa del ciego apetito de los desprogramadores. Aparte de esto, las afirmaciones groseras y las falsas declaraciones que lanzan sobre ciertos grupos, les desacreditan respecto a su aptitud de emitir juicios inteligentes en relación al valor de esos grupos. Por lo tanto, la afirmación que hacen de que toda per-

sona contra la que dirigen sus acciones es miembro de un culto, no tiene sentido. De todas maneras, a ellos se les paga para que actúen.

Los desprogramadores afirman: sabemos que ciertos grupos *son* nefastos y nosotros *sólo* aprobamos la desprogramación cuando se aplica a alguien. Estas personas creen que los Tribunales deberían determinar, de manera racional, lo que constituye un grupo religioso falso. Esta idea es todavía más inquietante que la del secuestro. Preconiza algo nuevo en los EE.UU., a saber, el control de la religión por el Estado. Es el enfoque efectuado en el procedimiento jurídico, que consiste en decidir si las creencias religiosas de una persona deben determinar la privación de su derecho a la libertad de movimientos. A partir del momento en el que un tribunal tiene la facultad de decidir cuáles son las convicciones religiosas que pueden beneficiarse de la protección de la Primera Enmienda, esta Enmienda deja de asegurar la protección de cada uno, convirtiéndose en papel mojado que se aplica a personas que *no tienen necesidad de ella*.

Según la ley, toda diferenciación en favor de una religión constituye un reconocimiento de ella, lo cual es anticonstitucional.

Por otro lado, los procedimientos incompetentes utilizados para alejar a las personas de los grupos religiosos están sujetos a abusos. Tales procedimientos son realizados, generalmente, con el mayor de los misterios, sin la menor notificación a la víctima, y con ayuda de *dossiers* secretos, de forma que la persona no llegue a saber lo que ha sucedido. Semejante privación de los derechos legales de una persona, por causa de sus creencias religiosas, anula la razón de ser del *Bill of Rights*.

El *Bill of Rights* constituye una serie de limitaciones concretas que impiden al poder gubernamental atentar contra el individuo. Pero se está pidiendo en la actualidad que se supriman esas limitaciones en relación a las religiones indeseables. Ahora bien, si las cortapisas son anuladas, ¿qué sucederá con el poder? Podrá actuar donde quiera y como quiera.

En segundo lugar los desprogramadores afirman que el individuo que se adhiere a un grupo religioso ha sufrido un lavado de cerebro. Habla de temas religiosos y de propaganda que le han sido impuestos por los jefes. T. P. pretende que todos estos grupos tienen su peculiar técnica de hipnosis y que,

en cualquier circunstancia, consiguen su objetivo en pocos minutos.

Está claro, no obstante, que muchas personas elegidas para la desprogramación no han sufrido ningún lavado de cerebro. Irving Zaretsky, antropólogo de la Universidad de la *Divine School* (Escuela Divina), declara que «muchas más personas abandonan *voluntariamente* las sectas religiosas de lo que lo hacen por la desprogramación.

Además, la ley no posee la competencia deseada para juzgar la experiencia religiosa de una persona. El antiguo juez Douglas escribió: «Las experiencias religiosas que para unos son tan reales como la vida, para otros pueden parecer incomprensibles». Rehusar las libertades constitucionales a aquellos cuya conversión es denominada «lavado de cerebro es anti-constitucional. La segunda afirmación de los desprogramadores, según la cual sus víctimas habrían sufrido un «secuestro psicológico», no está confirmada por los hechos. Es un concepto jurídicamente inaceptable.

La última aseveración, que pretende que la desprogramación rompe el maleficio de la doctrina religiosa y devuelve al individuo a su estado normal, no resiste el más mínimo análisis. El objetivo de la desprogramación es aniquilar la voluntad de la persona a fin de que se someta a las exigencias de los especialistas. Es un lavado de cerebro en el verdadero sentido de la palabra. Los desprogramadores afirman que si la persona –por el hecho de su pertenencia a la religión– se encuentra privada de su voluntad normal de acción, su técnica de contralavado de cerebro es entonces absolutamente necesaria. Pero aun admitiendo que un individuo haya sido deshecho por su adhesión a un grupo religioso –lo que es una suposición altamente sospechosa– es dudoso que pueda enmendarse si es deshecho por segunda vez...

La destrucción de la voluntad humana por el aislamiento forzado y la tortura mental es un crimen contra la integridad y la libertad de la persona. Mas los desprogramadores prosiguen su acción, aprovechándose del nerviosismo de las familias que les consideran como el único medio para salir de una situación que ellas mismas no consiguen dominar.

Los defensores de este método dicen que la «ley de amor entre padres e hijos» es una ley que sobrepasa a todas las de-

más, incluso a la del secuestro. Lo que lleva a pensar que esta misma ley de amor habilitaría a los padres para sustraer a sus hijos de ciertos grupos religiosos que les son desagradables en favor de otro más convencional. ¿Expulsaría de un colegio el Estado a un joven porque sus padres, fieles *amish* (\*), no creen en la educación por encima del grado elemental? No, decididamente las ideas de los padres no pueden servir de regla jurídica para la vida de sus hijos.

Lejos esté de mí la idea de querer minimizar el sufrimiento real que sienten ciertos padres cuando sus hijos frecuentan algún grupo cuyos aspectos nos parecen malos. Sin embargo, yo no creo que la desprogramación sea un buen remedio. Cuántos padres han descubierto con tristeza que no sólo habían gastado su dinero sino que su hijo o hija se habían perdido por siempre para ellos. Incluso en el caso de un éxito aparente, el mal que ha sido realizado es incalculable.

Por su exigencia de que se obtengan juristas que emitan juicios de valor sobre los méritos de cierta convicción o afiliación, la desprogramación nos conduce a un terreno anticonstitucional intolerable. Si el gobierno adquiere jurisdicción sobre las creencias, la empleará para suprimir a los disidentes y privar a los ciudadanos de la verdadera libertad. Las ideas deben ser puestas a prueba en la vía pública, y no que los representantes del Estado decidan si las creencias son verdaderas o falsas. Si nos dejamos ganar por el pánico que suscitan en la actualidad las nuevas sectas religiosas, habremos abierto una caja de Pandora cuyas consecuencias escaparían a nuestro control.

«Es justo que nos alarmemos», –decía Modison–, «con la primera experiencia de nuestras libertades... Los hombres libres de América no esperan que un poder usurpador se fortifique a sí mismo con la práctica y complique la cuestión con los precedentes. Ven todas las consecuencias en el principio y las evitan rehusando el principio».

---

\* Secta minoritaria, radicada principalmente en los EE.UU. que vive en el campo, no aceptando la evolución cultural y técnica actual (*N. del T.*).

## El profetismo y la libertad\*

André Neher\*\*

### EL RECHAZO PROFÉTICO DE LA ALIENACIÓN DE LO HUMANO

El ordenador no podrá nunca, en la concepción judía, sustituir al «cara a cara». No es el robot mudo y mecánico *quien define* la economía y la sociedad. Éstas no pueden, y no quieren, más que ser infinitas, por el afecto de la palabra recíproca, de esta palabra que el profetismo bíblico llama *diálogo*.

Aun así es preciso, para que este diálogo permanezca integralmente humano, para que su jugo se desarrolle a partir y en función del ser humano, que la inserción del hombre en la sociedad no sea empujada hasta el punto de que el hombre venga a desaparecer en ella. Para el judaísmo, la vocación religiosa del hombre es social, mas es una vocación.

Allí donde el hombre corre el riesgo, por su inserción social, política, economía, de no poder oír o hacerse oír, allí donde le acechan la sordera o la asfixia, allí debe surgir una fuerza que, sin sustraer un hombre a otro, le restituya su voz y su persona. Esta fuerza, esta palanca de lo humano en el almacén de la historia, la posee el judaísmo desde el primer día de la Alianza: es el *profetismo*, del cual la esencia social y económica significa: rechazo de la alienación humana.

Trascendiendo la perspectiva antigua, a la cual la filosofía griega ha dado su expresión más elevada, el pensamiento hebraico no quiere conocer al hombre en su naturaleza específica, en su esencia, sino en su emerger personal, en su *existencia*. No pone el *yo* humano enfrente del *uno* de la naturaleza, sino enfrente del *tú*.

El pensamiento hebraico no pregunta al hombre «¿quién eres tú?» sino que repite a propósito, incansablemente y en interrogaciones, las cuales, cada una, concierne el *hic et nunc*

---

\* Este texto ha sido reproducido con la amable autorización del autor y está sacado de la obra: «*Claves para el judaísmo*», Seghers, 1977.

\*\* Profesor en la Universidad de Jerusalén.

del individuo puesto en causa, el *¿Dónde estás tú?* que Dios pronunció dirigiéndose a Adán (Génesis 3:9). Para el judaísmo los problemas humanos son constantemente *dialogables*, y la dispensación profética no podría ser otra cosa más que diálogo dialéctico. En ella, los hombres colocados en una relación de economía, son mantenidos en vilo unos con otros: se hablan. Y si uno de entre ellos es conducido, por la persuasión o la violencia, a tener que encerrarse en el silencio o en el *psitacisme*, el profeta se levanta y no cesa hasta conseguir que el mundo o el robot tengan su propia voz personal y auténtica. Allí, pues, donde reina la explotación del hombre, ya sea brutal o persuasiva; allí donde por el efecto de relaciones económicas, fundadas sobre la fuerza (y cuántas veces, entre las sociedades humanas, las religiones han consentido en tomar parte en ese dominio, jugando un nefasto papel de auxiliares); allí donde los hombres son reducidos a la esclavitud y a la miseria; allí donde los hombres tiemblan por su impotencia de palabra, o arrancan a su conciencia reacia un *sí* servil, allí interviene el profeta, y portavoz de todos aquellos que tienen la palabra auténtica, lanza, para ellos, a la cara de los hombres, el *no* libertador, señal y testimonio de la rebelión.

Es, pues, del lado de la rebelión, de los derechos inalienables del pobre a acceder a la riqueza, del hambriento al pan y a lo demás, del refugiado a la vivienda y a la seguridad, del paria a la igualdad y a la autonomía, que se sitúa el profetismo; no del lado de la formulación teórica de esos derechos, sino del lado del esfuerzo creador para hacerlos penetrar en la realidad social, aunque para ello las sociedades establecidas tuviesen que cruzir. Proponiendo al universo del siglo XX el introducir en su movimiento los valores proféticos, el judaísmo es plenamente consciente de su carácter revolucionario; los asume con seriedad, escogiendo actuar contra el egoísmo capitalista, nacionalista, conservador, *con* el altruismo socialista, universalista, promovedor. ¿Cómo podría ser de otra manera? De punta a punta, la historia del judaísmo está informada por el dinamismo de los pobres, de los miserables, de los perseguidos: son aquellos que han edificado la ciudad bíblica, construido la sinagoga, constituido el pueblo judío, y a los que se les ha impedido siempre identificarse con una casta, un clero, una burguesía. Esto se sabe por la Biblia, donde no resuena solamente

el rugido de los profetas, de los salmistas y de Job; donde la ley de Moisés y la interpretación levítica de la historia parecen como «talladas a la medida de los indigentes, de los miserables y de los esclavos» (D. Koigen); Dios mismo, no apareciendo allí esencialmente como el Ser metafísico, sino como el Redentor social, «que saca los esclavos del crisol de hierro de la servidumbre, que rompe el yugo de sobre sus nuca y los hace andar con la cabeza en alto» (Levítico 26: 13).

Pero se sabe menos, sin duda, y es preciso insistir en ello, que para conocer el desarrollo posbíblico del judaísmo, para esta forma definitiva y «ortodoxa» de la sinagoga que representa el fariseísmo, L. Finkelstein ha demostrado que fundamentalmente, el fariseísmo es un movimiento de rebelión de la base aldeana y del tercer estado miserable contra los grandes hacendados y la burguesía rica de Palestina a través de los siglos; y Max Weber hace notar juiciosamente que, en el Talmud, ese colosal espejo del universo fariseo en el cual la religión judía reconoce su rostro verdadero, es «el plebeyo quien tiene la palabra», él es quien ocupa el centro de gravedad. La línea de conducta escogida por el judaísmo en la época del Segundo Templo es muy neta: no elimina solamente al saduceísmo, representativo de la sociedad eclesiástica y burguesa, para dejarse llevar hacia la sociedad plebeya, sino que evita igualmente el esenismo y su economía monacal. Aunque pobre, en efecto, por vocación, el monasterio esenio no practica el ascetismo espiritual: su destino se juega deliberadamente en relación a un Reino que no es de la tierra, sino que es de los cielos.

Aquí se reconoce la línea de división histórica entre el judaísmo y el cristianismo. Entrelazados por sus raíces bíblicas y proféticas, se separan a la hora de la elección. El cristianismo se desarrolla a partir del esenismo y del saduceísmo: debe al primero las instituciones monacales y la fuerza dinámica de sus obras de caridad; al segundo, las instituciones eclesiásticas y el poder estático de su Imperio político. Es posible que las inquietudes del hombre cristiano, frente a la economía moderna, se deriven de esta problemática interna que desgarró al cristianismo entre la Iglesia establecida y la caridad en marcha; pero se derivan también del hiato existente entre el positivismo de las exigencias modernas de la caridad y el signo espiritual

con el cual ésta se halla marcada en la doctrina cristiana. Cuando, con una generosidad que llega hasta el sacrificio, la caridad aborda la miseria, es menos sensible a la promoción del hombre que a su salvación. El fariseísmo, por el contrario, ha dejado al judaísmo esta apertura ingenua a la realidad social que ya conocía el profetismo bíblico; la tarea religiosa fundamental consiste no en llevar al hombre a Dios, sino en restituirlo a la plenitud de su condición de hombre.

La evolución histórica de los dos últimos milenios ha contribuido poderosamente para mantener al judaísmo en este camino. Ciertamente que las persecuciones religiosas al principio, después las sociales, y finalmente en nuestro siglo el antisemitismo racial, pura y gratuitamente existenciales, han hecho del pueblo judío una comunidad de parias, de refugiados perpetuos, de personas desplazadas: ¿Cómo esta degustación amarga de la miseria podría esfumarse en las conciencias?... Pero han forjado la continuidad «profética» del pueblo judío. Gracias a la concepción democrática y laica que el fariseísmo ha impuesto en la sinagoga suprimiendo todo clero institucional o hereditario, y confiando los papeles de dirección y de vigilancia espirituales a los maestros de la Ley, a los rabinos, todos ellos plebeyos, pobres artesanos, pequeños aldeanos, viñadores, bataneros, aguadores, vendedores a domicilio, el judaísmo es una de las pocas iglesias desprovistas de ese pesado elemento reaccionario que constituye el clericalismo. El rechazo, fariseo también, de acceder a lo universal por medio de la violencia, ha protegido al judaísmo, incluso en sus períodos de autonomía política, contra la tentación de la guerra santa; nada de reinos conquistados por la misión, nada de empresa colonialista en su historia posbíblica. Los análisis de W. Sombert y de los doctrinarios marxistas que describen la parte preponderante asumida por los judíos en la instauración del capitalismo europeo, y por Marx, por vía de consecuencia, en la exploración social del proletariado, están viciadas desde la base; olvidan que esta participación no tiene sus fuentes en «el espíritu del judaísmo», en yo no sé qué «puritanismo», por buscarle un derivativo. Ha sido impuesta a los judíos desde fuera, por una emancipación social a ritmo demasiado acelerado a la salida del *ghetto*, que no les dejaba otra opción que la de la hora «europea» al principio del siglo XIX, al igual que en la Edad Media ellos ha-

bían sido confinados por la Iglesia en la economía fiduciaria. En esta doble aventura, medieval y moderna, los judíos de la Europa occidental han sido forzados a alienarse de la doctrina del judaísmo, que no ha sido, dicha doctrina, cómplice del capitalismo, de la misma manera que el judaísmo no está ligado en cuerpo y alma a Occidente, a su evolución y a su crisis. Porque las masas judías de la Europa oriental, las del Magreb y del Levante, han escapado a la cristalización de una civilización industrial y capitalista; y la disponibilidad económica de las poblaciones judías orientales, recientemente inmigradas, constituye, en la actualidad el estado de Israel, una de las posibilidades sociológicas mayores, probabilidad que se acentuará, sin duda, en los años venideros, cuando se produzca el desprendimiento por parte del judaísmo israelita de las estructuras exclusivamente occidentales, en las cuales está a veces demasiado severamente hundido todavía. Desembarazándose de las caretas que se le obliga a llevar, la fisonomía judía sabe descubrirse en toda su autenticidad, y se revela con toda claridad en la libertad reconquistada. Desde el instante en que, hacia el final del siglo XIX, el judío no tuvo ya que ser emancipado por los demás, porque sabía por fin cómo realizar su autoemancipación (L. Puisker), los teóricos del sionismo se aplicaron a desolidarizar la doctrina judía del sistema en el cual la segregación medieval y la emancipación torpe habían encerrado al pueblo judío. Esto ha sido restituido por Berditchewski, A. Gordon, B. Catzenelson y A. I. Kook a sus fuentes propias, a la vida obrera y campesina, con su rechazo de las servidumbres urbanas y las relaciones artificiales creadas por el dinero.

Pero en el corazón del *Kibboutz*, de este organismo colectivista con cuya realización los judíos creían evidenciar su ruptura con el pasado con el que estaban alienados, la fidelidad al profetismo se expresa en exigencias mayores y características. El *Kibboutz* no es solamente, por su voluntad de productividad en el seno del Estado, radicalmente diferente del monasterio esenio; lo es todo, también radicalmente, por su condición económica, del *kolkhoze* marxista. Aquí, movido no por un ridículo deseo de respetar el camino de en medio y guardarse de los extremos, sino bien al contrario, por las exigencias de un profetismo que quiere, a pesar de y contra todos los espejismos y tentaciones, construir el camino que le es propio, el judaísmo

se aferra a la *dimensión del hombre*, por lo que el profetismo rechaza para siempre la alienación. Según esto, esta dimensión no está amenazada solamente por las *formas* de la vida económica, cada una de las cuales oculta su parte de riesgo, sino que lo está por la economía en sí misma, por el crecimiento, por lo que la hipertrofia puede constituir el más grave desafío para la humanidad y conducir al aniquilamiento del hombre. Autocracia impersonal de la técnica con sus proyectos ilimitados, espejismo de la estadística con las cifras artificialmente trazadas en relación a la densidad existencial de las vidas humanas, ahogamiento de las conciencias en la «masificación»: tantos riesgos que la economía, abandonada a sí misma, es incapaz de evitar. Un límite se impone aquí, difícil de trazar, y más difícil aún de mantener, pero que el profetismo judío tiene intención de trazar y mantener con una eficacia rigurosa. Aquí, es decir, en el umbral de Auschwitz, de Hiroshima y del Archipiélago de Goulag, ese umbral que las civilizaciones contemporáneas, sea cual sea el sistema político que las inspire, han franqueado con tanta ligereza, hasta provocar lo irreparable, transformando así en moneda corriente de la vida urbana la degradación del hombre, la tortura, el lavado de cerebros, la puesta al día de la carrera armamentista y la diplomacia infantil del «o todo o nada». Aquí, decimos nosotros, en el umbral de la hora veinticinco, el judaísmo se levanta con su doctrina y sus estructuras susceptibles de orientar de manera decisiva la aventura de la humanidad.

## EL MUNDO TIENE NECESIDAD DEL SÁBADO

Sobre esta orientación, el estado de Israel proporciona notables testimonios: por medio del *Kibboutz*, donde la integridad del individuo está salvaguardada en el seno de la vida colectiva; por la *Kelita*, donde el refugiado es quitado de su desarraigamiento y de su desocupación, para ser inmediatamente implantado en un trabajo que esté a la medida de sus necesidades y de sus deseos personales. Las civilizaciones de las ciudades-colmena, del trabajo en cadena, de la estimación del derecho a la existencia fijado a prorrateo, de la productividad, podrían encontrar en estos organismos la realización ejemplar de un *humanismo eco-*

*nómico*. Pero la doctrina judía, exploradora y ambiciosa respecto de toda reflexión interesada por la dimensión humana, sobrepasa la meta israelita y tiende a elaborar los valores económicos de alcance universal. Para lograrlo, «procede con un espíritu que los sobrepasa infinitamente dándoles todo su impulso» (Francois Perroux). Es el espíritu político del tiempo.

Los judíos «edificadores del tiempo» (A. Heschel), llevando la contraria a los edificadores del espacio que son los egipcios y los griegos, a los edificadores del Estado y del Imperio que son los romanos, y a los edificadores del Cielo que son los cristianos... Organizando el tiempo, el profetismo judío capta la actividad humana en su núcleo creador; canaliza y hace fructificar los elementos alimentadores; poda y esteriliza las células nocivas. Lo acepta interrogándolo, juzgándolo, operando la promoción. Es suficiente el solo ejemplo de la institución del sábado, para descubrir su denso contenido económico y social.

En efecto, la emergencia regular, en la pulsación del tiempo, del sábado hebreo, no como una jornada de evasión dominical, sino consagrado al sosiego del espíritu y de las preocupaciones del alma, como una parada de la actividad inventiva del hombre, como una manifestación de la voluntad humana en el seno mismo de la vida económica, concede a esta vida un compañero, por el cual sus estructuras son sin cesar interrogadas y suspendidas del poder regulador y responsable del hombre. Se ha buscado, en estos últimos años, si había una teología del trabajo en la Biblia. Se encontrará más bien una teología del reposo, del sábado, pero de un reposo que está compuesto por la respiración que constituye el tiempo libre y, a la vez, por la inspiración que concede la palabra, el ritmo que descarta la amenaza de asfixia que el trabajo opone al hombre. La distinción en el lenguaje bíblico entre el *trabajo-melajá* (mensaje-misión) y el *trabajo-abodá* (servidumbre, esclavitud) informa suficientemente sobre la lucidez con la cual el judaísmo percibe la ambigüedad del trabajo, fuente de la dignidad humana y arena movediza de su hundimiento; el sábado se ofrece inmediatamente como una exigencia por la cual, en las vueltas regulares del tiempo, el *avoda* se transmuta en *melajá*. Compañero dialogante del trabajo, el sábado proporciona a la civilización humana la posibilidad de realizar aquello que, se-

gún P. Rocoer, es su vocación propia: el ser a la vez una civilización del trabajo y una civilización de la palabra.

Pero el sábado no es solamente hebreo. Empuja el tiempo en toda su dimensión y se articula, a través del sábado que constituye cada séptimo año, y el sábado que llega cada cincuenta años, en una verdadera pirámide temporal, cuyos distintos niveles se instalan en algún dominio de la vida económica, para empezar con ella el permanente diálogo humano. La remisión de las deudas, en el año sabático, libera la economía de los apremiados por deudas de dinero; la restitución de las tierras, en el año del jubileo, la liberación de las servidumbres de las haciendas. Finalmente, en el mismo año del jubileo, la redención del esclavo restituye el hombre a su ser personal. El suelo, el deudor, el esclavo, son «redimidos» de sus alienaciones por la vuelta periódica del sábado. El sábado casa así el ritmo regular o episódico de la vida económica y le sobrepone su propio ritmo. Confiere al hombre el poder de volver a encontrarse a sí mismo en el seno de todas las alienaciones, sin por ello sacrificar para nada su vocación económica, creadora y productiva. Pero es el poder *humano* de esta vocación que está salvaguardada en medio de las aventuras políticas, sociales, existenciales —las más diversificadas y las más imprevisibles—, por las cuales la economía consiente en dejarse arrastrar y en las cuales acepta dejarse encerrar: el invencible avanzar del tiempo, en su soberana libertad, libera la economía de sus cadenas fatales, las capta en su caminar ciego, invitando a ver y a escuchar al hombre que le habla y que lo ilumina por las luces de su responsabilidad.

---

### Medalla de Oro

Dirigimos nuestras más sinceras felicitaciones a nuestro colaborador y amigo André Chouraqui, cuya traducción íntegra de la Biblia se ha visto coronada con la Medalla de Oro de la lengua francesa de la Academia Francesa. Las alabanzas a esta obra monumental no constituirían nada nuevo. Con esta obra se nos concede la mejor de las oportunidades de alcanzar, por medio del lenguaje, las armonías profundas de los dos Testamentos. En Israel, el redescubrimiento de la Biblia se inscribe en la idea de la repoblación forestal. Es un país en el que se explica la resurrección a través de los bosques que se plantan. El trabajo -y eso es lo que A. Chouraqui nos recuerda- se realiza por medio de las raíces. Y es por la savia sacada de las raíces que todo el árbol se renueva desde el interior. «Si la raíz ha envejecido en la tierra... absorbe las aguas y reflorece» (Job 14:7-9, traducción de A. Chouraqui).

## Ética de la libertad\*

Jacques Ellul\*\*

Nosotros nos vemos sumergidos de golpe en la contradicción misma de la ética para los cristianos. Lo que nos es adquirido en Cristo, es la libertad. ¿Cómo, pues, hablar de una ética? El hombre libre es libre. No hay por qué tratar de buscar otra cosa. Cómo se podría, por tanto, proponerle reglas de conducta o maneras de vivir, cuando esto mismo ya sería atentatorio contra su libertad? La contradicción entre los términos es evidente. Es la paradoja de la vida cristiana, inexplicable e insoluble. La tensión entre el *ya* y el *todavía no*. Entre el «vosotros estáis ya resucitados» y el «nosotros esperamos con una firme esperanza la resurrección». Entre el «por gracia sois salvos» y el «trabajad por vuestra salvación con temor y temblor». Indudablemente, nosotros podemos explicar, coordinar, sistematizar. Pero esto no es más que trabajo mortificante. Porque estas contradicciones están en nuestra lógica, no en nuestra vida, cuando a partir de la gracia uno ha empezado a vivir estas cosas. Pero la explicación mortifica la vida. Ocurre lo mismo aquí. El hombre libre es libre. Todo discurso sobre la libertad no puede más que atenuarla. El hombre libre lo es porque él es libertado por Dios, y por este hecho queda sometido a la exigencia de Dios. Todo discurso teológico viene a ser un mediador ilegítimo en esta relación directa. El hombre libre está llamado a conducirse como hombre libre. Él tiene, pues, que escoger por sí mismo. Todo discurso ético viene a amputar esta libertad, a ella misma propiamente o a su responsabilidad. Yo sé lo que hago escribiendo este libro. Pero el haber constatado tan a menudo, y por tan largo tiempo, la ausencia de libertad aun en los más serios cristianos, me obliga a aventurarme para recordar lo que nosotros somos.

Es imposible, así de buenas a primeras, el definir la libertad. Ni es tampoco nuestro objetivo. La hallamos solamente cuando encontramos a Cristo, y no vamos a emprender el largo periplo

---

\* Este texto, reproducido con la amable autorización del autor, sirve de introducción a *La ética de la libertad*, Tomo I, Labor et Fidès, 1973.

\*\* Profesor en la Universidad de Burdeos, Francia.

entre las opiniones y las definiciones. Nosotros traeremos a la memoria solamente dos. La de Rousseau: «Mi libertad consiste en esto mismo, en que yo no puedo querer sino aquello que me es conveniente»; lo esencial es, por tanto, «que nada extraño me determina», de ahí su conclusión de que «¿yo no sea mi amo porque no soy amo de otro ser que yo mismo?» (Vicaire Savoyard). Y la de Bergson: «Nosotros somos libres cuando nuestros actos encarnan nuestra personalidad entera, cuando ellos la expresan, cuando tienen con ella esa indefinible semejanza que uno encuentra a veces entre la obra y el artista... esta libertad se reconoce en un cierto carácter de la decisión tomada, en un cierto matiz o cualidad de la acción misma...» (*Données immédiates*). El acto libre es, pues, una invención. ¡Pero esto no basta ciertamente para expresar lo que es la libertad! Se podrían alargar indefinidamente estas citas. Retengamos, para terminar, la síntesis dada por Abbagnano (*Dizionario di Filosofia*): «Este término (libertad) tiene tres acepciones que se pueden caracterizar de la siguiente manera:

1. La concepción de la libertad como autodeterminación o autotencialidad, según la cual la libertad estaría carente de condiciones y de límites.
2. La concepción de la libertad como necesidad, fundada sobre el mismo concepto que la precedente, es decir, sobre la autodeterminación incluso a la totalidad (mundo, substancia, estado) a la cual pertenece el hombre.
3. La concepción de la libertad como posibilidad de elección, según la cual la libertad sería limitada, es decir, finita. Pero nosotros tendremos ocasión de ver que, precisamente, la libertad en Cristo ¡no encaja en ninguna de estas tres categorías!

La libertad, por el contrario, se definirá progresivamente en el curso de la gestión misma. Sin embargo, se puede aceptar la oposición clásica<sup>1</sup> entre una libertad definida como una libre elección, reposando sobre un concepto estático, sobre la existencia de una naturaleza, de un bien y de un mal claramente establecidos, entre los cuales la libertad consiste en escoger (y en escoger el bien), y, además, una libertad concebida como el surgimiento de algo nuevo en el mundo con «una adhesión creadora vis a vis de un bien inagotable».

---

<sup>1</sup> Particularmente bien analizada por P. Remy. Teología de la libertad, su evolución en Mazerat: La libertad evangélica.

Pero me parece que es hacer demasiado honor a Descartes el atribuirle el origen de esta «nueva» concepción, que ya aparece con toda evidencia en el Antiguo Testamento, a tal punto que es el centro mismo del pensamiento judío antiguo.

En este comienzo, ¿sería útil recordar hasta qué punto la Iglesia ha podido ser hostil a la libertad?<sup>2</sup>. Esto puede parecer increíble y, por tanto, no ha habido nada más extraño a la teología y a la organización eclesiástica que la libertad, tanto la adquirida en Cristo como la alcanzada por los cristianos para todos, o la que los cristianos deben pedir para otros. En realidad, tan pronto como la Iglesia ha ejercido un poder, ha tenido a la libertad por enemigo. Y nosotros tenemos ya aquí un tema que volveremos a encontrar a menudo: la incompatibilidad entre el poder y la libertad.

## II

La libertad es el rostro ético de la esperanza<sup>3</sup>. Una ética de la libertad no puede más que fundarse sobre la esperanza e intentar expresarla. Según esto, si bien es frecuente encontrar, con relativa facilidad, un escrito sobre la ética del amor, por ejemplo, es muy raro encontrar uno sobre ética de la esperanza. Estos se atienen a fórmulas vagas sobre la necesidad de no desesperar, sobre la confianza que hay que tener en Dios y sobre la visión anticipada, o bien quedan reducidos a algu-

---

<sup>2</sup> Sobre el análisis y el estudio histórico de las tomas de posición de la Iglesia contra la y las libertades, véase R. Coste *Theologie de la liberté religieuse* 1970, quien ha hecho sobre esto una excelente exposición.

<sup>3</sup> Estas páginas, escritas al comienzo de mi empresa, en 1960, coinciden de manera para mí emocionante, con la obra de Moltmann, *Theologie der Hoffnung* 1967 y con los artículos de Ricoeur que han seguido: «Aproximación filosófica del concepto de libertad religiosa» (*Hermeneutique de la liberté*, 1968, que él vuelve a tomar en *La liberté selon l'Espérance dans le conflit des Interprétations*, 1969). Yo no he querido modificar nada de lo que había escrito antes. Seguramente la interpretación filosófica de Ricoeur, que él llama «una aproximación filosófica de la libertad según la esperanza», excede a la vez el proyecto de esta búsqueda y las capacidades de su autor.

nos consejos concernientes al suicidio. Esta laguna referente a la esperanza proviene del olvido generalizado de la relación entre la esperanza y la libertad, la obliteración del hecho de que la libertad expresa la esperanza, y que aquel que espera se comporte como un hombre libre. Todavía es preciso acordarse de que la esperanza no es una vaga expectativa en relación a la posibilidad de que esto vaya mejor mañana, ni la obstinación estúpida que alaba Sully Prudhomme (mis hermanas, si nosotros recomenzásemos), ni la confianza en una naturaleza humana que por haber visto tanto sobrepasará también esta prueba, ni la certeza derivante de una filosofía de la historia. No, la esperanza no es nada de todo esto; no reposa ni sobre el hombre ni sobre algunos mecanismos objetivos; es una respuesta del hombre a la obra de Dios para con él. Y es solamente a este nivel y en esta medida que ella se expresa por la libertad. Pero la libertad no deriva de la esperanza *ipso facto*, por el hecho mismo, por una especie de necesidad. No es porque él ha venido a ser un hombre que espera que el cristiano es ya un hombre libre. Dios produce en nosotros el querer y el hacer. La libertad es creada por Dios para el hombre y en el hombre. Si la esperanza es respuesta del hombre al amor y a la gracia de Dios, la libertad es respuesta de Dios a la esperanza del hombre, para dar a este hombre la *posibilidad* de vivir concretamente, efectivamente, cotidianamente la esperanza, de una manera que no sea hipotética o sentimental. Hay, pues, rigurosamente reciprocidad entre esperanza y libertad. Dios ama, el hombre espera, Dios libera. Pero también Dios es el libertador; entonces a partir de ahí el hombre está autorizado a esperar, es más, a vivir la esperanza. Porque él ha sentido en sí mismo el acto de liberación, este hombre sabe ahora que su esperanza no es vana. Sólo el hombre libre puede esperar, porque la ruptura de su esclavitud es la garantía de todo el resto. Mientras que el hombre es verdaderamente esclavo, no hay ninguna esperanza para él. Puesto que es preciso un poder exterior que intervenga, y nada en el horizonte hace aparecer esta fuerza de liberación. Pero, reciprocamente, la esperanza es la virtud de donde la libertad podrá sacar su sentido y que ella está encargada de expresar. Si no hubiese esperanza primeramente en el corazón, no habría ninguna posibilidad de libertad. Se ve, pues, la completa diferencia entre

esta libertad en Cristo y el movimiento de una libertad que pro- vendría de la sola toma de conciencia –¡necesaria por otra parte!–, pero que por ella misma no puede ser más que deses- perada. Según esto, justamente porque es la libertad dada por Dios, no está replegada sobre el pasado, ni ligada a condicio- nes objetivas ni tampoco incluso a las condiciones que fueran impuestas por Dios. Porque Dios libera verdaderamente, es por lo cual él permite esperar de otro modo que no sea por figuras, señales y símbolos. Y el primer acto que nos es mostrado de este vínculo de unión entre esperanza y libertad es el comba- te de Job, el combate de Abrahám. Si este hombre se aferra a Dios para exigir cualquier cosa de él, es porque ha sido li- bertado hasta ese punto por Dios, quien se deja también coger, interpelar, discutir. Pero al mismo tiempo este combate no tie- ne sentido más que si una prodigiosa esperanza ha sido lo su- ficiente y fuertemente implantada en el corazón del hombre co- mo para llegar a la convicción de que en esta desigual prueba de fuerzas el hombre puede vencer a Dios, hacerle ceder y con- ducirlo a estar de acuerdo con sus puntos de vista, con su ma- nera de ver. Es preciso una bien fundada esperanza para asu- mir esta audacia y empujar su libertad hasta este límite que va mucho más allá que el de Nietzsche.

Nosotros mostraremos que uno de los ejes de la libertad es la gloria de Dios. Y la fuerza que nos impulsa hacia adelante es la esperanza de la gloria de Dios. Es en la medida en que Cristo habita en nosotros que esta esperanza de gloria está en nosotros. Luego, esto nos introduce consecutivamente en la libertad. «Nosotros nos gloriamos en la esperanza de la glo- ria de Dios» (Romanos 5: 2). Con toda seguridad que aquí no es cuestión de gloriamos en el sentido trivial y humano. Pero sí es cuestión de afirmar exactamente en nuestra libertad la verdad de la gloria de Dios, que está manifestada plenamente; pero nuestra libertad no puede tener sentido más que si ella se alimenta de esta esperanza. Y, en la medida misma en que Pablo nos habla de este «Cristo en vosotros, la esperanza de gloria», recordándonos que somos libres, es así como Cristo puede ser revelado en nosotros. Cuando el libertador actúa libertándonos, entonces nosotros sabemos que Cristo está en nosotros, y que él nos introduce al mismo tiempo en el reino de la esperanza. Y de una esperanza que no es incierta, sin

objeto, sino de una esperanza que no puede ser otra que la de la gloria. Y es porque nosotros tenemos la firme esperan- za de esta gloria que nuestra libertad puede ser orientada en función de ella. Pero esta gloria no aparece más que en la re- surrección. Es verdad que nuestra esperanza reposa sobre la victoria de Jesucristo: es en la medida en que él es vencedor de la muerte que hay para nosotros una esperanza (Romanos 5: 4), y es esta victoria la que hace que nosotros podamos co- locar nuestra esperanza en Dios que es el eterno viviente (1ª Timoteo 4 :10). Y si esta esperanza es mucho más que un sentimiento pasajero, mucho más que una invención del hom- bre, es porque en Dios la esperanza se relaciona con una vida que no puede desaparecer, con una vida que ha venci- do en Cristo (1ª Pedro 1: 211. Pero esta esperanza está li- gada a la libertad porque manifiesta que, justamente, la vic- toria de Jesucristo no nos coloca en una situación de «ya hecho». Es esta victoria la que hace *posible* la libertad. Y aquí hay tres nociones a considerar: en primer lugar, por el he- cho de Jesucristo, lo que estaba destinado es quitado; es decir, que ya no hay más necesidad inevitable. Lo que la cien- cia nos describe como determinación, lo es siempre: pero no es una fatalidad, es una conjunción de condiciones, y és- tas son determinaciones sin más. Destruyendo el poder de los poderes, Jesús restituye el mundo a su condición de no ser más que cosas, como Dios lo ha creado. Triunfando so- bre la muerte, Jesús quita la más decisiva de las fatalida- des. En adelante, la libertad *puede* inscribirse entre los actos que expresan la presencia de Jesucristo. Pero cuando nos- otros hablamos de necesidades inevitables, de destinos, que- remos decir con ello que estas situaciones no tienen porve- nir. Al contrario, cuando las fatalidades son quitadas es cuando nosotros revenimos no a una pura libertad, sino a un cierto juego de determinaciones; la situación viene a ser más fluida, adquiriendo una posibilidad de futuro y, por consiguiente, de construir una cierta historia: hay por tanto una esperanza pa- ra él. Porque la esperanza se corresponde con algo que no está cerrado. Así, en Jesucristo se revela la unidad a este ni- vel de la esperanza y de la libertad.

En segundo lugar, si, en rigor, uno se puede representar al Dios del Antiguo Testamento como revestido de la omnisciencia,

omnipotencia,... que los teólogos describen,<sup>4</sup> en todo caso Jesucristo, en tanto que Señor, nos manifiesta hasta qué punto él instaura no el autoritarismo divino sino la libertad. La voluntad de Dios es, en Jesucristo, libertad (él mismo siendo perfectamente obediente y perfectamente libre). El Padre deja total libertad al Hijo. Y porque no hay otro Dios sino en Jesucristo, porque el señorío le ha sido entregado por el Padre al Hijo, entonces lo que dirige el mundo no es la pesada voluntad de un Dios determinante que guía toda cosa, sino la total libertad de aquél que dijo: «Mi yugo es fácil, y ligera mi carga». Pero no por esto hay que decir que la voluntad de Dios sobre nosotros ya no existe más, sino que es la voluntad de no constreñirnos, de no determinarnos. Por consiguiente, en Jesús la libertad es para nosotros; pero esto no tiene sentido para nosotros si no esperamos en él: que si es Dios *la esperanza* del hombre (Jer. 14:81, si la esperanza está en Jehová, uno espera *de* Jehová este porvenir posible ahora (Salmos 27:14, Isaías 8:17). Así, por la libertad de Jesús, nuestra esperanza que nace y nuestra libertad están aseguradas.

En tercer lugar, no es preciso hacer reaparecer un autoritarismo atribuyendo a la victoria de Jesucristo un valor de *opus operatum*. No hay, partiendo del hecho de la encarnación, de la crucifixión y de la redención, una especie de retornamiento del ser del mundo; no hay un mundo que era rebelde y que viene a ser objetivamente obediente. No hay un mundo que estaba raído y que viene a ser objetivamente restituido en su belleza. No hay un mundo que era esclavo y que viene a ser libre. No hay un retornamiento objetivo que haría que toda la acción del hombre sea ahora aceptada delante de Dios, que los demonios y el pecado sean objetivamente eliminados; esta teología de la gloria conduce a una negación de la libertad. ¿Qué es, pues, lo que significaría entonces llevar a cabo su obra, si todo está ya terminado? Porque los judíos tienen razón: si se debe entender la obra del Mesías en ese sentido, entonces Jesús no era el Cristo. Pero precisamente no es un *opus operatum* porque se trataba para Jesús, salvando a los hombres, de introducirles en el reino de la libertad, es decir, de hacerles

---

<sup>4</sup> Esta representación es a nuestros ojos inexacta: cf., J. Ellul, *Politique de Dieu, politiques de l'homme*.

participar en verdad de la voluntad de su Padre, esto es, de ponerles en una situación tal que ellos puedan ejercer una libertad verdadera, lo cual implica que su obra en el mundo no está «terminada». Todo lo que él ha hecho es suficiente, completo. Todo está verdaderamente cumplido. Pero no es una obra cerrada, un edificio perfecto cuyas puertas están cerradas. Por el contrario, él vuelve a poner el reino de los cielos en nuestra libertad. Y de ahora en adelante solamente esta libertad va a funcionar. No es el milagro del cielo quien dirige, es el milagro por intermedio de nuestras manos libertadas. Pero es preciso darse cuenta de que si nuestra libertad cesa de funcionar, es decir, si nosotros cesamos de actuar y de vivir (nosotros cristianos, y sólo cristianos) en tanto que hombres libres, esto quiere decir entonces que las necesidades, las fatalidades vuelven a caer. Que el mundo vuelve a ser plenamente el lugar de la rebelión, del mal, del pecado y que ya no hay nada más. Los poderes se desencadenan de nuevo. La victoria de Cristo no es una adquisición instalada en el pasado, como una especie de victoria de Austerlitz. Es una «victoria para nuestra libertad». Y, por consiguiente, mi ausencia de libertad hace esta victoria inoperante hoy (sin borrarla, no obstante). Es por el intermedio de nuestra libertad que la acción de Cristo se efectúa cotidianamente. Consecuentemente, nosotros tenemos la posibilidad de hacerla estéril. Tenemos también la posibilidad de impedir la victoria de Cristo, de revelarse como tal. ¿Suprime esto su señorío? No lo suprime en nada, pero esto le impide de ser vivido por los hombres. ¿Suprime esto la victoria adquirida? No, esta victoria está para siempre adquirida, pero no estando explotada, no estando utilizada es *como* si no existiese. Habida cuenta de que existiendo realmente, hay siempre de nuevo una libertad posible. Pero nosotros tenemos el poder, estando libertados en Cristo, de volver a dar fuerza y poder a las potencias y dominaciones que han sido vencidas. Así existe la esperanza. Es en esta esperanza que nosotros somos salvos; con seguridad que lo somos, es una realidad.

Pero la expresión «en esperanza» quiere decir que nuestra libertad tiene que vivir en esta salvación, y que si la recusamos por nuestro modo de vida quedará entonces esterilizada esta vida. Es en esta esperanza que nosotros hemos pasado de muerte a vida, y es en esperanza que el mundo es transfor-

mado. Si nosotros decimos que, puesto que Jesucristo es Señor del mundo todo es cambiado, aniquilamos de un golpe la libertad y la esperanza. Pero no decimos que Jesús no sea el Mesías porque el mundo no esté evidentemente cambiado. El mundo está cambiado en el sentido de que lo que estaba consagrado al aniquilamiento es consagrado a la Jerusalén celestial a través del aniquilamiento. Lo que estaba sometido a una fatalidad es revestido de una esperanza. Lo que no podía ser historia (sino solamente una sucesión de acontecimientos) tiene la posibilidad de ser historia por *la esperanza en la actualización de la libertad*. Lo que no podía ser una obra (sino solamente una acumulación de invenciones, de filosofías, etcétera) tiene la posibilidad de ser una obra, por *la esperanza de nuestra libertad*. Se ha dicho a menudo que la acción cristiana debiera consistir en poner algunas señales del Reino de Dios en medio del mundo, y esto es perfectamente verdad. Pero no hay que contentarse con esto: el ejercicio de la libertad que nos es dado conduce a mucho más que poner algunas señales; conduce a actualizar la esperanza de nuestra salvación y de nuestra resurrección personal (lo que es, bien entendido, esencial y no hay que minimizarlo jamás), sino que es la esperanza plantada en el mundo a fin de que pueda haber una historia verdadera del mundo, una posibilidad de porvenir. Es la esperanza de que el mundo desemboca en la Jerusalén celestial; luego (yo no digo *se realizará*, porque no se realizará sino por decisión graciosa de Dios) no puede estar presente actualmente más que en los actos de la libertad dada a los cristianos. En ningún otro lugar fuera de lo aquí expuesto. Nosotros podemos abrir o cerrar la esperanza de una historia para el mundo. Tal es la fuerza de la libertad.

Según esto, la esperanza no es solamente un sentimiento, una impresión evanescente, una vaga esperanza en un futuro que será mejor. Porque está ligada a la verdad, y encuentra su expresión en esta libertad vivida *hic et nunc*, sobre la marcha, la esperanza es una realidad presente, actual, activa; la esperanza es una entrada en ese reino de los cielos que está ya aquí, y que se manifiesta por nuestra libertad. Es una participación actual en la vida, en la gloria anticipadas. Nosotros somos ya herederos, pero el modo de participación en esta herencia es la esperanza (Tito 3: 7) . Según lo que antecede,

esto significa bíblicamente lo contrario de lo que se entiende habitualmente cuando se habla de herencia humana y de las «esperanzas» que se aguardan... Es mejor lo inverso: porque de la herencia humana no se posee nada hasta el día de la muerte del «cuius»\*. Por el contrario, Jesucristo nos da todo, pero el modo de vivir, el todo, es el de la esperanza: porque ello es una manera de vivir, y no un sueño de paraíso. La existencia de la esperanza en nosotros es una realidad que modifica, ya ahora, nuestra conducta y nuestro entorno. ¿Por qué la caridad sería la única en modificar nuestra relación con los demás? La esperanza es también una transformación del ser respecto a los otros y con los otros. Y el hombre actual tiene tanta necesidad de un aporte de esperanza como de un aporte de amor. Tiene necesidad de vivir con los hombres que viven en la esperanza. Porque esta esperanza nos modifica a nosotros mismos: es un lazo de unión con los acontecimientos últimos; ahora bien, estos «acontecimientos últimos», puesto que vienen hacia nosotros (el reino de los cielos se ha acercado a nosotros), tienen ya un efecto real, efectivo sobre nosotros ahora. Vivir en la esperanza es hacer penetrar en la vida la dimensión escatológica; es pues, de una parte, realizar cada uno de nuestros actos en función del reino que viene, como un acto de espera, alumbrado por lo que viene. Pero por otra parte, cada uno de estos actos tiende a actualizar, a hacer presente en medio de nosotros el reino que viene. No se trata ciertamente de instalar ese reino sobre la tierra, de tratar de hacer una fábrica cristiana o una filosofía cristiana, sino de hacer, por así decir, explotar, o aún cambiar de signo, la realidad en la cual nuestra esperanza encarna el reino. De todas maneras se trata evidentemente de esperar. Por lo tanto, una espera activa de lo que esta anunciado. Porque la esperanza constituye exactamente la marca de la *distancia* que existe entre nosotros y el reino. Asignación de la distancia y certeza de la proximidad.

Y esto se manifestará de manera diversa: por ejemplo la esperanza, nos dicen Pablo (Tito 2:13) y Juan (1 Juan 3: 3), conduce a vivir purificándose, según la sabiduría, la justicia, la piedad. A esto tiende justamente esta venida hacia nosotros en

---

\* Causante. Quien da lugar a la herencia (*N. del T.*).

esperanza de la Jerusalén celestial: la voluntad de purificación es el signo material de nuestra esperanza que se realizará; es porque nosotros sabemos que vamos hacia la vida y la resurrección que debemos purificarnos para aparecer santos e irrepreensibles. Bien entendido que esta purificación no es ni ritual ni moral: se trata de la «purificación en relación con las manchas del mundo»; y esto va a manifestarse exactamente en la libertad que nosotros tenemos respecto a las cosas del mundo. Es por lo que, tan frecuentemente, esperanza y libertad aparecen unidas en los textos: la esperanza que nos liga a Cristo resucitado, con un lazo pleno y actual, es exactamente lo que nos permite **recusar** la validez de todos los poderes del mundo. Esto se revela concretamente en la libertad que nosotros vivimos con relación a estos poderes, porque es evidente que si nuestra esperanza está en Cristo, no puede estar en otra cosa; hay incompatibilidad radical entre dos esperanzas (nosotros no podemos esperar más en la riqueza, etcétera) (1 Timoteo 6: 17) de la misma manera que no es posible el servir a dos amos al mismo tiempo. Es siempre de la libertad que se trata y no en absoluto de un miedo que se podría tener hacia las cosas del mundo, etcétera. Y del mismo modo Pablo (2 Corintios 3: 12) muestra que la esperanza, introduciéndonos en el Ministerio del Espíritu y haciéndonos participantes de la gloria, nos hace libres también para con la tradición, para con la «ley». Sin dejar de mantener la permanencia. «Si lo que ha sido pasajero ha sido glorioso, lo que es permanente es mucho más glorioso. Teniendo pues esta esperanza, nosotros usamos de una grande libertad...» Este texto es muy notable porque liga expresamente los tres elementos de *Permanencia, Esperanza y Libertad*. Se trata, como se sabe, de la revelación hecha en Cristo (y del ministerio del Espíritu) infinitamente superior a la revelación hecha a Moisés (ministerio de la ley). Ahora bien, contrariamente a lo que se podría creer (y esto aclara lo que nosotros hemos dicho anteriormente), es la revelación a la cual se refiere el ministerio del Espíritu la que está dotada de *permanencia*; es decir que permanece idéntica a ella misma a través de los acontecimientos. Y la esperanza se refiere a lo que es permanente. Y porque nosotros tenemos la esperanza de esta permanencia, entonces nosotros podemos actuar en libertad: dicho de otra manera, cuanto más plena es la Revelación

de Dios, tanto más libres somos nosotros, pero esta libertad alcanza también a la ley y a los medios humanos de esta revelación, como lo dice muy claramente el texto. Nosotros no tenemos necesidad de grabar sobre piedras ni de velar esta revelación; es en la relación directa y personal con Cristo (porque los corazones se convierten al Señor... vers. 16) que el velo humano que esconde la revelación de Dios (y que Moisés no podía evitar de ponérselo) es quitado (vers. 14) . Esta conversión al Señor es la que nos coloca en la libertad: de esta manera, la permanencia deja de ser formalista, petrificada, no es un intangible. Al mismo tiempo, la esperanza es actualizada por el ejercicio de esta libertad propiamente dicha. Pero lo esencial de este texto radica en que nos recuerda el carácter inseparable de estos modos de vivir.

La esperanza nos atestigua que hay un porvenir. Que es posible escapar al destino, que delante de nosotros está abierta una cantera de vida, que la vida ha triunfado sobre la muerte, que aun el hombre más malo, aun el más perdido no está perdido, que finalmente nada es realizado de antemano. Por lo tanto esto es exactamente lo que nos abre el camino de la libertad; en este momento –porque la esperanza nos hace vivir de este porvenir posible–, la libertad nos compromete a crear una historia que sea única, es decir, escogida, querida, construida, en lugar de abandonarse a los condicionamientos sociológicos, a las determinaciones individuales, a una simple sucesión de lo que llega, incoherente. He escrito: nada es realizado de antemano... es decir que nada de lo que hace el hombre es tan decisivo que sea ya un hecho terminado; al contrario, si yo puedo decir también «todo es realizado» sobre la muerte y Resurrección de Cristo, lo que es realizado es nuestra posibilidad de vivir, y no nuestra imposibilidad. Es pues la libertad que es realizada por nosotros. Y lo que hace que nada esté perdido. Nada ni nadie. La esperanza me obliga a creer que el último de los hombres está en Cristo (y con esta expresión de «último» no quiero decir solamente la prostituta, el salvaje, el idiota... es demasiado simple. También el fanático hitleriano, el multimillonario americano, el asesino, el traficante de drogas), que este hombre prisionero no está hecho para ser prisionero, que nada está perdido finalmente en lo que le concierne y, por consecuencia, yo puedo ser libre para con él, por él. Yo puedo no

estar condicionado por su pasado; mi comportamiento puede ser una apertura nueva. Si no hubiese esta esperanza para él; no habría ninguna posibilidad de libertad de mi parte para con él. Si hay un comportamiento mío de libertad para con él, entonces la esperanza comienza a aparecer en su vida. Ciertamente que el infierno no lo constituyen los otros, porque una esperanza es dada para esos otros, y yo vengo a ser libre con relación a ellos. Libre de dar un sentido nuevo a nuestra relación. La libertad, como nosotros veremos, debe traducirse en la atribución de un sentido. Pero esto no es posible más que si hay una esperanza, es decir, finalmente, si lo que yo hago, lo que yo vivo, el medio en el cual yo me desenvuelvo *tiene* un sentido. Mi libertad sería completamente falaz si se expresase en este acto un tanto mágico, en todo caso incomunicable. Viene a estar, por el contrario, fuertemente armada si consiste en obedecer a la esperanza que *me muestra* el sentido que ambas poseen ya (¡por qué Dios lo pone allí!). Instituciones, cosas, hombres, acontecimientos. Y es porque la esperanza consiste justamente en esperar contra toda esperanza y contra toda evidencia. La esperanza es creer en la bienaventuranza, que es una contra-evidencia: «bienaventurados los que lloran...» ¡qué tontería! El que llora es desgraciado, y el pequeño añadido de una promesa de consolación es una mala broma. Según esto, Jesús nos dice: «bienaventurados *ahora*», desde ahora, en el presente. Aquel que llora ahora. Lo de «bienaventurado» no es verdad sino porque es una palabra que Dios mismo pronuncia sobre este hombre. Así la esperanza nos hace tener por verdadero lo que nosotros oímos de Dios, y por falso lo que la evidencia sensible nos da a constatar. Es el acto a la inversa de aquel de Eva que cede a la evidencia del fruto que le es propuesto. Rechazo de la evidencia y de la apariencia. Rechazo de la realidad que impresiona al hombre considerándola como un todo, y como imperativa.

La esperanza hace intervenir como una realidad distinta, pero igualmente presente, actual y mucho más eficaz, la seguridad de las cosas conocidas por la fe. La esperanza tiene en cuenta, como de una actualidad firme y poderosa, a las cosas invisibles, pero que la fe le hace discernir. Saca a la luz los signos que Dios coloca en el hombre y en el mundo, pero que no son visibles más que para la esperanza y a causa de ella.

Crea situaciones abiertas y destruye toda situación cerrada. Desmitifica las sujeciones. Descubre el sentido de las cosas inmediatas y de las cosas por venir para construir así un cierto modo de ser en el presente. Yo podría resumir todo diciendo que la esperanza es la verdadera y única hermenéutica del mundo y de las Escrituras. Todo el resto es álgebra y teoría. Pero si la esperanza autoriza un modo de ser en el presente, éste no puede ser otro que el de la libertad, porque la esperanza produce precisamente, porque ve, una dimensión que vuelve a su puesto relativo todas las fuerzas y poderes. Introduce su manera de actuar en los comportamientos más medidos; no puede aceptar ni las evidencias ni el realismo de las apariencias y, por consiguiente, obliga a un comportamiento de libertad al respecto. Y muy particularmente conduce a la libertad, cosa que no hacen los medios de poder. Toda actitud de poder, de manumisión, de rigidez (aunque fuese la planificación económica totalitaria rígida) es una contraesperanza. Allí donde la esperanza vive, allí son desvalorizados los instrumentos del poder, sean cuales fueren: estáticos, científicos, eclesiásticos, económicos, psicológicos... y la cantera se abre a la libertad, la cual es contrabatida, negada, atada, tan pronto como los medios de poder se desarrollan. Así, en la unidad de la revelación, el don de la esperanza responde a la vida en la libertad. Así, de este modo, la ética de la libertad se perfila con su incertidumbre y su paradoja<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Ricoeur subraya muy fuertemente que la libertad, según la esperanza, es «el sentido de mi existencia a la luz de la resurrección, es decir, colocada en el movimiento que nosotros hemos llamado el futuro de la resurrección de Cristo. En este sentido, una hermenéutica de la libertad religiosa es una interpretación de la libertad conforme a la interpretación de la resurrección en términos de promesa y de esperanza».

## La ideología política de la Iglesia en el siglo XII

(Bernardo de Clairveaux - Juan Salisbury)

Jean Flori\*

### I. ANTECEDENTES

Desde Constantino se planteó a la Iglesia un difícil problema tanto de naturaleza teórica como práctica: la concepción del poder político y sus relaciones con la religión. Todo poder viene de Dios, se decía entonces apoyándose en algunos textos bíblicos<sup>1</sup>. Los emperadores y los reyes están investidos de una autoridad sagrada. Pero, por otra parte, la Iglesia pretendía también representar en la tierra a la autoridad divina. Este carácter se acentuó cuando el obispo de Roma comenzó a reivindicar una supremacía primeramente espiritual y eclesiástica y después temporal y política. A partir de este momento se encontraron ante dos poderes que, a *grosso modo*, podían ser calificados de poder religioso y poder político, siendo «queridos por Dios» tanto el uno como el otro. ¿Cuál de estos dos poderes debía tener la preeminencia? ¿Podía haber independencia entre ellos?

### La doctrina Gelasiana

El papa Gelasio (492-496) fue uno de los primeros en plantear el problema. En una carta escrita al emperador de Constantinopla, Anastasio, le decía:

«Hay dos organismos, augusto emperador, por los que este mundo es soberanamente gobernado: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real. Sin embargo, el poder de los sacerdotes es tal que, en el juicio final, deberán dar cuenta al Señor incluso de los reyes [...] sostenidos por tales ins-

\* Tesis doctoral versa sobre la ideología, la ética y la religiosidad en el siglo XII.

<sup>1</sup> En particular 1 Pedro 2: 13-17, Romanos 13: 1-7 y el famoso «Dad al César lo que es del César», textos a menudo interpretados fuera de su contexto.

tituciones y tales autoridades han habido pontífices que han excomulgado a reyes y emperadores».<sup>2</sup>

Como se ve, la doctrina gelasiana admitía la coexistencia de dos poderes, uno «civil» y otro «religioso» pero trazaba ya muy netamente la concepción de la superioridad del espiritual sobre el temporal.

De hecho, la noción de Estado comienza entonces a atenuarse y a fundirse en otra noción, la de cristiandad. Y está claro que para el Papa, la cristiandad gobernada por el *poder* temporal de los reyes (*Potestas*) debe, de hecho, ser dirigida por la *autoridad* sagrada de los pontífices (*autoritas*).

Se sabe que este programa ambicioso y precoz fue contrariado en parte por el establecimiento de los reinos bárbaros que rompieron el sueño de un único Imperio Romano cristiano. Pero esta intrusión de los reinos bárbaros fue favorable, en definitiva, a la eclosión y al lanzamiento del poder pontificio. En efecto, en el vacío administrativo, legislativo y judicial que sucedió al antiguo rigor romano, las únicas estructuras que permanecieron fueron las de la Iglesia. El obispo, y sobre todo el obispo de Roma, apareció entonces como el garante de aquella rota unidad política en la que no se cesaba de soñar.

Gregorio el Grande (590-604) es un papa realista y místico a la vez y un político muy hábil. Teniendo en cuenta la existencia real de los reyes bárbaros, se contentó con subrayar su papel de *guía* de los pueblos que les habían sido confiados para llevarlos a la *salvación*. Por ello, estos reyes deben buscar el consejo que necesitan en los sacerdotes, los obispos y en él mismo como pontífice romano. Al escribir al emperador y a los reyes, no cesa de recordar a los unos y a los otros sus deberes de soberanos cristianos que deben someterse a las leyes de Dios y de la Iglesia.

Estas mismas ideas fueron desarrolladas con más nitidez aún por Isidoro de Sevilla (560-636) en su *Libro de las Sentencias*: los príncipes de este mundo han recibido de Dios la misión de *proteger con su poder la disciplina eclesiástica*. Así pues, *que los príncipes del siglo sepan que Dios les pedirá cuentas de*

<sup>2</sup> Carta de Gelasio I a Anastasio en Migne, *Patrología Latina* (a partir de ahora citada P. L.), t. 59, col. 42 traducción al francés en M. Pacaut, *La pouvoir au Moyen Age*, París, 1957, págs. 228-229.

la Iglesia que Dios les ha confiado para que la protejan<sup>3</sup>.

En el fondo, lo que se está rechazando aquí en derecho es la propia existencia del poder temporal, ya que su única razón de ser es mantener el orden moral y la disciplina que predica la Iglesia, la única que posee en la tierra la autoridad divina.

La *falsa donación de Constantino* fue la ocasión para que los papas afirmasen, todavía más, su autoridad sobre los reyes. Se conocen las circunstancias en las que fue compuesto este célebre texto, una de las más notorias falsificaciones de la historia del papado, las cuales abundan, por otra parte, en este dominio a mediados del siglo VIII.

El papa Zacarías, amenazado por los lombardos, no podía esperar socorros del emperador de Constantinopla, teórico soberano de Italia. Este, demasiado ocupado por los desórdenes interiores y las querellas teológicas, no iba a arriesgarse enviando tropas contra los lombardos para defender al obispo de Roma. El único apoyo con que podía contar el papa se encontraba en los francos, de manera que trató de conseguir el apoyo de la familia de los Pipinidas, aureolada por el éxito reciente de Carlos Martel, en Poitiers, contra los árabes (732).

En efecto, Pipino, hijo de Carlos Martel, aspiraba a la realeza que estaba prácticamente ejerciendo, a pesar de la presencia en el trono del rey merovingio Childerico III. Pero no osaba usurpar el trono a causa de una fuerte corriente «legitimista» compuesta principalmente por eclesiásticos. La alianza con el papado le permitiría desarmar esta oposición y tomar posesión del trono con el apoyo de la Iglesia. Por ello, Pipino con gran habilidad, pidió al papa Zacarías, quien le había expresado ya sus temores: «¿Es necesario llamar rey al que tiene efectivamente la dirección del reino, sí o no?» Zacarías comprendió perfectamente bien la alusión y respondió a Pipino: «Es mejor llamar rey al que tiene el poder real»<sup>4</sup>. Fortalecido por esta respuesta que

le aseguraba el apoyo moral del pontífice romano, Pipino depuso al rey merovingio Childerico III, lo encerró en un convento y usurpó el trono; fue después consagrado rey por el legado pontificio Bonifacio en el 751.

Tres años más tarde, el sucesor de Zacarías, Esteban II, imploró personalmente la ayuda del nuevo rey franco. El Papa renovó para Pipino, su mujer y sus dos hijos la unción real. De esta manera una nueva dinastía se encontraba debidamente legitimada por el pontífice en persona. En contrapartida Pipino se comprometió a liberar a Esteban II de la amenaza lombarda, lo cual hizo descendiendo a Italia y destronando al rey lombardo Aistulfo, en el 754. Pues bien, fue en esta fecha (probablemente un poco antes) que la curia pontificia compuso el famoso texto llamado Falsa Donación de Constantino en el cual se encuentra afirmada, con más audacia que nunca, la superioridad de Roma sobre las otras sedes apostólicas (Alejandría, Antioquia, Jerusalén y sobre todo Constantinopla), así como la dominación temporal de los papas sobre toda Italia, incluso sobre las provincias occidentales de la cristiandad. En efecto, según este texto, el emperador Constantino habría concedido al papa Silvestre, antes de marchar a Constantinopla, no solamente su palacio de Letrán «sino también la ciudad de Roma, todas las provincias, localidades y ciudades de Italia y de las regiones occidentales, para que él y sus sucesores las mantuviesen bajo su poder y tutela... remitiéndoles esta constitución para siempre y por derecho a la Iglesia romana».<sup>5</sup>

Esto significaba afirmar la pretensión política de la soberanía del Papa sobre Occidente, o al menos sobre Italia. Se sabe que Pipino no la tuvo en cuenta más que en parte; no obstante, concedió al Papa –los textos hablan incluso de «restitución»– las primeras tierras que constituyeron el inicio del Estado pontificio.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Isidoro de Sevilla, *Sententiarum libri tres* III, 51. Texto en Migne, P. L., t. 33, col. 723-724. Traducción al francés en H. X. Arquillière, *L'Agustinisme politique*, París, 1955, pág. 142.

<sup>4</sup> *Annales regni Francorum*, M. G. H. *Scriptores rerum germanicum*, ed. F. Kurze, Hanover, 1895, anno 749, pág. 8 *per quos predictus pontifex, melius esse illum vocari regem, apud quem summa potestatis consisteret. Dataque auctoritate iussit 'Pippinem regem constituit.*

<sup>5</sup> Falsa donación de Constantino. Texto en K. Zeumer, *Der älteste Text des Constitum Constantini, in Festgabe für R. von Gneist*, 1888, págs. 47 y s.s. traducción al francés en M. Pacaut, op. cit., pág. 232.

<sup>6</sup> Cf. L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, París, 1898. M. Pacaut, *Histoire de la Papauté*, París, 1976.

El texto, evidentemente, iba demasiado lejos como para ser tomado en serio por los príncipes temporales. Carlomagno, tan sólo poco tiempo después, volvió a honrar la antigua concepción del *rey sagrado* gobernando a su pueblo en nombre de Dios. Lo mismo que David o Constantino.

### La doctrina gregoriana

Después de la muerte de Carlomagno y la división del Imperio, se instauró, particularmente en Francia occidental, un largo período de decadencia de la autoridad civil. Es en este momento cuando la curia romana compuso la impresionante colección de textos conocidos con el nombre de *Falsas Decretales* que proclamaban la autoridad del sacerdocio, la independencia de la Iglesia respecto de los príncipes, la preeminencia del Papa...<sup>7</sup> Todos ellos extremadamente importantes puesto que más tarde se sacaron de allí los argumentos para la querrela entre el sacerdocio y el Imperio. La teoría sólo hizo que preparar la práctica pues, en realidad, la situación en aquel momento era muy diferente: la Iglesia, sabemos, había caído entonces (siglos X-XI) en las manos de los laicos que disponían a su gusto de las funciones y de los cargos eclesiásticos, considerados como verdaderos feudos o beneficios. En Francia se instaló el feudalismo, mezclando íntimamente los poderes seculares y los eclesiásticos. En el Imperio Germánico, el emperador alemán gobernaba por medio del clero, del que él nombraba los dignatarios, incluso el Papa.

Es en este momento que comenzó la célebre reforma gregoriana como una tentativa de depuración interior de la Iglesia y de su liberación exterior del Imperio laico.

La doctrina gregoriana se expresa, no sin exceso, en los célebres *Dictatus papae* de Gregorio VII, en los que, entre otras cosas, afirma que: III: «Únicamente el pontífice romano puede deponer o absolver a los obispos [...]». VIII: «Únicamente él puede usar insignias imperiales». IX: «El Papa es el único hombre cuyos pies besan todos los príncipes [...]». XI: «Su nom-

---

<sup>7</sup> Texto de las falsas decretales del Pseudo Isidoro, en Migne, P.L., 130, col. 1-1178.

bre es único en el mundo». XII: «le está permitido el deponer a los emperadores (...)». XIX: «no debe ser juzgado por nadie [...]». XXVII: «El Papa puede liberar a los súbditos del juramento de fidelidad hecho a los injustos...»<sup>8</sup>.

Se sabe que lo que en realidad quería Gregorio VII con esto era afirmar el derecho del Papa de gobernar él solo la Iglesia, prohibiendo a los señores laicos (condes, reyes e incluso el emperador) el disponer a su gusto de los cargos eclesiásticos.

Esta reforma hizo de la Iglesia una verdadera monarquía dirigida por el Papa. Pero al mismo tiempo enfrentaba el poder temporal (emperadores, reyes y príncipes) y el poder espiritual (obispos-y en particular el Papa). El emperador alemán Enrique IV no pudo, por supuesto, aceptar tales pretensiones y mucho menos privarse del apoyo de su clero que necesitaba para gobernar al Imperio frente a una nobleza a veces levantisca. Como consecuencia, se produjo una lucha entre los papas y los emperadores alemanes, que no terminó hasta el Concordato de Worms en 1122 y, de hecho, incluso más tarde.

La lucha comenzó cuando Gregorio depuso al emperador Enrique IV en 1056. A esto respondió Enrique deponiendo, a su vez, al Papa en el sínodo de Worms. Las peripecias de esta larga lucha poco importan aquí. Pero lo que debemos retener es la doctrina gregoriana según la cual el poder papal es superior al poder real e imperial. El asunto se sitúa esta vez a nivel de las ideologías políticas pues está claro que el Papa aspira aquí al *dominium mundi*. El no niega totalmente la existencia de un poder «civil», pero no le concede más que un papel subordinado. Dios es quien escoge a los reyes y emperadores, pero lo hace bajo el control y la dirección del Papa. No hay, por consiguiente, «buenos reyes» y «buenos emperadores» sin la conformidad del pontífice romano. Los reyes no llegan a ser verdaderamente reyes hasta que no son consagrados por el Papa o por sus delegados. Esta es la razón por la cual el Papa puede *deponer* a un rey que cumpla mal su misión.

---

<sup>8</sup> Texto de los *Dictatus papae*. (Traducción al francés: M. Pacaut, *op. cit.*, pág. 236.)

En resumen, Gregorio aceptó una cierta autoridad en el Estado pero como autoridad simplemente subordinada. En realidad, el pontífice romano es el único a quien Dios le ha investido la soberanía del mundo. Esta doctrina gregoriana no fue aceptada por todos. A los juristas favorables a la tesis gregoriana (Humberto de Moyenmoutier y sobre todo Pedro Damien) se opusieron otros juristas, en particular Pedro Crassus, de Ravena, que defendían la idea de un reino independiente del poder pontificio, un Estado cuyo poder se transmite hereditariamente sin la intervención de la Iglesia.

Se consiguió un cierto compromiso en el Concilio de Worms de 1122, al instituir para los obispos una doble investidura: la investidura temporal, dada por el soberano, que hacía del obispo un señor ligado al rey por el derecho de la tierra y la investidura espiritual, dada por el Papa, que le convertía en un prelado, un dignatario investido de poderes eclesiásticos bajo la dirección del Papa.

Pero, en el umbral del siglo XII, el problema ideológico estaba en pie: ¿hay un poder «civil» autónomo? ¿Tiene la Iglesia, dirigida por el Papa, los poderes espiritual y temporal? Estas son las cuestiones, todavía sin resolver, que se plantean en el siglo XII.

Vamos a examinar aquí dos tentativas de respuesta a estas espinosas cuestiones: la de San Bernardo y la de Juan de Salisbury.

## II. LA IDEOLOGIA DEL PODER SEGUN SAN BERNARDO (1090-1153)

Más aún que San Bernardo, Hugo de San Víctor (muerto en 1141) es un teólogo de finos matices que expresa mejor que cualquier otro el pensamiento teológico del siglo XII sobre la cuestión que nos ocupa aquí. Su idea fundamental es la de la *unidad*: la cristiandad es una, la sociedad es una, la Iglesia es una... y estas tres entidades en sí mismas no hacen más que una. No puede, por consiguiente, haber varios poderes divididos, ni siquiera separados. Sin embargo, en el siglo XII, él constata la existencia de realezas que se afirman (es la época de los progresos del poder real tanto en Francia como en Inglaterra). Hay pues un poder «civil», temporal, pero no tiene valor más

que gracias al poder espiritual que le confiere su dignidad.<sup>9</sup> Es la consagración lo que *hace* al rey. Es la unción religiosa lo que hace de él un soberano, y si hay un tal poder temporal es porque la Iglesia ha delegado de esta manera el ejercicio de una parte de su poder en los reyes y en los príncipes. Como vemos, se sitúa en la línea del pensamiento gregoriano.

San Bernardo, aun siendo un teólogo menos fino que Hugo, es el más representativo de su tiempo. El domina la vida religiosa y política del siglo XII, como San Luis lo hará en el siglo siguiente o tal vez aún más. Su obra es inmensa, su correspondencia considerable. Escribe a los príncipes, a los reyes, a los obispos, a los papas. Su pensamiento marcó profundamente a su época.

Este pensamiento no es nuevo: San Bernardo es un conservador. Pero también es un *realista* tal vez más que un teórico. Sabe que la realidad del tiempo es la formación de los «estados», de los reinos, de los principados. Sueña con una cristiandad unida, predica para ello la segunda cruzada, que considera el único medio de unir en un mismo impulso las «naciones» que se están formando. Sostiene con toda su autoridad moral la comunidad de los Templarios, verdadera orden de monjes-soldados, capaz también de unir bajo la misma bandera los *milites christi*, esos cruzados permanentes que son las órdenes guerreras. Pero tuvo que reconocer el fracaso de esas dos tentativas. Hubo de constatar también la existencia, cada vez más firme, de esos reinos terrestres. Por eso no rechaza la realidad del poder temporal. Para él hay, sin más, dos poderes.

En una carta dirigida al rey alemán Conrado, reconoce la interdependencia del poder imperial y del poder eclesiástico. Se necesitan el uno al otro: Dios ha instituido uno y otro para que se entiendan. Los ha unido para su progreso y no para su destrucción. Es necesario que los dos poderes cooperen: la misión del emperador es, pues, defender su reino y a la vez proteger a la Iglesia.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Hugo de San Víctor *De Sacramentis christianae fidei*, lib. 11, 2. cap. 3-6, Migne, P.L., t. 176, col. 418-420.

<sup>10</sup> Bernardo de Clairvaux, *Épître à Conrad, roi des Romains*, Lettre 244, Migne, P.L., t. 182, col. 440 ss.

Pero el pensamiento de Bernardo no se expresa aquí con toda claridad; tal vez tuvo que hacer concesiones de mera forma, pues en definitiva, para él, los dos poderes están *por derecho* en las manos de la Iglesia, es decir, del Papa a quien exalta por encima de todo, haciendo suyas las declaraciones gregorianas.<sup>11</sup> En otros escritos, Bernardo expone con nitidez la famosa teoría de las dos espadas. En el momento en que Jesús iba a salir del aposento alto para ir al Monte de los Olivos, donde fue arrestado, pronunció esta extraña palabra que tan a menudo ha sido mal comprendida: «El que no tiene espada, venda su capa y compre espada».<sup>12</sup>

Sus discípulos tomaron esta declaración al pie de la letra y le presentaron dos espadas; Jesús les respondió entonces «Basta».<sup>13</sup> Estas dos espadas han sido muy a menudo interpretadas en la Edad Media como la representación de dos poderes: el espiritual y el temporal. Así lo comprende también Bernardo. En su *De Consideratione* se dirige al papa Eugenio III (un antiguo amigo cisterciense como él) y le invita a ser humilde como hombre, a la vez que exalta la función que ocupa.<sup>14</sup> Ciertamente, él ha recibido el primer rango, pero para servir, no para dominar. La ambición y la sed de dominio han corrompido actualmente a la misma Iglesia: se le llama el Papa de toda la tierra, es necesario que el Papa juzgue con rectitud y celeridad.<sup>15</sup> La autoridad del Papa, dice, es la más elevada, pero no es la única que procede de Dios. Hay también otros poderes intermedios *en la Iglesia*. Es interesante observar que Bernardo no se refiere aquí a los poderes temporales «queri-

<sup>11</sup> Ver, por ejemplo, Bernardo de Clairvaux, *De Consideratione*, lib. II, cap. 7, Migne, t. 182, col. 744, citando los puntos 9, 10 y 11 de los *dictatus papae*.

<sup>12</sup> Ver Lucas 22: 36 y Mateo 26: 52.

<sup>13</sup> Sobre la interpretación difícil de este versículo puede verse en la edición francesa de esta misma revista, G. Stevany, *Le chrétien et la guerre* (núm. 8).

<sup>14</sup> Bernardo de Clairvaux, *De Consideratione*, op. cit., lib. II cap. 14. (Traducción al francés en P. Dalloz, *Saint Bernard, Conseils au pape*, París, 1965, págs. 31-33). *¿Crees tú, por ser el Soberano pontífice, que debes considerarte el mayor de todos los hombres? Si tal piensas de ti no serás más que el último (...) Considera, respecto a ti, que tu epíteto de soberano no es absoluto.*

<sup>15</sup> *De Consideratione*, lib. III, c. 5 (trad. op. cit., págs. 55-56).

dos por Dios», sino a las otras funciones eclesiásticas que el Papa debe dirigir, pero no oprimir o suprimir (16). En lo que respecta a la espada temporal, el Papa no la debe utilizar aunque esté entre sus manos. Debe recordarse que el tratado *De Consideratione* está dirigido al Papa entre 1148 y 1152, es decir durante la segunda cruzada que el mismo Bernardo había predicado en Vézelay en 1146.

Bernardo recuerda al Papa que tiene a su disposición *las dos espadas*. Pues si Jesús dijo a Pedro que metiera la suya en la funda, era para confirmarle tanto en su posesión como para intimidarle con la prohibición de servirse de ella por sí mismo. «Te pertenece» –le dice al Papa– y debe ser usada por orden tuya, pero no con tus propias manos».<sup>17</sup> No por incompetencia o ausencia de derecho, sino porque tal uso mancharía las manos del clero.

Esta famosa doctrina de las dos espadas que representan los dos poderes, espiritual y temporal, existentes en las manos de la Iglesia dirigida por el Papa, se encuentra mejor explicada todavía en su carta 256 en la que precisa:

«Una y otra espada pertenecen a la Iglesia, a saber la espada espiritual y la espada material, pero mientras ésta debe ser usada en favor de la Iglesia, aquélla debe ser usada por la Iglesia; la primera con la mano del sacerdote, la segunda con la de caballero, pero por orden del sacerdote o por mandamiento del emperador».<sup>18</sup>

Como se ve, la doctrina de San Bernardo es neta y vaga a la vez. Neta, porque expresa claramente la separación de los dos poderes y la poderosa mano de la Iglesia, es decir de su jefe, sobre esos dos poderes; nada puede hacerse sin la Iglesia y menos aún contra la Iglesia. Vaga, también, porque las prerrogativas del poder civil no están netamente definidas. Parecería que Bernardo no pretendió darle un valor propio. Para él sólo cuenta la unidad de la cristiandad cuyo jefe es el Papa. Los poderes civiles, ejercidos por los *milites*, tienen la

<sup>16</sup> *De Consideratione*, lib. III, c. 17, 18 (op. cit., págs. 58-60).

<sup>17</sup> *De Consideratione*, lib. IV, c. 3 col. 776. Sobre la cuestión de las dos espadas, véase J. Lecler *L'argument des deux glaives*, R. S. R., 1932, págs. 151-177 y 280-303.

<sup>18</sup> Bernardo de Clairvaux, *Epître 256*, Migne, P. L., t. 182, col. 464, traducción al francés en: M. Pacaut, *op. cit.*, pág. 251.

función de hacer reinar el orden bajo la dirección del emperador (o de los reyes) y de los sacerdotes. En definitiva pues, la visión que San Bernardo tiene de la sociedad es totalmente sacerdotal. Visión clerical y, más aún, monástica. Los poderes temporales son necesarios para que el edificio de la Iglesia (o de la cristiandad) no se derrumbe. Sirven para mantener las leyes de Dios, la disciplina de la Iglesia<sup>19</sup>. Esta es la razón por la que Bernardo incita al emperador Conrado a que sofoque la revuelta de Arnaldo de Brescia, sostenida por los romanos: tolerar el cisma, la herejía y el desorden es mutilar el Imperio, romper su unidad, por consiguiente la de la Iglesia. También dice a Conrado:

«Ceñid vuestra espada, os lo suplico; id, restituid al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Tanto una cosa como otra incumben al César: como jefe del Estado debe proteger su propia corona; como tutor de la Iglesia, debe defenderla. Estoy totalmente seguro de vuestra victoria: los romanos tienen más jactancia y orgullo que verdadero valor. No conozco príncipe alguno en el mundo que haya osado cometer hacia el sacerdocio y el Imperio este doble crimen del que ellos son culpables».<sup>20</sup>

Los reyes y los príncipes tienen la misma función: hacer que reine el orden de Dios, dirigidos por la Iglesia. Bernardo se felicita, por tanto, por la acción del emperador Lotario que tomó posición contra el cisma de Anacleto. Su acción sirvió a la causa de la Iglesia. Le escribió para felicitarle e incitarle a tener más rigor contra el antipapa.

«Bendigo al Señor que os ha escogido para nuestro bien: para su gloria también; porque ha hecho de vos el restaura-

dor del Imperio, el protector de la Iglesia y el pacificador del mundo [...] No me corresponde sin duda impulsaros a la guerra; tengo, no obstante, como abogado de la Iglesia, el derecho, lo digo sin temor, de ordenaros aniquilar el cisma. Es de su competencia como emperador desposeer al príncipe de Sicilia del título de rey que usurpa».<sup>21</sup>

Bernardo, en nombre de la Iglesia, *ordena* al emperador aniquilar el cisma. La expresión es significativa. Muestra muy bien el papel de «brazo secular» que a sus ojos juega el poder civil, o sea imperial. El papel de policía para mantener el orden en la Iglesia, como lo demuestra también la carta de Bernardo a Suger, regente en aquel entonces del reino de Francia. En ausencia del rey, dos señores, Enrique de Borgoña y Robert, hermano del rey, se preparan para enfrentarse en un torneo «a muerte». Bernardo escribe a Suger que se oponga a este proyecto. «*Si es preciso, incluso, por la violencia. Vos se lo debéis a vuestra propia gloria, al bien del país y al de la Iglesia de Dios*».<sup>22</sup>

En suma, para Bernardo, Dios quiere reinar aquí abajo *por medio de la Iglesia*. Concedió a Pedro (y por lo tanto al Papa) las dos espadas, la del poder espiritual –la cual usa de pleno derecho– y la del poder temporal que usa indirectamente guiando a los príncipes en sus acciones. Los emperadores y los reyes ejercen el poder secular, pero no pueden emplearlo sino bajo la dirección de la Iglesia. De esta manera el Imperio es el guardián de la Iglesia, el garante del orden, de la unidad y de la paz del pueblo de Dios, bajo el cayado del Papa, pastor universal.

Se constata muy bien aquí el desarrollo de las ideas gregorianas de las cuales Bernardo se proclama campeón: la distinción entre los dos poderes le llevan a reforzar la autoridad de la Iglesia que ella utiliza a su antojo. En definitiva, Bernardo no niega la legitimidad del poder civil, pero aleja totalmente la idea de independencia de este poder, que lo subordina enteramente a la Iglesia y a su jefe, el Papa.

<sup>19</sup> La misma idea expresa en *Sermon 46 sur le Cantique des cantiques*, Migne, P.L., t. 182, col. 1005 ss., y en su carta al emperador Contado, *Lettre 244*, Migne, P.L., t. 182, col. 440 ss.: «*Que la Iglesia y el Imperio, unidos por la naturaleza de las cosas, lo sean también por las disposiciones de sus corazones, que se favorezcan mutuamente, se defiendan, se ayuden a llevar las cargas del uno y del otro.*» (Traducción al francés: A. Béguin y P. Zunthor, *Saint Bernard de Clairvaux*, Fribourg, 1944, pág. 178).

<sup>20</sup> *Épître á Conrad roi des Romains Lettre 244*, Migne, P.L. 182, col. 440 ss., (Traducción al francés en: A. Béguin y P. Zunthor, *op. cit.*, pág. 184.)

<sup>21</sup> Carta al emperador Lotario, Carta 139, Migne, P. L., pág. 182, col. 263-294. (Traducción al francés en: A. Béguin y P. Zunthor, *op. cit.*, pág. 224).

<sup>22</sup> Carta a Suger, Carta 376, Migne, P. L., pág. 182, col. 581. (Trad. *ibid.*, pág. 229.) Bernardo matiza más allá su pensamiento: por violencia entiende *Quod ad ecclesiasticam pertinet disciplinam*.

### III. JUAN DE SALISBURY (1115-1180)

Teólogo menos brillante que Abelardo, Juan de Salisbury no tiene tampoco el prestigio de la voz prepotente de San Bernardo. Se le conoce bastante mal, y es lástima, porque merece atención por la moderación de sus palabras y proposiciones y la gran cultura que demuestra. Su pensamiento, alimentado de los autores clásicos, se dedica principalmente a rehabilitar la noción del Estado y a moralizarla. Se le comprende fácilmente si se tienen en cuenta dos elementos importantes: en primer lugar la noción de Estado había, en el siglo XI y en la primera mitad del XII casi totalmente desaparecido. El feudalismo en Francia, todavía más que en Inglaterra, le había sustituido la noción de Estado por la noción más concreta de servicio al Señor. Los lazos de hombre a hombre han reemplazado, desde hace mucho tiempo, a la noción tan abstracta de servicio público, servicio de Estado.<sup>23</sup>

Juan de Salisbury encuentra constantemente en los autores clásicos que consulta los términos *respublica* y *princeps*, nociones que crean en él el concepto totalmente teórico de un Estado gobernado por los principios escogidos por Dios para hacer reinar aquí abajo el orden y la justicia.

Por otra parte, Juan de Salisbury fue secretario del arzobispo Teobaldo de Inglaterra, protegido del canciller Thomas Beckett y se vio mezclado muy de cerca en los grandes asuntos políticos del reinado de Enrique II Plantagenet. Fue enviado a la curia romana, de 1150 a 1153, así que se puso igualmente muy al corriente en los asuntos del papado. Además, siendo teólogo y moralista, tuvo que prestar atención a las relaciones entre el papado y la Iglesia, entre el sacerdocio y la realeza.

Ahora bien, esta realeza la ejercía Enrique II de forma bastante autoritaria. Con él, y gracias a sus ejércitos al mismo tiempo feudales y mercenarios, la autoridad real estaba bien establecida, a pesar de algunos rastros de antiguas querellas

---

<sup>23</sup> La síntesis de M. Bloch, *La société feudale*, 2ª ed., París, 1968, valedera en sus grandes líneas, incluso a pesar de que haya que matizar un poco. Véase también G. Dubuy, *La société au XII siècle dans la région mâconnaise*, París, 2.a ed., 1973; G. Erriers et paysans, París, 1974.

feudales. De esta manera, Enrique II aparece como un tipo de «príncipe» que Juan de Salisbury había encontrado ya en los clásicos.

En su tratado *Policraticus*, Juan de Salisbury se dedica a mostrar cuál es el papel del príncipe. Para ello toma por su cuenta la célebre imagen del cuerpo humano, que representa a la sociedad por entero. Los pies son los trabajadores, los campesinos y los artistas; son ellos los que aseguran la vida a todo el cuerpo.<sup>24</sup> Los brazos son los dos poderes del príncipe: el brazo desarmado representa aquello que nosotros llamaríamos hoy el cuerpo legislativo. Tiene a su cargo decretar las leyes del príncipe, asegurar el orden y la disciplina en el Estado. El brazo armado es la *militia*.<sup>25</sup> Su misión es asegurar el respeto a las leyes y hacer que reine la voluntad del príncipe.

La cabeza, evidentemente, es el príncipe mismo. Todos los miembros le deben obediencia, pero principalmente los «brazos». Es por ello que los jueces y los *milites* prestan juramento de fidelidad y obediencia al príncipe. Una obediencia que debe ser absoluta, total. Juan multiplica las citas de autores antiguos para mostrar que la misión de los *milites*, tanto hoy como antaño, no es la de pensar sino la de obedecer las órdenes, aunque sean absurdas, e incluso aunque el príncipe sea indigno o injusto.<sup>26</sup> La razón invocada por Juan de Salisbury para justificar esta autoridad absoluta es que el poder viene de Dios. El príncipe gobierna en su nombre, por (o que obedecer

---

<sup>24</sup> Juan de Salisbury, *Metalogicon*, lib. VI, c. 12, ed. C. C. I. Webb, Oxford, 1929 y *Policraticus*, lib. V c. 10, ed. C. C. I. Webb, T. II, Oxford 1909.

<sup>25</sup> Se traduce generalmente *milita* por «caballería», para el siglo XVII. Esta traducción nos parece abusiva, sobre todo en lo relativo a Juan de Salisbury, tan penetrado por la cultura clásica. En él subsiste la antigua noción de *militia* («ejército») junto a la noción más reciente de servicio que se impuso en el curso de la Edad Media. Véase sobre este punto a E. Manning. El significado de "militare-militia-miles" en la regla de San Benito, en *Revue Bénédictine*, 72, 1962, págs. 135-138.

<sup>26</sup> Véase en particular *Policratus*, lib. VI, c. 1, *op. cit.*, págs. 1-2 y c. 7, págs. 20-21, c. 25, págs. 73 y ss. Hay no obstante límites a esta obediencia, como vamos a ver.

al príncipe es servir a Dios. Desobedecer al príncipe equivale a ofender al mismo Dios.<sup>27</sup>

Podría creerse, de acuerdo a lo dicho arriba, que Juan de Salisbury atribuía al Estado una autoridad autónoma. Pero no hay nada de eso. Porque si la autoridad del príncipe es real, absoluta, lo es porque el príncipe gobierna en nombre de Dios.

Cumple él también un servicio, una función: debe ser *imago Dei*, representante de la majestad divina. Es por esta sola razón que todo atentado contra su poder puede ser considerado como crimen de lesa majestad.<sup>28</sup>

El príncipe es la cabeza que gobierna al cuerpo como tal. Pero la cabeza forma parte del cuerpo, que –según la doctrina antropológica de la época– debe estar sometida al alma. Ahora bien, el alma, para nuestro autor, es el «cuerpo sacerdotal».<sup>29</sup> En realidad, no es el príncipe quien gobierna en tanto que representante de un poder civil, sino que es Dios quien por intermedio del príncipe –que es informado y guiado por el clero– reina sobre el mundo. En sí no hay para nuestro autor poder civil autónomo. El príncipe debe estar sometido a las leyes de la Iglesia no sólo por su condición de hombre, sino que debe también conducir el Estado según las directrices de Dios.

El Príncipe no es príncipe si no cumple estas condiciones: entonces sí que es *imago Dei* y se le debe sumisión total. Pero si se aleja de las leyes divinas en su actuación de gobierno, cesa de ser la imagen de Dios y puede convertirse, incluso, en la imagen del maligno; si la cabeza, está enferma, todo el cuerpo será infectado.<sup>30</sup> Se puede, entonces, matar lícitamente al príncipe, porque ya no es un príncipe sino un tirano; y ello, incluso, aunque asuma en su Estado una apariencia de paz.

Juan de Salisbury desarrolla así su famosa teoría sobre el tiranicidio. Según él, las Escrituras admiten que se pueda matar a un tirano, pero a condición de que el ejecutor no esté un-

---

<sup>27</sup> Véase en particular *Policratus*, lib. VI, c. 25.

<sup>28</sup> Véase *Policratus*, lib. VI, c. 15. *Metalogicon*, lib. IV, c. XLII, ed. Giles, t. V, págs. 206-207.

<sup>29</sup> *Policratus*, lib. V, c. 7 y lib. IV, c. 6.

<sup>30</sup> *Entheticus de Dogmate Philosophorum*, v. 1.341-1.353, 1.415 y ss., ed. Giles, t. V, págs. 282-284.

gido al tirano por un juramento directo de fidelidad.<sup>31</sup> Hay, por lo tanto, límites a la obediencia debida al príncipe. Los límites están claramente marcados por nuestro autor cuando menciona la misión y los deberes de los *milites* hacia el príncipe que los ha reclutado. Su deber principal, lo hemos visto, es obedecer en todo al príncipe, incluso aunque les parezca absurda la orden o aunque el príncipe sea infiel, ¿Es que David no sirvió a un rey filisteo? ¿Pero qué sucederá si el príncipe da órdenes a los *milites* que les induzcan a desobedecer a Dios o a la Iglesia? Juan de Salisbury es formal: en un caso parecido, la fidelidad a Dios debe pasar por encima de la obediencia al príncipe. En efecto, si el *miles* puede alcanzar una cierta *santidad* en el servicio al príncipe, es porque cuando le obedece está sirviendo a Dios indirectamente.<sup>32</sup> Cuanto más fiel es a Dios, más lo es al príncipe. Y éste tiene interés en interpretar las cosas de esta manera porque, sino, ¿cómo podría un príncipe tener confianza en un *miles* el cual, para respetar su fidelidad hacia su señor, traicionaría su fidelidad hacia el Señor supremo? Eso sería no una fidelidad sino una infidelidad.<sup>33</sup> Las dos fidelidades, lejos de

---

<sup>31</sup> *Policratus* lib. VIII, c. *op.cit.*, T. II, pág. 373. Esta doctrina del tiranicidio ha sido objeto de diversos estudios y los historiadores se dividen en cuanto a su interpretación. Así M. Chibnall, *John Salisbury's Memoirs of the Papal Concil*, Londres, 1956, pág. XV piensa que Juan de Salisbury limita el caso del tirano sólo a los usurpadores. Por el contrario, R.L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, 2ª ed., Londres, 1920, pág. 208 y M.A. Brown, «John of Salisbury», *Franciscan Studies*, p. 19, (1959), p. 289, hacen de él un abogado sin límite del tiranicidio. Entre los dos, se puede situar R.H. y M.A. Rouse, *John of Salisbury and the Doctrine of the Tyrannicide*, *Speculum*, vol. X LIO. (1967), págs. 693-700.

<sup>32</sup> Los términos son muy fuertes: los *milites* son santos cuando aplican las órdenes del príncipe. Se trata ahí de una valoración, casi de una sacralización, de la función militar. Véase *Policratus*, lib. VI, c. 9. *Nam et haec agentes milites sancti sunt et in eofideliores principii quo servant studiosius fidem Dei.*

<sup>33</sup> *Policratus*, lib. VI, c. 9, pág. 24 y c. 12, pág. 32. El argumento es aquí del orden del vasallaje. No se puede tener confianza en un vasallo que traicionaría a su señor feudal en beneficio de su señor directo pero de rango inferior en la pirámide.

oponerse, se refuerzan si se comprende bien que los príncipes son servidores de Dios.<sup>34</sup> El autor recuerda, por otro lado, que el juramento pronunciado por los *milites* estipula claramente que la fe que juraron al príncipe nunca puede llevarles a actuar contra Dios. Y aprovecha para recordar que los *miles* han recibido su espada del altar, y que aunque sólo sea por este gesto, incluso aunque falte el juramento expreso, ya han admitido estar en adelante al servicio de la Iglesia.<sup>35</sup>

En definitiva, la noción central que resalta de la ideología política de Juan de Salisbury es la de *servicio*. Todos los hombres, cualquiera que sea el rango que tengan, realizan el servicio unos como laicos y otros como monjes o clérigos. Todos sirven a Dios, pero cada uno según su rango. Unos como jefes (los príncipes), otros en el combate (los *milites*), y otros como jueces o trabajadores.

Todos están al servicio de Dios y le deben obediencia en primer lugar. Ahora bien, la voluntad de Dios se manifiesta en y por la Iglesia. Hay en Juan de Salisbury una confusión constante entre Dios y la Iglesia, entre la Iglesia y la cristiandad. Confusión que, por otra parte, le lleva en ocasiones a contradicciones. Así, después de haber escrito que un príncipe que traiciona su misión se convierte en un tirano y se le puede, por tanto, matar con todo el derecho, subraya igualmente que un hombre de Iglesia puede convertirse en un tirano pero que, no obstante, se le debe honrar siempre aunque sea indigno. Nunca se puede levantar la espada contra él por causa de la dignidad espiritual de sus funciones.<sup>36</sup>

La anécdota es significativa: no se puede subrayar mejor el concepto eclesiástico del poder de lo que lo hace Juan de Salisbury. No hay para él un verdadero poder civil. La autoridad

---

<sup>34</sup> Esto es lo que recuerda Juan de Salisbury en una carta dirigida al rey Enrique II, escrita algunos meses después del *Policratus*. Carta a Enrique II núm. 124, *The Letters of John of Salisbury*, vol. I, eds. W.J. Millor y H.C. Butler, Londres, 1955, pág. 215.

<sup>35</sup> *Policratus* lib. VI, c. 10, pág. 25. Sobre el sentido de la entrega de las armas y de la bendición de la Iglesia, véase Jean Flori, «Les origines de l'adoubement chevaleresque», *Speculum*, y «Chevalerie et liturgie» (artículos aparecidos en 1978).

<sup>36</sup> Véase sobre este punto *Policratus*, lib. V, c. 5, e *Historia Pontificalis*, ed. M. Chibnall, pág. 3.

del príncipe es absoluta, pero le es delegada por Dios. No es el príncipe quien tiene la autoridad, sino la imagen de Dios que él encarna. En definitiva, es nuevamente el esquema dei alma dirigiendo el cuerpo lo que mejor resume su concepto político. El cuerpo sin el alma no es nada: es el alma la que debe conducir e informar al cuerpo. Lo mismo sucede en la Iglesia o en la cristiandad: es el clero, el cuerpo sacerdotal, quien debe dirigir por el bien de todos.

Cuando se obedece a un príncipe que gobierna según las leyes de Dios, se está sirviendo a Dios y se es santo. Pero si el príncipe no gobierna de acuerdo a las leyes de Dios, no es sino un tirano y es *preciso* desobedecerle, incluso matarle; y aun así no se es homicida, sino *malicida*. El criterio objetivo descansa en la Iglesia representante de Dios, única detentadora del poder verdadero.

## CONCLUSIÓN

Para nuestros dos autores, lo hemos visto, el origen del poder está en Dios. ¿Puede ser de otra manera a los ojos de dos eclesiásticos como son ambos? Distinguen bastante claramente los dos poderes, el espiritual y el temporal. Pero, en definitiva, estos dos poderes no están entre las manos de la Iglesia y del Papa, quien emplea la espada espiritual. En cuanto a la espada material, no puede ser manejada a no ser bajo sus órdenes. Por lo tanto el Papa se presenta, en tanto que jefe de la Iglesia, como el verdadero defensor de la autoridad espiritual y temporal al mismo tiempo.

Juan de Salisbury matiza un poco más. Tiene ante sus ojos el ejemplo de un príncipe (Enrique II) que ejerce con firmeza su misión de soberano y de señor feudal, lo que comporta en ocasiones conflictos con la Iglesia (véase el asunto de Thomas Beckett): igualmente coloca el problema sobre el plano de las respectivas funciones que deben desempeñar los príncipes, sus vasallos, sus *milites* y sus *laboratores* de una parte, y el clero de otra. El servicio de Dios, esa es la obligación de todo hombre. Se puede servir a Dios *directamente* —como los monjes, los sacerdotes y los clérigos— o *indirectamente* poniéndose al servicio del príncipe que gobierna en nombre de Dios. Los dos servicios tienen su valor y pueden llevar a una cierta san-

tividad. Pero incluso ahí se encuentra negada la realidad del poder político, como absorbida por la omnipresencia de la Iglesia que desempeña para la sociedad el papel que el alma para el cuerpo humano. Es decir, un papel director. Los dos son a su manera auténticos representantes de la ideología gregoriana. No hay poder más que en Dios por medio de la Iglesia dirigida por el Papa. Los príncipes no son más que meros ejecutores actuando según las directrices de la Iglesia. En caso contrario, si se levantan contra la Iglesia, muestran su carácter de usurpadores o de tiranos.

En los dos casos no hay autonomía del poder civil. La distinción de poderes es sólo virtual, teórica.

En Alemania, en la misma época, Geroh de Reichersberg utiliza las mismas fórmulas de las dos espadas, de la superioridad de la espiritual sobre la temporal, de la distinción de los poderes. Pero su doctrina es mucho más clara y «moderna». Con él, los dos poderes van a ser *realmente* reconocidos como tales y su confusión denunciada como la causa de todos los males de la Iglesia y de la sociedad. «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» significa para él que hay realmente dos autoridades, una espiritual y la otra temporal.<sup>37</sup>

Que cada uno se atenga a sus derechos y no se producirán conflictos. Estos se producen, precisamente, cuando los reyes usurpan los derechos de los pontífices y éstos lo hacen con los derechos regalianos.<sup>38</sup>

De imágenes tales como la consagración real y la entrega de la espada tomada del altar en ocasión de ser armados los caballeros, Hugo de San Víctor y Juan de Salisbury sacaban la idea de la subordinación a la Iglesia de los reyes y los caballeros. De esas mismas imágenes Geroh de Reichersberg saca la idea contraria, es decir la de la independencia de los poderes. Subraya, en efecto, que no son los obispos los que «hacen» a los reyes: se limitan a bendecir los nuevos reyes elegidos o

---

<sup>37</sup> Hemos mostrado aquí mismo que la declaración de Cristo «Dad al César lo que es del César...» no tenía probablemente la intención de distinguir entre dos poderes. Véase J. Flori, «Rendez á César», *Conscience et Liberté*, núm. 9, 1975, págs. 7 y ss.

<sup>38</sup> Geroh de Reichersberg, *De ordine donorum*, M. G. H. *Libelli de Lite imperatorum et pontificum saecm* XI y XII, T. III, pág. 274.

designados por el pueblo cuando heredan el reino de sus padres. De la misma manera no son los sacerdotes los que «hacen» a los caballeros. Sólo efectúan la bendición sobre ellos después que se les han entregado las armas.<sup>39</sup>

Estamos, pues, en presencia de una ideología que comienza a separar con distinción el poder político del poder religioso. No es el caso en nuestros dos autores, representantes de la doctrina gregoriana y del agustinismo político.<sup>40</sup> Confunden Iglesia y sociedad, Iglesia y papado, colocando al poder civil como un simple ejecutor de la autoridad espiritual ejercida por el Papa en la Iglesia y, por lo tanto, en la entera cristiandad.

---

(39) Geroh de Reichersberg, *De Investigatione Antichristi*, M. G. H. *Libelli de Lite*, T. III, pág. 346. Puede que sea preciso ver en este último punto el reflejo de las diferencias de costumbres entre Francia e Inglaterra de una parte, y el Imperio de otra, en relación a la investidura de caballeros. Sobre estas diferencias, véase J. Flori, *Les origines de l'adoubement chevaleresque*, *op. cit.*

(40) Véase sobre este punto H.X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, París, 1955.

## DOSSIER

### Los derechos del hombre en Portugal

Jorge Miranda \*

Portugal se adhirió a las Naciones Unidas en diciembre de 1955, pero su participación fue extremadamente reducida hasta 1974, pues el régimen se mostró siempre crítico, por no decir hostil, a esta organización, sobre todo desde 1960.

Su posición con respecto a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre fue siempre bastante reservada por el hecho de que el artículo 8 de su Constitución no concordaba con estas declaraciones tan perentorias relativas a las libertades públicas. No admitía la sujeción a unos principios limitativos del poder del Estado en una materia que ponía en causa su naturaleza autoritaria. La idea misma de una «Declaración Universal» contradecía su filosofía de nacionalismo político.

Otra cuestión diferente era la opinión de los juristas y de los políticos de la oposición, quienes veían en estas declaraciones un medio de argumentación jurídica suplementaria en favor de una práctica de acuerdo a los principios y a las reglas de un Estado de Derecho, así como un criterio tendente a demostrar el carácter no democrático del régimen. Fue igualmente un símbolo de esperanza y de fe.

En un artículo publicado por el profesor Barbosa de Magalhães se puede leer: «La Declaración de la ONU reviste un gran valor político e internacional, pero debe tener un valor intrínseco, a saber que su contenido sea verdaderamente *lex perfecta* (la ley perfecta), tanto por la claridad de sus preceptos y la precisión de sus acciones como por los medios fiscales y jurídicos que establece.<sup>1</sup> Más tarde numerosos abogados, citando una sentencia del Tribunal Supremo de 1957, sostuvieron —a fin de

\* Profesor de la facultad de Derecho de la Universidad de Lisboa, miembro del Consejo Constitucional.

<sup>1</sup> Los derechos fundamentales del hombre desde el punto de vista internacional, Lisboa 1951, pág. 16.

combatir mejor las violaciones de ciertos derechos fundamentales de los ciudadanos—<sup>2</sup> que, frente al artículo de la Constitución de 1933, la Declaración Universal formaba parte del derecho interno portugués. En un plan estrictamente político, incluso aquellos que escribieron que la Declaración de 1948 «no puede ser en su conjunto interpretada como programa de movimiento democrático, sino únicamente como guía protectora de los valores», reconociendo que «en nuestros países dominados por *un régimen fascista o tradicionalista*, la lucha por los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, es una sola y misma cosa».<sup>3</sup>

El texto más extenso y más perfeccionado elaborado por la Oposición —el Programa para la democratización de la República— publicado en 1961, asociaba claramente la Declaración Universal a la «restauración del orden democrático». Y, en cierta medida, la «Plataforma de San Pedro de Muel», programa mínimo de 1969, hacía la misma cosa.

De hecho, desde 1974, en la introducción a una obra colectiva sobre el tema, la clara conciencia de la realidad jurídico-política del país llevaba a la conclusión siguiente: «Este libro podría titularse Requiem portugués por el 25 aniversario de los derechos del hombre... Como algunos otros países de Europa, nuestra nación vive al margen de la Declaración».<sup>4</sup>

No es, pues, sorprendente que las referencias a la Declaración se hayan multiplicado desde el 25 de abril. La primera

<sup>2</sup> Ver, por ejemplo, Fernando de Abranches, Ferrao e Francisco Salgado Zenha, *O direito da defesa do direito* (El derecho de la defensa y la defensa del derecho), Lisboa 1971, págs. 41, 45 y 46. Destaca, sin embargo, que la sentencia del Tribunal Supremo del 23 de enero de 1957 no tenía exactamente esta orientación, pues sin discutir el problema, se limitaba a decir que las normas citadas en la Declaración Universal de los Derechos del hombre, antes de la adhesión de Portugal a la ONU, se encontraban ya en las diversas secciones del artículo 8 de la Constitución (Boletín do Ministerio da Justiça núm. 63, pág. 443).

<sup>3</sup> Sottomayor Cardia, *Os direitos do Homem* (Los derechos del Hombre), Lisboa 1968, pág. 35.

<sup>4</sup> Los derechos del hombre en Portugal, Oporto 1974. La introducción es de Francisco de Sa Carneiro. Han colaborado: Anselmo Borges, F. Pinto Balsemano, Mario Brochado Coelho, A. Taborda, Armando de Castro y Calvet de Magalhaes.

proclamación del Movimiento de las Fuerzas Armadas, difundido en la mañana del 25 de abril de 1974, declara:<sup>5</sup>

«En el clima de alejamiento total en que son mantenidos los portugueses en todo lo relativo a sus responsabilidades políticas como ciudadanos, y el desarrollo creciente de una tutela que constantemente invoca los deberes mientras que olvida los derechos; la necesidad de invertir, de cambiar las instituciones y de eliminar de nuestro modo de vida todas las desigualdades, legalizadas por el abuso del poder –por lo tanto– «el deber de las Fuerzas Armadas es defender al país, al igual que las libertades cívicas de los ciudadanos. Proclamamos ante la Nación la intención del Movimiento de conducir hasta su completa realización un programa de salvación del país, y restituir al pueblo portugués las libertades cívicas de las cuales ha sido privado».

En consecuencia, en la noche del 25 al 26 de abril, el Presidente de la *Junta de Salvação Nacional* (Comité de Salvación Nacional), mandatario del Movimiento de las Fuerzas Armadas, se comprometía a «reglamentar su acción sobre las normas elementales de la moral y de la justicia, asegurando a cada ciudadano los derechos fundamentales instituidos en la Declaración Universal y hacer respetar la paz cívica, limitando el ejercicio de la autoridad a la garantía de la libertad de los ciudadanos».

En el preámbulo del Decreto-Ley núm. 203/74 de 15 de mayo y en el Programa del Gobierno provisional, se encontraban ya inscritas, entre las grandes líneas de orientación, «la garantía y la reglamentación de las libertades cívicas, especialmente aquéllas que están definidas en la Declaración de los Derechos del Hombre» (Párrafo 2º, c.).

Finalmente, en un discurso pronunciado ante la Asamblea General de las Naciones Unidas el 19 de octubre de 1974, el Presidente de la República declaró:

«En un sentimiento de humanismo intercontinental, el pueblo portugués se considera hermano de todos los pueblos oprimidos y se declara dispuesto a contribuir a todas las iniciativas tendentes a vencer el hambre en el mundo, a distri-

---

<sup>5</sup> Publicada en los periódicos de la tarde del 25 y en los de la mañana del 26 de abril de 1974.

buir mejor las riquezas y a salvaguardar los principios de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre».

¿Se podría llegar a la conclusión de que, después de la Revolución, la Declaración Universal se haya convertido en la base principal de los derechos fundamentales, puesto que las normas de la Constitución de 1933 corregidas –por otra parte de manera extraña por la ley núm. 3/74 de 14 de mayo–, no podrían servir más que parcialmente, y no sin ambigüedades, y que el programa del M.F.A. no cubriría tampoco, por su parte, más que una pequeña parcela de esta importante materia? Parece que no, pues ninguno de los textos, entre estos que acabamos de citar, poseía valor jurídico suficiente para transmitir un carácter constitucional a la Declaración; de otra parte, como acabamos de establecer, incluso si la Declaración comprende principios generales de derecho internacional válidos en el orden interno –como es nuestra opinión–, las imprecisiones sobre este punto no permitían que ejerciesen efectivamente una función capital en tanto que tales.

Así pues, la transcendencia de los textos alusivos a la Declaración se revelaba más modesta (en el plan jurídico y no en el plan político) de lo que había parecido a primera vista. La Declaración no era más que la inspiración o el criterio del legislador y de la práctica política, administrativa o jurídica, pero no se imponía inmediatamente a este legislador o a esta práctica; se pretendía que los derechos fundamentales protegidos en Portugal debían ser los mismos, teniendo que poseer un sentido idéntico a los contenidos en la Declaración, pero no pretendiendo obtener este resultado-únicamente de la Declaración.<sup>6</sup>

Desgraciadamente durante el período revolucionario se conocieron en Portugal violaciones de los derechos del hombre, y aunque sea preciso considerarlas en el contexto histórico de la época –la liberación subsiguiente a una larga dictadura de 48 años–, estas violaciones han sido tanto más graves puesto que cuestionaban (contrariamente a lo que pasaba bajo el régimen anterior) los fundamentos mismos de la Revolución, los del programa del M.F.A. o los de la Declaración Universal.

---

<sup>6</sup> Mantenemos lo que hemos dicho en nuestro estudio: *A Revolução de 25 de abril e o Direito Constitucional*, Lisboa 1975, Págs. 81 y ss.

Sin embargo, la Revolución consiguió vencer estas perversiones totalitarias y triunfó por la aceptación de una Constitución que afirma «el primado del Estado de Derecho democrático» y que, más que ninguna otra en el mundo, garantiza los derechos fundamentales de los ciudadanos.<sup>7</sup>

Los partidos representados en la Asamblea Constituyente elegida el 25 de abril siguiente, sometieron sus proyectos de Constitución. Dos de entre ellos evocaban la Declaración Universal;<sup>8</sup> después de un interesante debate, el artículo 5, párrafo 2, del texto de la Comisión de los Derechos y Deberes Fundamentales consagró esta referencia.

He aquí su redacción:

«Todos los preceptos constitucionales y legales, relativos a los derechos, libertades y garantías fundamentales, deben ser interpretados e integrados en armonía con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre».<sup>9</sup>

El partido comunista se rebeló contra esta disposición alegando que los derechos, libertades y garantías deben ser interpretados en armonía con la Constitución y no con la Declaración universal de los Derechos del Hombre. «Es evidente que los principios de la Declaración Universal deben ser confirmados por la Constitución, y han sido efectivamente considerados en el proyecto presentado por la Comisión. Pero la Constitución —en tanto que ley fundamental— no tiene por qué referirse a otros textos (máxime porque estos textos no son siquiera documentos políticos)».<sup>10</sup>

Los documentos inversos se han revelado, sin embargo, como más convincentes. Ha parecido correcto que en una ma-

teria «tan delicada como importante» se definiera «un criterio de interpretación seguro y fundado sobre valores internacionales generalmente aceptados». Y la seguridad del criterio no ofrecía la menor duda, no solamente porque estaba fundado sobre un texto jurídico cuidadosamente estudiado, sino porque los antifascistas portugueses lucharon por obtener el contenido de este documento internacional.<sup>11</sup>

Así, el artículo 6, párrafo 2°, se convertiría en el art. 16, párrafo 2° de la Constitución.

La Comisión de redacción le añadió, sin embargo, una modificación importante, que ya era manifiesta en el espíritu de la Asamblea: En lugar de hablar de «derechos, libertades y garantías fundamentales», habla de «derechos fundamentales». En realidad, la idea inicial se había orientado, sobre todo, hacia los derechos, libertades y garantías, pero nada en la Constitución ni en la Declaración se oponía a que esta disposición no se extendiera a todos los derechos fundamentales, por lo tanto a los derechos económicos, sociales y culturales.<sup>12</sup>

Había además una razón muy importante para insertar una disposición como el artículo 16, párrafo 2°: Es el hecho de que la Declaración Universal ha sido, efectivamente, una de las fuentes determinantes de la reglamentación constitucional en materia de derechos fundamentales.

Si las constituciones italiana (1947) y alemana (1949), ambas posteriores a la guerra y al fascismo, han servido de guía en el dominio de los derechos, de las libertades y garantías, y si en el dominio de los derechos económicos, sociales y culturales, la influencia de las constituciones del Este fue la más clara, no se puede negar el hecho de que la Declaración ha sido tomada siempre en consideración en los tres títulos de la primera parte.

La unidad que constituye esta parte puede guiarnos; y los preceptos, o a veces los textos, tomados literalmente, son numerosos.

---

<sup>7</sup> Sobre este tema, ver las lúcidas y valerosas palabras de A. Castanheira Neves *A Revolução e o Direito*, Lisboa 1976, (con el cual, sin embargo, no estamos siempre de acuerdo).

<sup>8</sup> Diario de la Asamblea Constituyente, suplemento al núm. 16, pág. 358-3.

<sup>9</sup> Diario, *ibid*, pág. 358. Reproducía el artículo 25 de nuestro proyecto de Constitución (Braga 1975), cuyo preámbulo se leía como sigue: «La eminente dignidad de la persona humana exige el respeto, la garantía y la promoción de todos los derechos y libertades fundamentales que son parte de la Declaración Universal».

<sup>10</sup> Aclaración de voto en la generalidad sobre el texto de la Comisión, en el *Diario*, núm. 31, pág. 811, leída por el diputado López de Almeida.

---

<sup>11</sup> Diputado Nuno Godinho de Matos (del Partido Socialista), en el *Diario*, núm. 32, pág. 84.

<sup>12</sup> *Cf.* por otra parte con poco interés, Marnoco e Sousa, *Constituição da Republica Portuguesa, Comentario*, Coimbra, 1913, págs. 204-205.

Conviene ahora determinar el alcance del artículo 16, párrafo 2°, de la Constitución, que no tiene equivalente en las constituciones extranjeras, aunque sean buen número de ellas las que invocan la Declaración Universal en su preámbulo. Importa, ante todo, localizar el precepto que se encuentra situado bajo el título «Extensión de los derechos», con el número 1, que estipula: «los derechos fundamentales establecidos por la Constitución no excluyen ciertos elementos permanentes de las leyes ni reglas del Derecho internacional».

A diferencia del párrafo 2°, el precepto 1° comporta numerosos antecedentes en el Derecho Constitucional portugués así como en el Derecho Comparado. Se refiere a la novena enmienda de la Constitución americana, de donde ha pasado, con variantes, al artículo 78 de la Constitución brasileña de 1891, de allí al artículo 4 de la Constitución portuguesa de 1911,<sup>13</sup> y después al apartado 1° del artículo 8 de la Constitución de 1933. De hecho proviene más directamente del artículo 14 del Proyecto de Constitución del Partido Popular Demócrata,<sup>14</sup> y del artículo 24 del mismo Proyecto del Partido

Comunista portugués.<sup>15</sup> Se distinguen por su apertura común relativa a la enumeración constitucional de los derechos de los ciudadanos.

En segundo lugar, se verifica que el párrafo 2° del artículo 16 no es una norma de recepción material de la Declaración. Va más lejos. Conjuga la Constitución con la Declaración Universal en el dominio de los derechos fundamentales,<sup>16</sup> haciendo depender más la Constitución de la Declaración que al contrario.

---

<sup>13</sup> *Diario*, suplemento al núm. 16, pág. 358 (71). (14) *Diario*, íbid, pág. 358 (41).

<sup>14</sup> *Diario*, íbid, pag. 358 (41).

<sup>15</sup> No contestado en la reunión plenaria de la Asamblea Constituyente. Es la proposición adicional del diputado Costa Andrade (P.P.D.) para hablar de derechos «corrientes de la inviolabilidad de la persona» discutidos entonces, (*Diario* núm. 35, págs. 941-945).

<sup>16</sup> El proyecto del C.D.S. interpretaba la Constitución en general, mientras que el texto aprobado de la Constitución habla de los preceptos relativos a los derechos fundamentales. Pero la diferencia es aparente.

Si se comprende -como es nuestro caso- que la Declaración Universal expresa principios generales de Derecho internacional, la integración en el Derecho interno de la República portuguesa efectuada con el artículo 16, no es más que una concretización del artículo 8, párrafo 1°, que estipula: «Las normas y los principios del Derecho internacional (general o universal) son parte integrante del Derecho portugués».

En tercer lugar, el artículo 16, párrafo 2°, de la Constitución debe ser considerado a la luz de una Constitución de espíritu internacionalista para los unos, ecuménico para los otros, y, aunque no incumba, desgraciadamente, al Estado portugués defender los derechos del hombre en el plano mundial, reconoce y proclama los principios de las Naciones Unidas y el derecho de los pueblos a rebelarse contra todas las formas de opresión (art. 7) ; concede, en principio, igualdad de derechos a los extranjeros (art. 15), garantiza el asilo a los perseguidos que luchan en favor de la democracia, de la libertad social y nacional, de la paz entre los pueblos, de la libertad y de los derechos de la persona humana» (art. 22), y rehúsa la extradición por motivos políticos, sancionados con pena de muerte, según el derecho del Estado que lo requiera (art. 23).

El artículo 16 de la Constitución trata de « la extensión de los derechos». No parece, sin embargo, que el párrafo 2° tenga por función añadir nuevos derechos a la lista completa y minuciosa que los constituyentes de 1975 y 1976 establecieron.

Porque estos últimos —como lo demuestra la confrontación de los textos— han seguido muy de cerca la Declaración. El resto, si este era su verdadero sentido, sería inútil, pues el artículo 1° ya prevé la existencia de derechos, derivados de los principios del Derecho internacional.

La función del artículo 16, párrafo 2°, es otra. No consiste en «aumentar la lista de los derechos» fundamentales de los ciudadanos, sino en situarlos en un contexto más amplio y más seguro que el de la Constitución —el de la Declaración Universal—. No consiste en añadir alguna facultad eventualmente olvidada, sino en poner el acento sobre el hecho de que los derechos conferidos por la Ley fundamental no están a la merced del Estado, y que al menos los derechos, las libertades y las garantías personales no son derechos creados, sino reconocidos

por el Estado, porque tienen su fundamento en la conciencia jurídica de los hombres y de los pueblos.

Es, pues, en el doble concepto de derecho natural y de derecho universal del hombre que se inserta el artículo 16. Se une la idea de seres humanos «dotados de razón y de conciencia» (art. 1° de la Declaración) a la de dignidad de la persona humana «base de la República portuguesa» (art. 1° de la Constitución). A la expresión «la edificación de un país más libre, más justo, más fraternal» se le podría asociar, sin duda, el concepto del advenimiento «donde todos los seres humanos sean libres de hablar, de crear, liberados del terror y de la miseria» (Preámbulo de la Declaración). ¿Y la tarea «de abolir la explotación y la opresión del hombre por el hombre»? (art. 9, apartado c., de la Constitución).

Así, las prescripciones de la Declaración pertenecen a la Constitución en el sentido material; integran la idea de derecho a la luz de la cual, y a partir de ese momento, todas las normas constitucionales –y en consecuencia todo el orden jurídico portugués– deben ser pensados y aplicados. Es, pues, evidente aquí el conjunto de los valores que dan un sentido a estas normas.

Esperamos que los jueces, la Administración, los hombres de Estado y los ciudadanos en general de Portugal podrán poner en práctica simultáneamente la Constitución y la Declaración Universal. Esperamos que Portugal pueda ser en un mundo confundido, conmovido y ansioso, un ejemplo de respeto y de promoción de los derechos del hombre.

## Los avatares de la objeción de conciencia en Bélgica

*Pierre Vermeleyn\**

La objeción de conciencia se manifestó en Bélgica, al principio, bajo un aspecto político.

Los soldados flamencos, en la primera guerra mundial, se rebelaron contra el mando exclusivamente francés, con lo que pusieron las bases para lo que se convertiría después en el partido nacionalista flamenco.

Los primeros objetores de conciencia eran, por lo tanto, hombres que rechazaban la autoridad del Estado belga y para quienes la oposición al servicio militar era, ante todo –pero no exclusivamente–, de orden político. Después de algunas condenas, el diputado Ward Hermans presentaba ante la Cámara de Representantes una propuesta de ley concediendo la exención del servicio militar a los objetores de conciencia.

La exposición de sus razones se funda en los resultados (?) de la Conferencia de desarme de Ginebra (1927) y en el pacto Briand-Kellog, que declaró la guerra fuera de la ley en 1928 –al que el autor denomina pacto Kellog para así ignorar al iniciador francés de la convención–. La propuesta tenía prevista la creación de una comisión de admisión, cuya composición no había sido precisada, y la sustitución del servicio militar por un servicio civil de igual duración.

En razón del carácter unilateralmente partidista de los cofirmantes, todos ellos diputados del partido nacionalista flamenco, la propuesta no fue tomada en consideración por la Cámara y, por lo tanto, no pudo ser discutida. Este rechazo, que generalmente sólo se opone a proposiciones manifiestamente contrarias a la Constitución o absurdas a primera vista, es el testimonio de una oposición de la opinión pública casi general en favor de la objeción de conciencia, sensibilizada por la invasión de 1914.

---

\* Ministro de Estado de Bélgica.

Señalemos, también, que el autor de la propuesta se convertiría en miembro de las SS bajo la segunda ocupación alemana.

Hacia la misma época, la Liga Internacional de Oposición a la Guerra lanzaba una campaña propagandística impulsada por pastores protestantes, por católicos y anarquistas. Las escasas condenas que podemos registrar de 1931 a 1940 dieron lugar a dos huelgas de hambre que alertaron a la opinión pública, así como los procesos al cantante Léo Champion, secretario de la sección belga de la Internacional de Oposición a la Guerra, y a Marcel Dieu, secretario del Comité Internacional de Defensa Anarquista. Los acusados habían devuelto sus cartillas militares al ministro de Defensa Nacional, comunicándole su «profundo desprecio» hacia el proyecto de ley sobre defensa nacional del que era autor.

Fueron defendidos ante el Consejo de Guerra por Paul-Henri Spaak.

Transcurrida la segunda fase de la guerra mundial, la atmósfera se hizo más favorable.

Aunque solamente las minorías sostenían la objeción de conciencia, se reclutaban objetores en todos los medios, hallando ecos favorables en el Parlamento.

El 18 de noviembre de 1949 se creó un «Grupo de Acción para la obtención de un Estatuto Legal del Objeto de Conciencia» bajo la presidencia del presidente honorario socialista de la Unión Internacional de Abogados, Carlos Gheude, grupo al que pertenecía, entre otros, Jules-Gérard Libois, director de la revista *Testimonio Cristiano*.

Al mismo tiempo, la revista católica independiente *El Relevo*, apoya el movimiento bajo la égida de Andrés Molitor, futuro Jefe del Gabinete del Rey, y los futuros ministros Hamel, Gilson y Scheyven.

El 21 de noviembre de 1950, el diputado socialista Gaston Baccus hace a la Cámara una propuesta «conteniendo el Estatuto del Objeto de Conciencia». Está autorizado para ello, pero no es apoyado por el Grupo Socialista de la Cámara, y, por supuesto, su propuesta no es refrendada, según costumbre, por ningún diputado socialista, grupo que insiste sobre el hecho de que se trata de una iniciativa personal.

La propuesta preveía un servicio civil con una duración superior a la mitad del servicio militar así como una comisión que

decidiera sin apelación sobre la aceptación de los motivos invocados. Debía estar presidida por un alto magistrado y formarían parte de ella: el juez de instrucción encargado de la indagación, un médico psiquiatra, un abogado, un educador y un titular de un cargo religioso o filosófico. El diputado Baccus murió súbitamente y su propuesta fue recuperada, esta vez, por diputados de los tres grandes partidos nacionales: la Sra. Isabel Blume y Jorge Housiaux, socialistas, los Sres. Nossent y De Schryver, católicos y M. Rey, liberal.

Paralelamente se desarrolla un movimiento en favor de la liberación de los condenados y de un reglamento del problema favorable a los objetores. Toman parte, particularmente, los antiguos parlamentarios o futuros ministros: De Schryver, Harmenl, Moyersoer, Oleffe y Vermeleyn.

El Gobierno social-cristiano de entonces, impresionado por las campañas contra la objeción dirigidas por los militares y antiguos combatientes, trata de ganar tiempo, haciendo alusión a las dificultades administrativas que resultan del hecho de que tres ministerios están implicados: Interior, Defensa Nacional y Justicia.

Bajo el Gobierno socialista-liberal de 1954-58, el ministro de Justicia, liberal, y el ministro del Interior Vermeleyn, socialista, toman de nuevo la ofensiva. Tienen que vencer primero la resistencia de sus administraciones respectivas y, después, la oposición del Consejo de Ministros.

Citemos, debido a su interés, los temas más importantes desarrollados por las instancias administrativas:

1. Bélgica es un país de tradición católica (y no protestante) que siempre ha admitido la separación entre los deberes civiles y religiosos.
2. Bélgica es un país en el que siempre se ha efectuado el alistamiento obligatorio al servicio militar, mientras que los países que admiten la objeción de conciencia acaban de pasar muy recientemente del voluntariado a la obligatoriedad del servicio.
3. La admisión de la objeción es inconstitucional porque crea desigualdad entre los ciudadanos y condena las nociones de orden público y deber social del ciudadano.

4. La admisión de la objeción sería una tentación para ciertas potencias extranjeras que tratarían de minar la defensa nacional de los estados democráticos.

A nivel ministerial, los autores del proyecto tenían que hacer frente a la feroz oposición de ciertos ministros que temían un debilitamiento por la posible disminución del número de soldados en el ejército, así como el éxito eventual de una campaña antimilitarista sobre el terreno de la doctrina social de solidaridad nacional.

Después de las primeras discusiones, declararon que estarían dispuestos a dar su aprobación bajo la condición de que los objetores fuesen desprovistos del derecho a desempeñar funciones, empleos o puestos públicos, así como funciones en la enseñanza. Esta vez fueron los otros ministros quienes opusieron a esta exigencia la igualdad de los ciudadanos y el principio según el cual tales prescripciones sólo podían concebirse para delincuentes debiendo emanar únicamente del poder judicial.

Los ministros del Interior y de Justicia obtuvieron la victoria en el seno del Gobierno, por lo que el ministro de Defensa Nacional refrendó el proyecto que fue pasado al Parlamento.

El proyecto instituía una comisión encargada de juzgar la aceptación de la demanda, bien que al principio este procedimiento fue omitido. El ministro del Interior estimaba, en efecto, que la conciencia individual es inviolable y la sinceridad del demandante incontrolable. Tuvo, no obstante, que rendirse ante la evidencia de que en todos los países donde había sido aceptada la objeción de conciencia se había instituido una forma de control.

El proyecto contenía el tiempo de servicio a cumplir en el cuerpo de protección civil, con una duración media que superaba en la mitad al servicio de los soldados.

Los trabajos preparatorios muestran que durante el período quinquenal precedente a la propuesta de la ley, había habido 83 condenas a causa de un primer rechazo del servicio militar, 50 por un segundo, 27 por un tercero y 6 por un cuarto rechazo. Había en aquel momento 120 expedientes en curso.

El proyecto fue presentado ante el Senado, porque pareció más fácil de convencer que la Cámara, en razón del prestigio

de que gozaba su Comisión de Justicia, de la que el ministro del Interior había sido miembro durante largo tiempo.

El Senado confió el examen del texto a las tres comisiones reunidas: Justicia, Interior y Defensa Nacional. La primera votación dio el siguiente resultado: 12 votos a favor, R en contra y 3 abstenciones.

Interesa señalar que todos los miembros presentes de la Comisión de Justicia votaron afirmativamente, y todos los miembros de la Comisión de Defensa Nacional negativamente, no importa cuál fuera la pertenencia política de los votantes. Podemos ver en ello una feliz manifestación de la conciencia democrática, ya que cada grupo reaccionó según su concepto personal de la responsabilidad: los unos dando el voto a la idea de justicia, los otros a las necesidades de la defensa nacional.

En lo que respecta a la composición de la Comisión, el proyecto tenía previsto que estaría compuesta por 5 miembros: dos magistrados, uno de los cuales sería presidente, dos abogados y un funcionario del Departamento de Justicia. Durante una larga controversia, el ministro del Interior defendió con vigor esta composición, muy criticada por ciertos miembros.

Informe que podríamos resumir así:

Para varios comisionados, la presencia de dos magistrados y dos abogados en el seno de la Comisión, compuesta por cinco miembros, les pareció excesiva. Estimaban que los problemas ante los que se vería emplazado el Consejo no tienen principalmente un carácter jurídico. Serían principalmente de orden psicológico, moral y religioso. Algunos se relacionarían incluso con la psiquiatría. Se deduce, por lo tanto, que sería útil incluir en la Comisión a un médico psiquiatra y a un educador, preferentemente especializado en el análisis mental. Se señala también que sería interesante poder reconducir al objetor de conciencia a la actitud normal. Deben ponerse a su disposición todos los medios para alcanzar este objetivo. La objeción de conciencia tiene como base las convicciones religiosas, filosóficas o morales; y el interesado puede, de buena fe, haber interpretado mal los imperativos de sus convicciones. Puesto en presencia de un clérigo de su religión, a de un profesor de moral laica, puede confrontar con toda confianza sus opiniones con las de la autoridad religiosa o filosófica a la que pertenece; de esta manera, es posible que re-

conozca su error. En cualquier caso, es este representante quien estará en mejores condiciones para juzgar sobre la sinceridad del objetor de conciencia. Es por esta razón que ciertas comisiones opusieron a la redacción del artículo 7 del proyecto de ley la propuesta de Baccus, redactada en estos términos:

«Este Consejo, constituido por Real Decreto, y dependiente del Ministerio de Defensa Nacional, será presidido por un magistrado de la Audiencia de Casación. Estará compuesto de siete miembros: además del magistrado, un representante del Ministro de Defensa Nacional, el juez de instrucción que realizó la información, un médico psiquiatra, un miembro del Colegio de Abogados belga ejerciendo o habiendo ejercido las funciones de Decano, un representante de la enseñanza superior y un titular de una responsabilidad religiosa o filosófica».

Además se hizo observar la importancia de conocer si el objetor de conciencia tiene intenciones puras y si es realmente sincero. Los magistrados y los abogados, por su formación intelectual y sus funciones, son los más aptos no sólo para juzgar sino también para descubrir a los simuladores. Hay un cierto peligro en designar asesores que podrían no comprender al objetor de conciencia por razones diversas y, muy particularmente, por causa de su ortodoxia religiosa o filosófica. Se puede temer que estos hombres, que tienen como preocupación esencial el preservar esta ortodoxia y la defensa de ciertos dogmas, tengan mucha dificultad en aportar un juicio ecuaníme sobre una sinceridad que no corresponde necesariamente a su opinión personal sobre el problema.

Para responder a los deseos de quienes defendían la presencia de otras personas en el seno de la Comisión, además de los juristas, se sugirió invitar a algunos expertos. Se señaló que el experto sería invitado a dar un informe. La Comisión, entonces, debería pronunciarse sobre cada propuesta. El juicio, así concebido, no sería necesariamente probatorio. En la materia que nos ocupa, es indispensable que los jueces formen su opinión a través de un interrogatorio; hay que crear una atmósfera de confianza recíproca, suscitar las reacciones del objetor de conciencia y asegurarse de la sinceridad de sus intenciones a través de un serio tanteo psicológico.

El principio de la propuesta de la ley Baccus fue sometido a votación, siendo rechazado por 11 votos contra 7 y 3 abstenciones.

Excepción hecha de numerosas rectificaciones de forma, las comisiones solamente modificaron el fondo del proyecto añadiendo un artículo que prohibía a los objetores desempeñar funciones públicas que pudieran exigirles, aun ocasionalmente, la tenencia de un arma.

Finalmente, el proyecto fue adoptado por 10 votos a favor, 7 en contra y 2 abstenciones.

No obstante, no fue votado por el Senado, debido a la disolución de las Cámaras.

Después de las elecciones, el proyecto fue reconsiderado bajo forma de proposición de ley por los senadores Rolin y Vermeyleyn, socialistas, la Sra. Ciselet, liberal y J. Custers, social-cristiano.

El ministerio social-cristiano-liberal de entonces, que no era favorable a tal proyecto, hizo posponer el debate para permitir el examen del destino de los eximidos y responder así a los temores manifestados por la OTAN.

Desde su llegada al poder, el gobierno socialista-social-cristiano, a través de sus ministros del Interior Gilson, de la Defensa Nacional Segers, ambos social-cristianos, y de Justicia Vermeyleyn, socialista, propusieron una modificación a la ley castrense, eximiendo del servicio militar a los soldados que cumplan una misión, de al menos tres años, en un país en vías de desarrollo.

Al estar limitada por razón de las cualidades exigidas a los candidatos, esta disposición no cubría en realidad el principio de la objeción.

Como el gobierno dudaba en ir más lejos, el ministro de Justicia Vermeyleyn sugirió a algunos colegas senadores que hicieran de nuevo su proposición, asegurándoles su apoyo personal. Los debates de la propuesta del socialista Rolin y del liberal Moreaux, fueron en efecto apoyados por este Ministro, en nombre del gobierno.

Su sorpresa fue grande al comprobar la favorable acogida que otorgaron a su propuesta la totalidad de las comisiones reunidas, cuyo voto en sesión plenaria del Senado fue de 105 a favor, 21 en contra y 2 abstenciones. Los oponentes eran todos ellos social-cristianos.

Más sorprendente aún: el proyecto enviado por el Senado a la Cámara fue aceptado por la unanimidad de los 144 miem-

bros presentes contra una abstención (liberal). El cambio en la opinión pública que esto supuso es de difícil explicación.

Los debates de la Cámara condujeron, no obstante, al ministro de Justicia a responder a dos objeciones hechas por el diputado socialista Glinne: la prohibición de invocar la objeción cuando el interesado ha sido incorporado ya al ejército, y su inserción en la protección civil que entraña, igualmente, ciertos trabajos relacionados con la guerra.

El ministro respondió en estos términos:

«El Sr. Glinne hace notar que es probablemente ilógico el considerar que la objeción carece de valor cuando ha tenido lugar durante el servicio militar o en ocasión del ingreso en filas. Estoy de acuerdo con él, ya que es ilógico. Pero en una materia de hecho tal como ésta hay que tener en cuenta los hechos. Primero en el Senado, y después en su Comisión de Justicia, se ha comprobado que podía ser peligroso ofrecer la tentación de la objeción de conciencia a quien, a través de su servicio militar, pudiera sufrir algún agravio, pudiendo entonces tomar este pretexto para refugiarse detrás de esa objeción, que no tenía cuando fue llamado a filas. Es esta razón la que me impulsa a solicitar de la Cámara el rechazo de este punto de vista, a pesar de que pienso que puede ser ilógico».

Otra cuestión fue interpuesta todavía por el Sr. Glinne que, según mi criterio, no corresponde con exactitud a la realidad. El Sr. Glinne dijo:

«Espero no se tomen como pretexto las disposiciones legales para obligar al objetor de conciencia, incorporado a la protección civil, a cooperar en la construcción de refugios antiatómicos».

La respuesta del gobierno a esto fue categórica, dando un no rotundo al Sr. Glinne. «En efecto, admitimos perfectamente que un objetor de conciencia pueda objetar a su servicio en el ejército, ya que en este caso participaría en las operaciones bélicas. La protección civil, que no entra en la circunscripción del ministro de Defensa Nacional, sino en la del ministro del Interior, tiene por objeto salvar la vida de los ciudadanos en cualquier circunstancia en la que se produzca una catástrofe. Por ejemplo, interviene en caso de incendio, situación que se dio frecuentemente en los últimos años. La protección civil participó igualmente en los trabajos de salvamento en oca-

sión de la catástrofe minera de Marcinelle, e intervendrá igualmente cuando la situación bélica ponga en peligro a la población civil. Creemos, pues, que no existe razón alguna en este caso para hacer la distinción que propone el Sr. Glinne.

»Creo, por supuesto, que los objetores de conciencia rechazarían tal propuesta, ya que en diversas ocasiones han escrito al Ministro correspondiente indicando que están dispuestos a colaborar en operaciones de salvamento que, en determinadas circunstancias, pueden ser consideradas como operaciones militares, al ser efectuadas por las fuerzas armadas, pero no lo son en realidad puesto que entrañan una ayuda a la población. Me parece lógico que para salvaguardar la vida de la población, los objetores de conciencia, así como todo ciudadano, cooperen en este trabajo.

»Deseo añadir que la mayoría de los objetores con los que he entrado en contacto han manifestado que, bajo este punto de vista, estaban totalmente de acuerdo en efectuar aún los trabajos más peligrosos. La construcción de un refugio antiaéreo no entraña peligro alguno, y ésta es precisamente la ocasión en la que los objetores deben mostrar que no renuncian a sus deberes civiles y que desean salvaguardar a la población en cualquier circunstancia, aunque no participan en operaciones bélicas. No creo que haya que hacer en este aspecto ninguna distinción respecto de la protección civil. Así que, efectuarán todos los trabajos relativos a la protección civil de la población, incluyendo la eventual construcción de refugios.»

De los trabajos preparatorios se deduce que en 1962 hubo un número casi igual de objetores que en años precedentes: 42 testigos de Jehová y un protestante. Acumulando los años de servicio, había 120 objetores en fase de sumario.

La ley del 3 de junio de 1964, relativa al estatuto de los objetores de conciencia, sólo difiere de la proposición de 1958 en un punto importante y es el que autoriza la objeción a los reincorporados a filas en tiempo de guerra.

El ministro de Justicia admitió que si podía temerse la cabezonada de un ciudadano sometido a la disciplina militar que deseara liberarse de ella, no sucedería lo mismo con el reincorporado que, después de cumplir su servicio militar, pueda haberse convertido en objetor. El peligro inmediato no es razón su-

ficiente para no reconocer su actual objeción. Desde 1964, dos nuevas leyes y un Real Decreto han liberalizado el régimen, mientras que han sido expuestas nuevas reivindicaciones.

La ley de 22-1-69 ha extendido, lógicamente, la facultad de objeción al militar que ingresa en tiempo de paz, ya que esta facultad había sido concedida en ocasión del llamamiento a filas en tiempo de guerra.

Esta ley permite también conceder al objetor una misión de utilidad pública, ya que ciertos objetores siguen considerando la protección civil como un anexo de la formación militar.

Un Real Decreto de 18-12-1970 plantea la ayuda que puede otorgarse a los objetores en la protección civil bajo un plano moral y social, considerando que no gozaban de los privilegios concedidos por esos conceptos a los soldados en servicio activo. Ciertas propuestas pretendían igualar el período de servicio civil con el tiempo de servicio militar, pero no tuvieron éxito. La ley de 3-7-1975, que trajo importantes reformas al régimen, conserva la duración en un 50% superior al servicio militar normal.

La ley del 3-7-1975 concede al régimen modificaciones fundamentales en dos aspectos:

En primer lugar en lo que concierne a la definición del objetor. La ley de 3-6-1964 definía al objetor como aquel:

«que por motivaciones de orden religioso, filosófico o moral, está convencido de que no se puede matar al prójimo, ni aun en el caso de defensa nacional o colectiva».

Teniendo en vista las objeciones políticas de los nacionalistas flamencos y de los comunistas, el legislador entendió que debía rechazar toda motivación circunstancial que resultara de una oposición al poder establecido. Como esta justificación no está siempre desprovista de las motivaciones invocadas, se creyó necesario ampliar la fórmula, la cual define ahora al objetor como aquel que:

«a consecuencia de motivaciones imperiosas que le son dictadas por su conciencia, y a condición de que no sean fundadas únicamente sobre consideraciones tendentes a socavar las instituciones fundamentales del Estado, está convencido de que no puede matar a su prójimo, aunque se trate de fines relativos a la defensa nacional o colectiva».

La nueva ley ha ampliado considerablemente las posibilidades ofrecidas a los objetores quienes pueden ser destinados

a trabajos en favor de la salud pública, asistencia a la tercera edad o minusválidos físicos o psíquicos, o bien en misiones de responsabilidad social o cultural en los servicios públicos que pertenezcan a organismos privados que apoyen tales fines.

Es en relación con estas disposiciones que los objetores son empleados y prestan sus servicios en la Liga de los Derechos Humanos, en bibliotecas o en museos. Esta situación tan liberal ha creado, no obstante, nuevas reivindicaciones; indemnizaciones de toda clase en razón de los gastos que tienen los objetores en el servicio civil, mientras que los soldados están vestidos, alimentados y albergados a cargo del Estado. Reclamaron también el ser asimilados plenamente al estatuto de los obreros o empleados.

Además de estas exigencias de orden material, los objetores insisten en el hecho de que las autoridades municipales, encargadas de cuanto se relaciona con el Ejército, deberían informar al futuro soldado sobre su derecho a la objeción y los procedimientos a través de los cuales puede beneficiarse del mismo.

Añadamos que la mitad aproximadamente de los Testigos de Jehová rechazan la realización de todo servicio, alegando que siendo opuesto el servicio militar a toda clase de moral, no puede ser reemplazado por servicio alguno. A los tales la justicia los sigue considerando como refractarios o desertores y les condena como en el pasado. Si nos situamos en este terreno, la igualdad de las responsabilidades que los ciudadanos deben asumir desaparece evidentemente; y todo lo que justifica un apoyo al Estado cuando éste se organice en un eventual período de guerra, debería ser rechazado, incluso los impuestos, por ejemplo. El objetor total se sitúa al margen de la sociedad y del Estado, y aunque no se le llegue a privar de libertad, sería lógico privarle de todos sus privilegios sociales.

La situación en 1976 era la siguiente: 1.053 solicitudes de objeción, de las que 5 fueron rechazadas.

En 1977 hubo 982 objetores en servicio: 152 en la protección civil, 175 en una institución medicobenefica y 655 en servicio sociocultural.

Exceptuando el tiempo de servicio y consiguiendo la adaptación de las disposiciones relativas a la seguridad social, se puede admitir que el problema de los objetores de conciencia está, de forma equitativa, actualmente regulado en Bélgica.

## Libertad en el Caribe

Francisco López Castillo\*

### INTRODUCCION

Cuando redactamos estas líneas el mundo se encuentra confrontando severas crisis en el ámbito de las libertades. Los escollos del prejuicio, la intolerancia y la soberbia, forman un siniestro parámetro de ominosas implicaciones aun en los rincones más remotos del orbe.

El escepticismo de Thomas Hobbes en la moral, la filosofía y la política, se cierne tercamente sobre zonas muy extensas de nuestro turbulento planeta; ello nos induce a inquirir, vez tras vez: ¿es el hombre, ciertamente, el lobo del hombre? O bien, como asevera Jaspers, ¿una especie de vehículo «pensante» capaz de acumular violencia milenaria en que la sustancia y la excelencia de la ética no ha aflorado siquiera en su fase primigenia?

Este tópico ofrece sabores voluptuosos y sigue sirviendo de primera materia para hondas especulaciones filosóficas y hermosas querellas intelectuales. El bípedo racional mueve montañas, viaja a la Luna, explora las estrellas y desafía el Infinito. Sin embargo, se estanca o retrocede en el ámbito natural de sus propias relaciones humanas.

Bien se sabe que hasta ahora, ni los organismos jurídicos –a nivel universal o a niveles regionales– ni las agrupaciones formales espontáneas de no pocas sub-culturas, y ni siquiera el esfuerzo ingente de iniciativas generosas, por demás útiles y piadosas, promovidas por estadistas honestos, educadores, sociólogos, científicos, filósofos y teólogos, noblemente inspirados y preocupados, han podido vertebrar, en proporción razonable, un bosquejo de moderado alcance para el logro del anhelado *desideratum*.

---

\* Doctor en Ciencias Comerciales. Profesor de la InterAmerican University y del Antillian College, de Puerto Rico.

Una armoniosa convivencia de todos los hombres, en todas las naciones, en una comunidad civilizada, que consagrara cabalmente la dignidad plena del hombre, sería el tributo mayor que se rindiera al Creador, quien otorgó a su criatura, una vez formada a su imagen y semejanza, el don supremo que llamamos *libertad*.

La antropología y la sociología señalan en esa criatura, ciertamente, características distintas que la ennoblecen, la magnifican y la hacen honorable y hermosa. Es diferente, singularmente distinta de las otras que se mueven sobre la corteza terrestre. ¿No son su *verticalidad*, su *lenguaje articulado*, su prodigiosa *inteligencia* y su *capacidad de abstracción* los elementos físico-espirituales que le imparten la jerarquía de ser destinada para el disfrute pleno de la libertad, el ejercicio de la voluntad y el goce inefable que recibe en el secreto soliloquio de su espíritu?

Estas peculiaridades son las que comportan, a la vez, un desafío y un balance, frente a las alternativas siniestras del futuro. Y, como también afirmara Jaspers en su valiente legado intelectual, «el hombre ha de alcanzar una transformación ética de perdurables resultados o la vida humana estará irremediabilmente perdida en esta tierra».

En este punto la lógica y la razón parecen indicar que ninguna estructura política o filosófica podrá, en última instancia, brindar al género humano lo que el cristianismo le ofrece: un mundo apetecible y justo donde el negro parámetro del infortunio y de la muerte desaparecerá para siempre.

### LA LIBERTAD EN EL MUNDO

De los 4.000 millones de seres humanos que pueblan la Tierra, solamente 800 millones –un 20%–, se considera, gozan de plena libertad y este porcentaje tiende a disminuir.

Según una encuesta publicada en fecha reciente por *Freedom House*, una organización de los Estados Unidos de Norteamérica interesada en el desarrollo de las instituciones democráticas mundiales, 3.200 millones de seres humanos –el 80% de la población mundial– viven ahora bajo gobiernos completa o parcialmente totalitarios.

La misma investigación revela que la tendencia de disminución global de la libertad en estos términos se ha mantenido durante los últimos cuatro años.

El mapa de la libertad, esbozado por la Freedom House —que con la anterior información apareció publicado el domingo 10 de abril de 1977, en el diario *El Mundo* de San Juan, Puerto Rico— muestra que el sistema de libertades en zonas extensas de nuestro mundo, y en determinados niveles de convivencia, ha sido despojado de su innata jerarquía ética y de sus mejores reservas espirituales. Muestra asimismo que allí donde surge una nueva situación de riqueza liberadora ha de hacerse necesaria la unificación de los mejores esfuerzos para rebustecerla.

Resulta oportuno mencionar que el concepto de libertad,, tal como lo enfoca el informe de la Freedom House, no aspira a envolver otros conceptos relacionados con soberanías nacionales o con estructuras políticas determinadas.

Es esencial también puntualizar que muchas veces la libertad religiosa en sí misma se salva de la asfixia total a que quedan sometidas otras libertades, si bien su supervivencia se logra únicamente en la limitada periferia de sus congregaciones. Obviamente las instituciones religiosas suelen marginarse con prudente sabiduría de las turbulencias partidarias y de las áreas conflictivas bien notorias en la urdimbre político-social de las naciones.

## LA LIBERTAD EN EL CARIBE

La historia nos informa que cuando la reina Isabel le pidió a Colón que le describiera las islas que acababa de descubrir el insigne marino tomó en sus manos un trozo de papel, lo es-trujó totalmente y lo colocó encima de la mesa. Puede ocurrir que sólo sea una leyenda. Sin embargo, si el papel hubiera sido verde, se habría acoplado fielmente a la realidad. Cuando se vuela sobre las islas del Caribe eso es lo que asemejan. No hay suaves pendientes ni onduladas praderas; únicamente montañas dentadas y cubiertas de vegetación tropical que se lanzan de cabeza en el mar que las rodea.

El área del Caribe, en términos geográficos, fue una vez parte de la América Central. El golfo de Méjico y el mar Caribe constituyen un puente elíptico entre la América del Norte y la del Sur.

La región ha recibido varios nombres. Y se supone que Colón la llamó islas Antillas, tras aquellas otras legendarias que se imagina existieron en el océano frente a la costa fabulosa de Cathay (China). Estas islas se conocen también como las Islas Occidentales. El término Caribe deriva de los aborígenes que las habitaban.

Cuba, la Hispaniola (Haití y la República Dominicana), Puerto Rico y Jamaica constituyen las Antillas Mayores.

Al norte quedan las Bahamas, y al sur, atadas al extremo norte de Venezuela aparecen numerosas islas que se denominan las Antillas Menores.

En el Caribe hay más de 1.050 islas con una población de alrededor de 20 millones de habitantes o más. Aproximadamente un 60% de estos son católicos y un 40% integran otras denominaciones cristianas. Cerca de la mitad de la población es blanca y la otra mitad está formada por descendientes de africanos. Las Antillas Menores pertenecen a Francia, Gran Bretaña, Holanda y los Estados Unidos.

Una vitalidad exuberante caracteriza a estas islas; el clima es benigno; su régimen fluvial, rítmico y abundante, convierte en un remanso tropical lo que en otro sitio podría ser un paisaje escarpado y desierto. El mar y el sol se combinan armoniosamente para invitar al viajero a visitarlas repetidamente.

Un clima agradable de libertades corona la atracción de estas islas, particularmente en el ámbito de la religión. Ahora mismo, aquí en Puerto Rico, se puede afirmar que en esta parte de América cobran vivificadora actualidad las meditaciones proféticas del Gran Almirante Cristobal Colón. El tiempo, ahora cumplido en su mejor lozanía histórica, brinda la oportunidad de completar el objetivo misionero del navegante iluminado. Colón, acaso, no habría podido soñar jamás que a la distancia de tantos siglos, se pudiera cumplir con tan diáfana precisión su gran ideal cristiano fervoroso (contenido en este significativo párrafo de su Libro de las Profecías, escrito entre los años 1501 y 1504)

«Antes del fin del mundo, todas las profecías deben cumplirse, el Evangelio debe ser predicado por toda la tierra, y la santa ciudad (Jerusalén) debe volver a manos de la Iglesia. Nuestro Señor se ha propuesto, mediante mi viaje a las Indias,

cumplir un gran milagro. Debemos apresurarnos a terminar esta obra de inspiración divina».

¡Se está cumpliendo este ideal misionero de Colón en las Islas del Caribe! Las congregaciones desarrollan libremente sus actividades. Los poderes públicos, sus autoridades más relevantes, aceptan y estimulan con beneplácito el ejercicio de la fe en todas las áreas de su piadosa y excelente gestión salvadora.

Con la prudencia que reclama el conflictivo panorama del universo en materia tan sutil y controvertible como el de la libertad en sus múltiples facetas, preferimos soslayar aquello que potencialmente se podría suponer como riesgo inevitable en el *spectrum* global de la democracia. ¿Debemos aclarar que se trata de lo que incluso bíblicamente se señala como «libertinaje»? Siempre estarán presentes algunos elementos disociadores en cualquier actividad humana. La libertad religiosa, ¿sería la excepción? ¡No lo es, ciertamente! Multitudes ingenuas, precariamente informadas, sucumben ominosamente bajo la influencia dolorosa de traficantes «espirituales» sin conciencia, como sucedió desdichadamente en la región de Guyana.

Consuela pensar que dirigentes prestigiosos, movidos por principios de genuina vocación misionera, se constituyen en heraldos apasionados de la Verdad que libera y salva al ser humano.

Como ejemplo de proyecciones muy valiosas, se puede mencionar el oportuno pronunciamiento del papa Juan Pablo II en su cálido mensaje de inauguración ante la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana, en la ciudad de Puebla, el domingo 28 de enero de 1979. El expuso con vehemencia la siguiente declaración:

«Para salvaguardar la originalidad de la liberación cristiana, a las energías que es capaz de desplegar, es necesario a toda costa evitar reduccionismos y ambigüedades: la Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los grupos políticos».

La libertad religiosa ha de vigilar por sí misma y ha de evitar, con mecanismos adecuados, el surgimiento de simbiosis degradantes o de diluciones corruptoras, en las cuales se deba-

ten otras libertades respetables, algunas de ellas enajenadas y empobrecidas por lo que podríamos llamar «imperios democráticos de grupos» en el síndrome global de las grandes democracias del presente. Thomas Carlyle, con agudo ojo profético, las tildó de «anarquías con policías».

Por otra parte, allí donde queda confinada a las fronteras denominacionales y subordinada en lo externo a severas limitaciones misioneras, como ocurre en alguna zona del mismo Caribe, puede, mediante el testimonio invisible pero real del espíritu de la Verdad, eliminar los prejuicios, contribuir al bienestar común y demostrar que, como bien afirmara Pascal, la religión es digna de respeto y no es contraria ni a la razón ni a la lógica.

## CONCLUSIÓN

En orden a comunicación y divulgación de los principios cristianos, las Islas del Caribe constituyen hoy un sitio de singulares condiciones en el cual la genuina liberación del hombre, basada en la Verdad suprema de Dios revelada en las Sagradas Escrituras, tiene distintiva y razonable aplicación.

En la reciente y provechosa visita del papa Juan Pablo II a naciones de Latinoamérica, quedó singularmente establecido que el destino superior de la raza humana, objeto del amor más acendrado para el Hijo del Hombre, habrá de ser celosamente custodiado por los agentes escogidos para expandir con vigorizante inspiración y sin interferencias mundanas paralizantes la Luz que ennoblece, que redime y que finalmente salva a la más noble de las criaturas.

Como centro geográfico que unifica las dos Américas –del Norte y del Sur– el grupo de las islas caribeñas puede también considerarse como centro espiritual de contagiosas relaciones fraternales en América y en el mundo.

## El Islam y la libertad religiosa\*

*Dr. Syed Aziz Pasha\*\**

En el nombre de Alá, el Todopoderoso, el Altísimo, el Creador y Sustentador del universo, quien en su bondad y compasión mantendrá la creación entera hasta el día del Juicio.

Lo serio del problema de la libertad religiosa se concretiza en el hecho de que todos los creyentes están de acuerdo en reconocer la existencia de un Creador Todopoderoso, que mantiene entre sus manos el destino de la humanidad, y admiten que la paz y la armonía no pueden existir en este mundo más que si se definen correctamente las verdaderas relaciones entre el hombre y su Creador. Y, finalmente, que es responsabilidad del hombre cumplir sus deberes para con Dios.

Se admite, generalmente, que el espíritu humano está modelado por su medio ambiente, el cual se desarrolla adquiriendo a lo largo de la vida ciertos valores que duda en abandonar, incluso si se comprueban los efectos negativos con respecto a sus compañeros. Estos prejuicios relativos a los valores humanos son una causa fundamental de fricción, sobre todo cuando la verdad parece puesta en duda y se sugiere un cambio de actitud y de aspiraciones.

Antes de desarrollar el punto de vista islámico en relación a la libertad religiosa, yo querría resumir algunos postulados de base que modelan el espíritu musulmán. Esto es importante, pues parece útil hacer desaparecer ciertos malentendidos relativos a la actitud musulmana respecto de la libertad religiosa.

1. El musulmán cree que el Corán es la palabra verdadera y literal de Alá, Creador y Sustentador del universo y que, en consecuencia, se encuentra en la obligación de observar todos los principios enunciados en este libro.

---

\* Conferencia pronunciada en el Congreso Mundial de Libertad Religiosa, en marzo de 1977 en Amsterdam.

\*\* Secretario General de la Unión de las Organizaciones Musulmanas en Gran Bretaña e Irlanda.

2. Cree en la finalidad del carácter profético de Mahoma –(que la paz y la bendición de Alá sean sobre él)– y esto le obliga a creer en los profetas que le han precedido desde Adán: Abraham, Moisés y Jesús (que la paz y la bendición de Alá sean sobre todos ellos).

3. Cree en la fraternidad humana, lo que significa que todos los hombres descienden de un antepasado común, a saber, del profeta Adán y de Eva su esposa –(que la paz y la bendición de Alá sean sobre ellos)...

4. Cree en una vida eterna en el más allá. Esta fase terrestre, transitoria, debe permitir al hombre utilizar su libre voluntad para obedecer los mandamientos de Alá y glorificar su nombre sobre la tierra.

5. Cree que dos fuerzas actúan sobre el espíritu humano:

1ª La fuerza de Alá, que proporciona al hombre la posibilidad de rechazar el mal y asegurar la supremacía espiritual sobre los instintos carnales.

2ª La fuerza de Satanás, que busca ensuciar el alma del hombre incitándole a transgredir los mandamientos de Alá, conduciéndole así hacia el fuego del infierno.

Estas dos fuerzas se oponen, pues cuando Dios creó a Adán, el Diablo, que había sido condenado al fuego eterno, decidió desviar a los hijos de Adán y arrastrarlos con él en el mal.

6. Cree que el objetivo de la revelación de Alá está resumido en el Santo Corán y que, en consecuencia, la dirección propuesta es de aplicación universal y válida hasta el día del Juicio. Esta creencia implica que, evidentemente, el musulmán acepta también todas las revelaciones de Alá transmitidas por los profetas precedentes, es decir, los Salmos, la Torah y los Evangelios.

7. Cree que el profeta Mahoma –(que la paz y la bendición de Alá sean sobre él)– ha sido enviado por Alá como profe-

ta universal, en comparación con otros profetas cuya misión estaba reservada a ciertas partes del mundo.

Estos distintos puntos me parecen útiles para la comprensión de la actitud musulmana en relación a la libertad religiosa. El primero, a saber, el origen divino del Corán, comprende el conjunto de los otros puntos e incluso mucho más. Puesto que el Corán constituye la base de la fe musulmana, sería bueno ir un poco más lejos. ¿Por qué el musulmán cree implícitamente que el Corán es la palabra literal de Alá? Porque fue revelado al profeta Mahoma durante los 33 años de su vida profética. Mahoma era bien conocido por su falta de competencia literaria en lengua árabe, mientras que sus contemporáneos eran destacados por su maestría en esta lengua y por su retórica. El hecho mismo de que estos árabes, que persiguieron al profeta en los primeros tiempos de su ministerio, se vieran obligados a aceptar el origen divino del Santo Corán basándose únicamente en los méritos literarios de la obra, testifican de la autenticidad y finalidad de su contenido.

Catorce siglos han transcurrido desde esta revelación, y hoy en día ni una sola palabra, ni un solo signo diacrítico a sido cambiado y más de ochocientos millones de musulmanes recitan sus oraciones cotidianas en la lengua original, es decir, el árabe. La pureza de este Santo Libro ha sido mantenida a través de todas las vicisitudes que los musulmanes han encontrado. En consecuencia, nuestros amigos no musulmanes pueden difícilmente comprender la vinculación que el musulmán siente hacia el Santo Corán. Para nosotros, lo importante es saber lo que el Corán contiene. Fundamentalmente autentifica el carácter profético de Mahoma como siendo el último profeta y mensajero enviado para conducir a la humanidad. Confirma igualmente la misión profética y las revelaciones de los profetas precedentes. Además, prescribe la pureza del culto, es decir, la adoración única de Alá. Clarifica el falso concepto que se ha desprendido de las condiciones del nacimiento del profeta Jesús, y proclama que es un profeta de Alá y no su hijo. Concede una gran importancia a la vida del más allá y pone a los hombres en guardia contra las maquinaciones de Satanás, cuyo único fin es apartar a los hombres del bien y hacerles transgredir los mandamientos de Alá.

Pero esto no es todo. El Santo Corán introdujo una tal transformación en la manera de pensar de los seres humanos, que sus influencias bienhechoras se sienten todavía hoy. En la Arabia preislámica los árabes estaban profundamente divididos, comprometidos en luchas fratricidas y hundidos en la superstición y las tinieblas. Al aceptar vivir según el código de moralidad contenido en el Corán, llegaron a estar unidos y a ser poderosos; rechazaron sus supersticiones y se revelaron como la fuerza más poderosa que el mundo haya visto. La sumisión total a la palabra de Alá les convirtió en pioneros de todas las actividades intelectuales, extendiéndose su contribución a todas las ramas del conocimiento.

El punto que yo deseo destacar, y valorar en su medida, es el hecho de que el Corán no es un libro ordinario. En el tiempo del profeta salvó a la humanidad de la catástrofe y, todavía hoy, tiene el poder de alejar el peligro de un desastre nuclear. Pues el Santo Corán no es un libro que solamente recuerda al hombre la esperanza de la vida eterna, sino que es un guía para la vida cotidiana. Es la fuente fundamental de la ley y de la jurisprudencia islámica, conocida bajo el nombre de *Sharia*, que engloba todos los aspectos de la actividad humana. Proporciona igualmente principios para ordenar la vida familiar al igual que teorías para aplicar en las esferas política, económica y social. Es por lo que nosotros creemos que un gobierno islámico debería dirigir su acción estatal, organizar su justicia y determinar los derechos y las obligaciones de sus ciudadanos, según las directrices del Santo Corán.

En esta óptica abordemos ahora el tema de la libertad religiosa en el Islam. He aquí lo que declara el Corán:

«Ninguna coacción, en absoluto, en materia religiosa. La verdad se distingue del error; el que reniega de *Taghut* para creer en Dios se aferra de lazo más sólido, (un vínculo) que no puede ser roto. Dios oye y sabe todo. Dios es el fundamento del poder de los que creen. El les hace salir de las tinieblas hacia la luz» (*Sura II vers. 256-257*) .

Estos versículos muestran claramente que el Islam está fundado sobre la libertad de creencia, de conciencia, de palabra. De hecho, es gracias al Corán que la humanidad ha obtenido este derecho a la libertad religiosa. Antes de esto era impensable que una persona o un clan osara abandonar las costumbres tri-

bales y ancestrales. El impacto de este principio sobre el espíritu humano se verifica fácilmente por el hecho de que durante el período de 700 años, cuando España y la India estaban bajo la dominación árabe, los musulmanes no intentaron jamás convertir su religión en religión obligatoria para el pueblo indígena. Los españoles continuaron siendo cristianos, y todavía en la actualidad, una mayoría de hindúes en Nueva Delhi, la capital de la India, es también cristiana. Pero al mismo tiempo, si los musulmanes no quieren recibir reproches en el día del Juicio, deben comunicar el mensaje a los no musulmanes. El Santo Corán, declara:

«Y dice: la verdad emana de nuestro Señor. Crea quien quiera. Sea incrédulo quien quiera.

»Para los injustos, hemos preparado un fuego cuyas llamas les rodearán. Si piden socorro serán socorridos con un agua parecida al metal fundido que quema los rostros. ¡Qué detestable bebida, qué detestable asilo!» (Sura XVIII, vers. 29).

Las consecuencias del rechazo de la verdad, es decir del Santo Corán, son desde entonces claramente específicas, obligando a todos los musulmanes a comunicar esta advertencia a toda la humanidad. Como hemos indicado anteriormente, los lazos de fraternidad humana y el hecho de tener un antepasado común, incita con toda naturalidad al creyente a salvar a sus compañeros de humanidad de las seducciones de Satanás y guiarles en el camino hacia la felicidad eterna. El límite de la acción es precisado claramente: el deber del musulmán, simplemente, consiste en advertir y no en imponer su voluntad a un individuo recalcitrante. El uso de la fuerza, bajo cualquier forma que sea, destruye el objetivo esencial de la revelación.

Alá es el Creador de todos los seres humanos y la autoridad que ha dado al hombre sobre las otras criaturas implica la responsabilidad de ejercer su libertad de determinación en armonía con la voluntad divina. Aunque el Islam no reconoce la teoría de la separación de la Iglesia y el Estado, garantiza el derecho de la minoría a seguir la religión de su elección. Los jefes musulmanes han salvaguardado este derecho desde Aurangzeb, el último jefe mogol hindú, al cual dieron tierras y dinero procedentes del tesoro del Estado para construir templos hindúes.

Esto no significa que los musulmanes no deban dar a conocer el Islam a los no musulmanes. Su deber es presentar la manera de vivir islámica, sobre todo sus reglas de moral y sus principios éticos, a una población ampliamente pervertida por un materialismo creciente que tiende a destruir todos los valores espirituales. Puesto que todos los seres humanos tienen un antepasado común, debería haber también un común denominador para facilitar la aproximación del culto al Dios único. Toda desviación importante de las reglas aceptadas para un comportamiento civilizado, puede ser una causa de problemas.

El Corán declara categóricamente:

«El abrió, en materia de religión, una vía que había sido recomendada a Noé, la misma que nosotros te hemos revelado, aquella que hemos recomendado a Abraham, a Moisés y a Jesús, (a saber): rendid culto a Dios y no hagáis de ello una cuestión de división» (Sura XLII, vers. 13).

Es claro que, desde la época de Adán hasta nuestros días, Alá desea una religión única para toda la humanidad. ¿Pero cuál es esta religión? Citemos de nuevo el Corán:

«Ciertamente, el Islam es para Dios la religión misma. Aquellos a quienes la escritura fue transmitida, no se han dividido -por envidia-, más que después de haber recibido la ciencia (Sura III, vers. 19).

Es la religión islámica la que desde Adán ha dominado la vida de todos los profetas; lo que quiere decir que Noé, Abraham, Moisés y Jesús, tanto como Mahoma, eran musulmanes. Podéis pensar que yo hago aquí prueba de espíritu dogmático. Un día, el gran filósofo alemán Goethe declaró: Si «Islam» significa «sumisión a Dios», ¿no somos todos musulmanes? Tomado en el sentido literal, esto quiere decir que un creyente debería estar completamente sometido a su Creador. Y es sólo entonces cuando será realizado el verdadero objetivo de su creación y será expresada la gratitud por todas las bendiciones recibidas de Dios. Citemos todavía un versículo del Corán:

«¿Desearían ellos una religión distinta a la de Dios, mientras que están sometidos a su voluntad, de buen o mal grado, todos aquellos que están en los cielos y en la tierra, y que a él volverán un día lo quieran o no?»

Dice:

«Nosotros creemos en Dios, en lo que él te ha revelado, en lo que ha revelado a Abraham, a Ismael, a Isaac, a Jacob, a las tribus y a aquellos que han recibido a Moisés, a Jesús y a los otros profetas de su Señor. No hacemos ninguna diferencia entre ellos y nos abandonamos a la voluntad de Dios. Cualquiera que busca fuera del Islam otra religión, ésta no será aceptada por Él, y en el más allá se contará entre los perdidos» (Sura 111, vers. 83, 84, 85).

Estos versículos del Corán presentan explícitamente la inclinación natural de sometimiento a la voluntad divina de todas las criaturas. Únicamente los seres humanos, por el hecho de haber sido investidos de una cierta libertad, han sido causantes de desórdenes al desobedecer a su Creador. A fuerza de repetir que todos los profetas han seguido la religión musulmana, el Santo Corán tiende a procurar a los humanos una base sobre la cual pueden unirse para asegurar la primacía del espíritu sobre el cuerpo. El musulmán está comprometido de forma natural en una lucha incesante para hacer desaparecer las contradicciones del comportamiento humano, que conducen a la usurpación de los derechos de los oprimidos por aquellos que tienen las riendas del poder.

Si un hombre rehusa someterse a Alá será, *ipso facto*, siervo de Satanás; no hay camino intermedio. Los peligros del desequilibrio que se desprenden de esta actitud son inmensurables. Esto puede manifestarse en la inhumanidad del hombre hacia el hombre, a nivel individual, y extenderse a nivel internacional arrastrando al planeta entero hacia una catástrofe espantosa. La predicación musulmana, que tiende a mantener el equilibrio entre el concepto de la libertad religiosa, la paz y la justicia internacionales, puede ser fácilmente distinguida. Bajo la máscara de libertad religiosa, el derecho del individuo a una vida de dignidad y de honor no puede ser comprometido.

En el mundo actual, el abismo entre las naciones ricas y las naciones pobres se ha abierto de tal manera que el concepto mismo de libertad religiosa no puede ser considerado en su perspectiva exacta. Se puede llegar a cuestionar si es moralmente aceptable que un hombre rico intente hacer adoptar a un hambriento su punto de vista en términos de convicciones religiosas. Seguramente la dignidad humana exige que la ayuda a los necesitados sea acordada y concedida sin condiciones.

En nuestra calidad de creyentes, nuestra responsabilidad colectiva consiste en movilizar nuestros recursos para hacer desaparecer la pobreza en todas las partes del mundo. Cuando un ser humano está en condiciones de satisfacer sus necesidades físicas más elementales, entonces, y sólo entonces, es capaz de ejercitar sus facultades mentales y escoger la religión que le parece justa.

Inversamente, conceder la libertad religiosa a una minoría que no está segura de poder conducir su vida cotidiana de acuerdo con sus convicciones religiosas me parece verdaderamente inútil. En Gran Bretaña hemos pedido al Parlamento que conceda el reconocimiento de las leyes familiares musulmanas. Creemos que el Islam es una religión que dirige al hombre en todos los dominios de su vida y, por lo tanto, que una aplicación parcial de la ley islámica no revelará su vitalidad inherente para asegurar la evolución de una sociedad igualitaria fundada sobre la libertad de culto. Por la misma razón, el Islam prohíbe toda forma de usura, comprendidos los intereses bancarios. Prohíbe igualmente la explotación de los pobres por los ricos. En nuestros días, algunos jefes religiosos dan toda clase de interpretaciones a la palabra usura asimilando los intereses bancarios a los beneficios del trabajo. El resultado es catastrófico, si se considera que el sistema monetario internacional está a punto de derrumbarse. Queremos establecer en Gran Bretaña un banco que no pida intereses, con el fin de demostrar los efectos bienhechores que se desprenden de una inflación decreciente, y asegurar así la felicidad de los hombres.

Deseo reafirmar que el Islam protege firmemente el derecho del individuo a escoger una religión, por el libre ejercicio de sus facultades mentales. Concede también al hombre el derecho a prevenir la explotación de esta libertad en detrimento de la humanidad en general. Pero no es suficiente aceptar el concepto de libertad religiosa, especialmente en el marco de las minorías que quieren conducir su vida según sus convicciones. Es por el ejemplo dado por ciertos creyentes que los otros juzgarán los verdaderos méritos de la religión practicada.

Creemos que el Islam ofrece al sistema actual una alternativa creíble en el dominio espiritual, político y económico, ya que este sistema se ha mostrado como un fracaso en la búsqueda de

una vida digna y honorable. Pero lo que es todavía más importante, el Islam define la verdadera relación entre el hombre y su Creador, quien es el único que puede procurar una paz duradera y conceder una vida eterna en el más allá.

## DOCUMENTOS

### Pablo VI y la libertad religiosa

Una de las características de nuestra sociedad secularizada es, sin duda alguna, la tendencia a relegar la fe religiosa al rango de opción privada. Y, no obstante, nunca como en nuestra época, en todas partes donde está oprimida y limitada, la libertad de religión y de conciencia ha sido invocada y reivindicada con tanta insistencia, incluso pasión, como un valor de la existencia que reclama una dimensión exterior y comunitaria. Basta ver los llamamientos que nos llegan continuamente de personas y grupos, incluso no católicos, de hombres y mujeres de cualquier convicción, así como el gran consenso que encuentran las iniciativas de la Santa Sede cuando pide ante las instancias internacionales el respeto para la libertad religiosa de todos.

Algunas ideologías difusas quieren, igualmente, catalogar la fe en Dios entre los signos de debilidad y alienación humanas. Y, sin embargo, raramente se ha visto tanto como en los últimos decenios a los creyentes como hombres cada vez más libres, independientes en su juicio moral, resistentes en las privaciones, intrépidos ante las presiones, las opresiones y la muerte. Nos tenemos como prueba los testimonios de aquellos que compartieron con ellos la prisión o el campo de concentración, así como los sacrificios sufridos con serenidad en el dominio de la vida civil, del trabajo, los estudios, la carrera; en una palabra, constituyen multitud aquellos creyentes que aceptan sufrir discriminación respecto de ellos o de sus hijos, siempre que no atenten a sus propias convicciones.

Se debe reconocer que todas, o casi todas, las constituciones del mundo, sin mencionar los varios documentos internacionales de alcance solemne, contienen garantías –frecuentemente amplias y circunstanciadas– en favor de la libertad de religión y de

---

(\*) Discurso pronunciado en ocasión de la recepción al cuerpo diplomático en 1978.

---

Nota. Todos los textos citados han sido extraídos del Corán (traducción nueva y comentarios) del Cheikh Boubakeur Hermiza (Fayard Denoël).

conciencia y de la igualdad de los ciudadanos sin distinción de credo religioso. Pero no se puede evitar de constatar las limitaciones y prohibiciones a las que son sometidos en diversos países, en los planos legislativo y administrativo, o simplemente en la realidad de las diversas manifestaciones de la vida religiosa; la profesión de fe individual, la educación de los jóvenes, la actividad pastoral de los sacerdotes o de los obispos, la autonomía interna de las comunidades religiosas, la facultad de evangelizar, la utilización de la prensa, el acceso a los medios de comunicación, etcétera. Podemos llegar a la conclusión de que los creyentes están todavía considerados como ciudadanos sospechosos a los cuales se debe vigilar de forma especial.

Nos desearíamos que nuestro discurso aquí sea franco, respetuoso de la verdad, y, también, amigable y constructivo. Es cierto que la persona que cree sinceramente en Dios y se esfuerza, a pesar de su debilidad y de sus pecados, en vivir en comunión de amor con Él, se siente fuerte y libre. La fuerza no es la suya: es la del Otro, a quien se confía. La libertad le llega del hecho de que él no teme a los poderes «que matan el cuerpo» (Lucas 12: 4). «Es una curiosa paradoja», decía maliciosamente Sir Thomas More, humanista y hombre de Estado, a su hija Margaret antes de morir, «que un hombre pueda perder la cabeza sin sufrir daño».

Menos inclinado a la sugestión, el creyente está abierto a la verdad y a la justicia, teniendo su corazón dispuesto hacia sus hermanos, y sintiendo el deber imperativo de ser fiel a las responsabilidades que ha asumido. Se le puede pedir todo en favor de los demás hombres y de la sociedad, excepto lo que su conciencia le prohíbe.

Que los cristianos sepan extraer de la fe una fuerza moral muy particular que les permita comprometerse, al menos lo mismo o más que los otros, en favor de una sociedad más humana y más justa; esto es lo que empiezan a reconocer incluso aquellos que en el pasado tenían la costumbre de calificar a la fe religiosa como una huida de la realidad. Parece que está permitido, entonces, preguntarse: ¿Puede un Estado solicitar la confianza y la colaboración completas en tanto que por una clase de «confesionalismo negativo» se proclama ateo, y mientras que declara respetar las creencias individuales dentro de

cierto marco, toma posición contra la fe de una parte de sus ciudadanos? ¿Cómo se puede pensar que un padre o una madre pongan su esperanza en una sociedad que desean sea nueva y más justa, cuando la educación ideológica totalitaria ocupa lugar destacado en las escuelas y cuando resulta difícil para las familias, incluso en la intimidad de los hogares, el poder comunicar a sus hijos los valores del espíritu que son el fundamento de la vida? ¿Cómo pueden sentirse tranquilos la Iglesia y estos pastores que alimentan, no obstante, en relación a la sociedad civil un respeto sincero y motivado, según la palabra de San Pablo, ano por temor del castigo, sino por conciencia» (Romanos 13: 5), cuando todavía existe oposición a la apertura de lugares de culto o al envío de sacerdotes allí donde su presencia es reclamada por los fieles, o cuando se limita el acceso al sacerdocio o a la consagración religiosa?

Por parte nuestra hemos animado siempre a los pastores y fieles a hacer prueba de paciencia perseverante, a ser leales respecto de los poderes legítimos, a comprometerse generosamente en los aspectos cívico y social en todo aquello que sirva para el bien de su país. Nos hemos ofrecido públicamente la prueba recientemente, con ocasión de las visitas deferentes y corteses de altas autoridades civiles. Desde hace mucho tiempo, con la excepción de algunos países con los que no nos ha sido permitido hasta el momento, hemos entablado un diálogo franco y abierto que no ha quedado sin resultado, y que nos desearíamos fuese más profundo, abriéndolo a la consideración de puntos difíciles que todavía no han sido abordados. Nos desearíamos ahora, dando lugar a una perspectiva más amplia y hablando no solamente para los católicos sino en favor de todos los creyentes, formular una pregunta. Esta pregunta es la siguiente: ¿No están los tiempos ya maduros, no está suficientemente avanzada la evolución histórica para que ciertas rigideces del pasado sean superadas, que sean acogidas las súplicas de millones de personas, y que todos—dentro de una paridad entre los conciudadanos y el consenso solidario para el bien cívico y social de su país—puedan beneficiarse del justo espacio de libertad para su fe, así como para su expresión personal y comunitaria? ¿No hay en las vicisitudes de los pueblos, después incluso de los cambios más radicales, una maduración natural de acontecimientos, una ex-

pansión de los espíritus, un encaminamiento de las generaciones hacia una nueva etapa más humana, en las cuales renace igualmente y se afirma todo lo acogedor, aquello que fraterniza y reunifica? Nos parece a Nos que justicia, sabiduría y realismo convergen para apuntalar la esperanza fundada y el deseo cordial de que un tal momento, capaz de procurar la felicidad a tantos corazones, no sea dejado para más tarde o sea eludido.

## DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS

Nosotros creemos en la libertad religiosa y afirmamos que este derecho dado por Dios puede ejercerse en mejores condiciones cuando existe una neta separación entre la Iglesia y el Estado.

Creemos que los gobiernos han sido establecidos por Dios para proteger a los hombres en el goce de sus derechos naturales, así como para reglamentar los asuntos civiles; y que en este dominio los gobiernos tienen derecho a la obediencia respetuosa y voluntaria de cada uno.

Creemos en el derecho natural e inalienable a la libertad de conciencia de cada individuo: derecho de creer o de no creer, de profesar, de practicar, de manifestar y de propagar las creencias religiosas, así como de cambiar de religión siguiendo su propia conciencia, constituyendo estos extremos, según nuestra opinión, la esencia de la libertad religiosa. Pero también creemos que en el ejercicio de este derecho, cada uno debe respetar esos mismos derechos en los demás.

Creemos que cualquier, legislación o acto gubernativo que sirva para unir a la Iglesia y el Estado contienen en potencia el germen de las persecuciones, se oponen a los intereses de la Iglesia y del Estado y pueden perjudicar los derechos del hombre.

Creemos que nuestro deber consiste en actuar con todos los medios legales y honorables que estén a nuestro alcance, al objeto de impedir cualquier acto contrario a los principios enunciados, de forma que todos puedan gozar de los beneficios inestimables de la libertad religiosa.

Creemos que esta libertad está contenida enteramente en la regla de oro: Lo que queréis que los hombres hagan por vosotros, así haced vosotros por ellos.