SOCIOS DE LA SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

Jorge Acevedo, Enrique Aimone, Miguel Luis Amunátegui, Andrés Aninat, Enrique Barros, Aníbal Bascuñán (Socio honorario), Antonio Bascuñán, Norberto Bobbio (Socio honorario), Susana Bontá, Ismael Bustos, Crisólogo Bustos, Héctor Carvallo, José Luis Cea, Mario Cerda, Sergio Contardo, Marcelo Contreras, Jorge Correa, Andrés Cúneo, Manuel de Rivacoba, Gabriel del Favero, Crescente Donoso, Percy Ecclefield, Jesús Escandón, Roberto Escobar, Mario Fernández, Ricardo Ferrada, Edmundo Fuenzalida, Hugo Frühling, Pedro Gandolfo, Joaquín García-Huidobro, Abel González, Felipe González, Luis Rafael Hernández, Jorge Iván Hubner, Gonzalo Ibáñez, Hernán Larraín, Carlos León, Manuel Manson, Kurt Mardorf, Máximo Pacheco, Antonio Pedrals, Fernando Quintana, Nelson Reyes, Pablo Ruiz-Tagle, Jaime Sepúlveda, Juan Enrique Serra, Agustín Squella, Hugo Tagle, Humberto Torres, José Ugarte, Fernando Valenzuela, Aldo Valle, Carlos Verdugo, Jaime Williams, Rafael Yuseff y Hugo Zepeda.

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

FILOSOFIA DERECHO Y **SOCIEDAD**

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

1985

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL ANUARIO 1985

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Sociales de la Universidad de Valparaíso, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Concepción, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales, Facultad de Derecho de la Universidad Gabriela Mistral y Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

(C)

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social Inscrito en el Registro de la Propiedad Intelectual bajo el número 64.635.

Diseño gráfico: Allan Browne E.

Impreso en

EDEVAL

Errázuriz esquina de Freire, Valparaiso.

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

FILOSOFIA DERECHO Y SOCIEDAD



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1985 - 1987)

Antonio Bascuñán Valdés, Mario Cerda Medina, Jorge Correa Suril, Gonzalo Ibáñez Santa María, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Juan Enrique Serra Heisse, Agustín Squella Narducci y Jaime Williams Benavente.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la Casilla 211-V, Valparaíso.

EN MEMORIA DE JORGE MILLAS *

^{*} El día 11 de abril de 1985 tuvo lugar, en la ciudad de Santiago, el acto de entrega del "Anuario de Filosofía Jurídica y Social" Nº 2, correspondiente a 1984, y titulado Estudios en memoria de Jorge Millas. Se incluye a continuación el discurso que el Presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, Agustín Squella, pronunció en dicho acto, como también el texto de la disertación del Profesor Juan Enrique Serra, acerca de la persona y la obra de Jorge Millas.

II ESTUDIOS no son más datos recogidos desde una postura sino mejores datos "neutrales". Datos que no se circunscriban sólo a un campo particular de abstracciones sino que emerjan de una metateoría que les trascienda y que apele a otros modos de abordar tanto la obtención de información como su organización y presentación. Si es cierto que argumentos plausibles pueden provenir de cualquier postura general, las "útiles ficciones" que los integrarán y validarán deberían —en calidad de perspectivas—ensanchar y no reducir la realidad que pretenden explicar o predecir.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- 1 Wilson, E. O. Sociobiology. The New Symbesis. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975.
- Jackson, H. Evolution and dissolution of the nervous system (1884). En Selected Papers, vol. 2. Basic Books, New York, 1958.
- 3 Lolas, F. Psicofisiología y medicina conductual: hacia una reformulación de la aproximación psicosomática. Acta psiquiát. psicol. Amér. Lat. 27: 97-106, 1981.
- 4 Lolas, F. Hacia un concepto de psicofisiología. En La perspectiva psicosomática en medicina, Editorial Universitaria, Santiago, 1984.
- Piaget, J. El comportamiento motor de la evolución. Nueva Visión, Buenos Aires, 1977.
- 6 Bujtendijk, F. J. J. Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung. Springer Verlag, Heidelberg, 1956.
- 7 Perinat, A., Lemkow, L. Biologia y Ciencias Humanas. Papers (Barcelona) 19: 13-70, 1983.
- 8 Barash, D. P. Sociobiology and behavior. Elsevier, Amsterdam, New York, 1977.
- 9 Hamilton, W. D. The genetical evolution of social behavior, I. y II. J. Theorem. Biol. 7: 1-52, 1964.
- 10 Ghiselin, M. T. Darwin and evolutionary psychology. Science 179: 964-968,
- 11 Hamilton, W. D. Innate social aptitudes of man: an approach from evolutionary genetics. En R. Fox (ed.) Biosocial Anthropology, Malaby Press, Londres, 1975.
- 12 Mayr, E. Behavior programs and evolutionary strategies. Amer. Scient. 62:

CATOLICISMO, TRADICION Y CAMBIO

FELIPE GONZALEZ M. *

El Cardenal Ratzinger habla de una crisis en la Iglesia Católica. Formula un regreso a las viejas fuentes y a los antiguos planteamientos: se recomienda la "huida del mundo" y privilegiar la espiritualidad. Se habla de una "euforia postconciliar" conectada con una apertura indiscriminada al mundo, que habría conducido a esas crisis. En el fondo, se ha malentendido la idea de "aggiornamento" (puesta al día) del Vaticano II. Esto lo precisa otro teólogo, Hans Urs von Baltasar: la primera de las causas de la crisis en la Iglesia "sería algo así como un fallo a la doctrina misma del Concilio, que quiso ser pastoral y que acabó por realizar lo que se puede llamar una salida hacia el mundo. Aggiornamento tendría que significar volver a entrar en sí mismo" 1. Cerremos estas primeras líneas con Ratzinger: "Entre los cometidos más urgentes para el cristiano está el de recuperar la capacidad de oponerse a muchas de las tendencias que conforman la cultura ambiente(...)"².

Esa evaluación va entonces por la idea de que se ha descuidado la tradición, de que se ha caído en un activismo y un acercamiento al mundo social que resulta exagerado y disgregador³. En qué medida

De la Universidad Diego Portales.

Tomado de Horia, Vintila; "Conversación con Hans Urs von Baltasar: la fe con o contra el siglo"; en "El Mercurio" 19.8.84, Suplemento Artes y Letras, p. 5.

De Vittorio Messori; "Conversación con el Cardenal Ratzinger: "Por qué la fe está en crisis' (I)"; en "El Mercurio" 20.1.85, Suplemento Artes y Letras, p. 4.

³ En el sentido que esta crisis del catolicismo vendría desde mucho antes y que se desenvolvería a partir de la Revolución Francesa, puede revisarse el libro de Gonzalo Ibáñez "Persona y Derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mou-

este anhelo es compartido en otros sectores de la Iglesia, es algo que iremos revisando a lo largo de estas páginas.

A partir de toda esta discusión y de sus fundamentos podremos llegar a formular algunas ideas más generales sobre el papel de la tradición y el cambio en el catolicismo ⁴. El asunto es determinar las peculiaridades de este proceso en la Iglesia. Asimismo, al revisar los mecanismos de solución para esta clase de conflictos, llegaremos a preguntarnos acerca de la factibilidad de postular una Iglesia católica pluralista.

De partida, y no es mera casualidad, la postura que pugna por un retorno a la tradición de todos modos recoge ciertos elementos que se han ido incorporando en el último siglo. Porque es evidente que ni Ratzinger ni Urs von Baltasar pretenden volver a unas condenas al estilo de Pío IX: condena a la libertad de cultos y condena a la afirmación según la cual "El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna" ⁵. Tampoco pretende llevar de regreso a la Iglesia del Vaticano I, en la que un obispo norteamericano, como una forma de llevar la contra a las preocupaciones que se privilegiaban, sostuvo que "en lugar de rechazar errores oscuros de idealistas alemanes, valdría más condenar la tesis de que los negros no tienen alma" (habían pasado 5 años desde la guerra de secesión) ⁶.

Es obvio que Ratzinger pretende recoger lo que ha sido la evolución de la doctrina social de la Iglesia, por ejemplo. Ahora, él podrá explicar que los elementos básicos de las encíclicas sociales ya se encontraban formulados en las bases mismas de la tradición católica (en el tomismo fundamentalmente), pero parece ser que esas encíclicas reúnen también elementos nuevos, vinculados con los cambios experimentados

a partir de la Revolución Francesa. Ya veremos las implicancias de esta clase de actitudes: en el fondo, ocurre que los cambios se vuelven nuevas rradiciones.

En un enfoque distinto, Joseph Comblin reflexionará sobre los efectos del Vaticano II en los diferentes grupos sociales. "Para las clases medias --escribe Comblin-- el Concilio fue una modernización de la Iglesia. Ellas aceptaron con gusto el uso del idioma nacional en lugar del latín, la simplificación de la liturgia, de las leyes canónicas (mitigación de la abstinencia de carne los días viernes y del ayuno eucarístico y de la cuaresma), el nuevo estilo de los obispos y del clero, la supresión de la sotana, una mayor espontaneidad en el trato entre clero y fieles, un lenguaje más asequible".7. En síntesis, un proceso de secularización bien recibido en esos grupos, por mucho que algunos hayan hablado de una vulgarización (en el sentido no peyorativo del término) excesiva. Para las clases populares, en cambio, este proceso no tendría mayor importancia, por cuanto sus problemas básicos serían otros. Apresurando un juicio, me parece, sin embargo, que indirectamente sí puede haber tenido cierra importancia, al fortalecer el papel de las Conferencias Episcopales, que a su vez desarrollarían planteamientos y acciones más vinculados en algunos casos a estas clases populares.

Me propongo ir realizando —con mayor o menor detenimiento— un análisis de la proyección de esta discusión en varios problemas prácticos y doctrinales. Algunos ya se han reseñado en los párrafos anteriores.

El problema básico es el de la secularización, vale decir el del grado de aproximación que debe existir entre las estructuras y planteamientos de la Iglesia y del "mundo". La secularización tiene una serie de vinculaciones prácticas, tales como la cuestión del celibato sacerdotal, la participación de los laicos en la Iglesia y su capacidad de decisión, la relación con las otras Iglesias cristianas (problema ecuménico), problemas relativos a la familia, como el aborto y el control de la natalidad, etc.

El surgimiento o la profundización de estos asuntos refleja el impacto en la Iglesia Católica de la evolución política, social, científica y tecnológica del mundo contemporáneo⁸. Esto se traduce en una deca-

nier y Maritain", Ediciones U. Católica de Chile, Santiago, 1981. Allí él analiza cómo los acercamientos al liberalismo y al socialismo habrían sido los desencadenantes de la crisis.

A los efectos de este trabajo, emplearemos los conceptos de "tradición" y "cambio" de manera funcional. Lo que hoy se postula como cambio podría dar origen a una tradición. Términos equivalentes en este artículo serían "vigente" y "no vigente".

⁵ Pio IX; Syllabus (o colección de los errores modernos), error Nº 80; to-mado de Denzinger, Enrique; El Magisterio de la Iglesia, Herder, Barcelona, 1963, p. 413 (versión española de la 31º edición alemana).

⁶ Citado por Jedin, Hubert; Breve historia de los Concilios, Herder, Barcelona, 1960, p. 138. Se refiere al obispo Verot, de Savannah, Georgia.

⁷ Comblin, Joseph; Diez años después del Concilio; en: Mensaje 246, enerofebrero 1976, pp. 26-34. La cita es de pág. 30.

⁸ Así lo constata la Constitución Pastoral del Vaticano II: "Las nuevas condiciones, finalmente, ejercen su influjo sobre la vida religiosa: por una parte,

dencia del sentido —y del argumento— de la autoridad, en la exigencia de mayores niveles de participación, en una liberalización de las costumbres —más o menos vertiginosa, más o menos consciente ⁹—, y en general en una revisión crítica de las tradiciones.

En el caso específico del celibato sacerdotal, esta institución nace con carácter meramente regional en la península ibérica en el siglo IV d.C., y va extendiéndose hasta consolidarse en su forma actual en el 2º Concilio de Letrán, del año 1130 ¹⁰. Se trata, en suma, de una "norma de conveniencia". Y la discusión sobre ella cobrará fuerza sólo a partir del Concilio Vaticano II. Y lo hará a pesar de las limitaciones impuestas, por cuanto el Papa prohibió la discusión del problema en el Concilio ¹¹. Luego Paulo VI se encargará de zanjar la discusión que de hecho se daba: en su encíclica "Sacerdotalis Caelibatus", de 1967, señalará claramente la vigencia de esta institución. La polémica decaerá entonces hasta perder toda preeminencia en pocos años.

Otro problema que obtuvo una solución tajante de Paulo VI fue el del control de la natalidad. Esto ocurrió en la encíclica "Humanae Vitae" (1968). Lo cierto es que el carácter autoritario de la decisión fue aún más manifiesto, por cuanto el Papa desestimó la recomendación de la Comisión que se había formado con posterioridad al Concilio para

tratar este problema, Comisión que, por lo demás, nombrara él mismo. En la práctica, "Humanae Vitae" será una reafirmación de la doctrina expuesta en "Casti Connubii", de comienzos del pontificado de Pío XI.

En relación con el ecumenismo ¹², el diálogo con las demás Iglesias cristianas se mantiene hasta hoy. Ha desaparecido la belicosidad que reinaba en contra de las Iglesias protestantes. Se formulan de cuando en cuando, con todo, advertencias a autores católicos que incorporarían demasiados elementos de la teología protestante. Desde esta perspectiva, entre otros, se ha criticado (y sancionado en algunos casos) a teólogos como Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Schoonenberg y varios otros.

La participación de los laicos en la Iglesia Católica crece después del Vaticano II. En 1967 se restablece el diaconado permanente para hombres casados. Se desarrollan las comunidades de base, fenómeno que cobra auge especialmente en algunos países latinoamericanos, como el caso del Brasil. El mismo poder que adquieren las Conferencias Episcopales se traduce indirectamente en una mayor participación del laicado, ya que las Conferencias Episcopales resultan más permeables que el poder centralizado romano ¹³. Hay más: en un momento determinado llegó a ponerse en tela de juicio la vigencia de la división en parroquias: la crítica iba en unos casos por el lado de los problemas de funcionamiento de éstas y en otros porque esta división produciría un desequilibrio en la participación, en cuanto ciertas parroquias, apoyadas fundamentalmente en su poderío económico, tenían mayor peso que otras. En el Sínodo Pastoral de Santiago de 1967, por ejemplo, se analizaron estas materias ¹⁴.

En qué medida se tradujo esta mayor participación en mayor capacidad de decisión, es cuestión diferente y en la que nos detendremos más adelante.

el espíritu crítico ya más agudizado, la purifica de la concepción mágica del mundo y de las pervivencias supersticiosas, y exige cada día más una adhesión verdaderamente personal y activa a la fe (...). Pero, por otro lado, crece de día en día el fenómeno de masas, que, prácticamente, se desentienden de la religión (...)" (Edics. Paulinas, Santiago, p. 15).

⁹ Sobre estos puntos puede consultarse mi artículo "Tradición, Cambio, Estado de Derecho", publicado en "El Ferrocarril" Nº 4, pp. 13-21. Se hace allí mención especial a las influencias ejercidas por las corrientes surrealistas. En Chile, es notorio el avance experimentado por el grupo Dukshon.

¹⁰ Lo cierto es que en los primeros siglos, y cuando sólo se trataba de una costumbre regional, la institución era bastante menos rigurosa que hoy: el casado podía recibir la ordenación y si bien el ya ordenado diácono, presbítero u obispo no podía casarse, si de hecho lo hacía, el matrimonio no por eso era nulo sino que se le prohibía usar de él.

¹¹ Una visión crítica de esta prohibición puede verse en una entrevista realizada al Cardenal Suenens y que apareciera en Chile en revista "Mensaje" 190, julio 1970, pp. 325-28, bajo el título "Colegialidad y co-responsabilidad".

¹² Una relación sobre el desarrollo de este problema en Chile en Juan Ochagavía s.j.; El Ecumenismo: camino hacia la unidad, en "Mensaje" 164, nov. 1967, pp. 554-60.

¹³ Debe tenerse en cuenta que el Cardenal Ratzinger ha señalado recientemente que se ha exagerado el papel de las Conferencias Episcopales en desmedro de los obispos en particular. Ello ocurriría por una equivocada interpretación de la doctrina del Vaticano II.

¹⁴ Al respecto, puede consultarse el número especial que dedicara "Mensaje" al Sínodo: Nº 164, Nov. 1967.

Pero este problema de la secularización tiene también otras aristas. De hecho, al relajarse el sentido de la autoridad y de la idea de jerarquía, se abren las puertas a una discusión teológica más libre. Aparecen así sectores que desarrollan una teología que recoge elementos del análisis marxista. Este fenómeno se conecta, por otra parte, con la evolución que el pensamiento marxista experimenta en los países occidentales. Estos sectores se agrupan en Latinoamérica en lo que se ha llamado teología de la liberación. Porque aunque haya diferentes maneras de entender el concepto de liberación en el contexto católico, la escuela que ha tomado más cuerpo es una, y es la que recoge elementos del análisis marxista 15. Esta teología de la liberación toma vuelo especialmente a partir de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968). Entonces se detenían particularmente estos teólogos en ciertas afirmaciones de los documentos de la Conferencia en orden a que en nuestro Continente existe lo que puede llamarse una "violencia institucionalizada" (vinculada a los poderes estatales). Esta violencia institucionalizada tendría por objeto mantener la desigualdad social presente. El camino para la liberación personal verdadera pasa entonces por una liberación social, que consiste en la supresión de esas estructuras (de las cuales se acusa a ciertos sectores de la Iglesia de ser cómplices).

Acusados en unos casos de dar origen a un "reduccionismo" y en otros hasta de pretender infiltrar la Iglesia, se procura mantener marginados a estos teólogos de la Conferencia siguiente, la de Puebla, en 1979. Esto se consigue sólo hasta un cierto punto, ya que algunos de los obispos solicitan colaboración a estos teólogos ¹⁶.

Juan Pablo II también toma ciertas medidas. Es vox populi que la intervención en la Compañía de Jesús buscó atenuar las influencias que

pueda tener en ella la teología de la liberación ¹⁷. En 1983 se les hace un llamado de atención privado a Leonardo y Clodovis Boff; el año pasado se cita al primero de ellos a Roma y se publica una "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación" ¹⁸.

De esta manera hemos pasado revista a cómo se ha desenvuelto la discusión sobre algunos de los más importantes problemas que han inquietado a la Iglesia Católica en los últimos veinte años. Vamos a detenernos ahora en el tipo de argumentos empleado en estas discusiones. Todo esto, recuérdese, con el propósito de ir estudiando la confrontación tradición/cambio en la Iglesia y ver si esa confrontación se da de acuerdo con mecanismos pluralistas.

El celibato sacerdotal es una norma de conveniencia y por tanto factible de ser derogada. Karl Rahner, teólogo recientemente fallecido y que ejerciera gran influencia en el Vaticano II, lo fundamenta en estos términos: "(El celibato) es el don que yo he recibido, ésta es la tarea de mi existencia. (...). Esta es mi manera de penetrar en el misterio de Cristo" 19. Rahner dice enseguida que el sacerdote no puede abordar este problema como una categoría abstracta, ajena a él, pensando en el celibato "en sí". Deberá, muy por el contrario, preguntarse: "¿Qué pensar de "mi" celibato?, "¿cuál es mi situación como sacerdore?". Y termina: "Porque, al menos cuando se trata de situaciones que tocan el corazón de la existencia, la luz del conocimiento brota ante todo del cumplimien-

¹⁵ En el sentido de distinguir varias teologías de la liberación, Antonio Bentué, "Teología de la Liberación; ¿sí o no?" ("Mensaje" 281, de 1979) y "La Instrucción vaticana: teología de la liberación" (id. Nº 333, de 1984); Enrique Alvear, "Evangelización liberadora y conflicto" (id. Nº 295, de 1980); Jorge Hourton, "Enrique Alvear y la teología de la liberación" (id. N° 331, de 1984).

¹⁶ Para una exposición pormenorizada, Teófilo Cabestrero, "Los teólogos de la liberación en Puebla", PPC editorial, Madrid, 1979. Allí describe también una manifestación que varios cientos de laicos realizaran en la víspera de la clausura, lanzando "mueras" y gritando "traidores" contra los teólogos de la liberación (y especificando a algunos, como Gutiérrez, Galilea y otros).

¹⁷ Una relación circunstanciada de la intervención en el Suplemento Especial del "Jornal do Brasil" de 7.03.82. Se muestra igualmente la influencia de la Compañía de Jesús en Brasil.

¹⁸ En realidad, existe alguna discusión en torno a si hay propiamente una crítica vaticana a estos teólogos. Gutiérrez y Boff reconocían que existían alcances críticos, pero más bien han visto la Instrucción como un aporte a la discusión. Puede verse, por ejemplo, la entrevista al primero de ellos en la revista "Pastoral Popular" Nº 4, dedicada a la teología de la liberación. Figuran también allí extractos del documento de respuesta que llevó Boff a Roma. En la perspectiva de que la Instrucción es claramente crítica, Fernando Moreno: Debate sobre la teología de la liberación: Una respuesta clave, en: Estudios Públicos Nº 17, Verano 1985, pp. 243-252. Las recientes advertencias vaticanas a Boff, de 20 de marzo de 1985, parecen confirmar la tesis de que la actitud de Roma es fundamentalmente de reserva y de crítica.

¹⁹ Rahner, Karl; El celibato del sacerdote secular hoy; en: "Mensaje" 162, 1967.

to fiel del compromiso" 20. Se percibe un valor implícito: la supeditación de los valores e interpretaciones particulares a la unidad de la Iglesia. Después Rahner expondrá otros fundamentos: la posibilidad de entregarse, de tener una vida más dispuesta. Sin embargo, enfrentado hipotéticamente con el conflicto celibato v/s necesidades pastorales, sostendrá: "si la Iglesia, en el mundo entero o en alguna región, no puede encontrar un número suficiente de sacerdotes sin suprimir la ley del celibato, es para ella un deber suprimirla" 21.

Paulo VI, por su parte, no se plantea la cuestión de la escasez numérica al estilo de Rahner, pues afirma que la raíz del problema no se halla en el celibato mismo, sino "en la pérdida o en la atenuación del sentido de Dios y de lo sagrado en los individuos y en las familias, de la estima de la Iglesia como institución salvadora mediante la fe y los sacramentos" ²². También dice que el celibato no es contrario a la naturaleza.

Como se ve, la defensa de esta tradición particular es bastante directa y categórica y no recurre a mayores matices. Las palabras de Juan XXIII lo ejemplifican una vez más: "Nos llega al corazón el que alguno pueda fantasear sobre la voluntad o la conveniencia para la Iglesia Católica de renunciar a lo que, durante siglos y siglos, fue y sigue siendo una de las glorias más nobles y más puras de su sacerdocio, y el cuidado de mantenerla queda siempre como una evocación de las batallas de los tiempos heroicos, cuando la Iglesia de Dios tenía que combatir, y salió victoriosa, por el éxito de su trinomio glorioso, que es siempre símbolo de victoria: Iglesia de Cristo, libre, casta y católica" 23. Este lenguaje no es el típico de Juan XXIII, pero ciertamente muestra a qué nivel de argumentos se retrotrae la discusión en la Iglesia Católica cuando los problemas son apremiantes. No parece tratarse propiamente de una argumentación abierta al debate, la rectificación y la crítica.

El tipo de argumentación empleado en otras discusiones, como la

del control de la natalidad y la reología de la liberación, nos acerca al tema del derecho natural. En efecto, en ambos casos —pero de manera más explícita en el primero— se recurre a argumentos de esta clase. Así, "Humanae Vitae" se plantea en estos términos: "la Iglesia, sin embargo, al exigir que los hombres observen las normas de la ley natural interpretada por su constante doctrina, enseña que cualquier acto matrimonial debe quedar abierto a la transmisión de la vida" ²⁴.

Hubo autores que criticaron esta doctrina desde la perspectiva que no puede identificarse ley natural con ley biológica, señalando que de darse siempre esa identidad no se ve cómo pudiera justificarse el combatir las enfermedades, por ejemplo ²⁵.

Pero también ha habido autores católicos que han planteado un rechazo directo al seguir trabajando con nociones de derecho natural. El fundamento básico de esta postura es el siguiente: las categorías del derecho natural, por rígidas y excesivamente estructuradas y a menudo detallistas, son insuficientes para conocer y evaluar la multiplicidad de situaciones en la que se ve enfrentado el hombre moderno. Al respecto, hay planteamientos en la teología de la secularización (que lo conecta, entre otras cosas, con el problema interpretativo), en la teología de la liberación y en otras corrientes.

Es interesante en esta materia una serie de artículos publicados por Arturo Gaete s.j. en "Mensaje" algunos años atrás ²⁶. Allí expone cómo toda la doctrina social de la Iglesia desarrollada a partir de León XIII tiene por base al tomismo y sus derivaciones. Las encíclicas tomarían las categorías básicas del tomismo, intentando abordar desde ellas los nuevos problemas.

Así, sobre "Rerum Novarum" dice: "El esquema de pensamiento sobre el cual se basa el razonamiento de la Encíclica es el siguiente: la armonía de las clases es lo que está en la naturaleza de las cosas (...). Pero (...) los hombres se salen del orden de la naturaleza y proceden

²⁰ Todas las citas son de Rahner, Karl; op. cit.

²¹ Id. Más adelante Rahner de alguna manera relativiza esta afirmación, pero, de cualquier modo, el planteamiento central no varía.

²² Paulo VI; Sacerdotalis Caelibatus, Edics. Paulinas, Santiago, 1967, p. 31.

²³ Citado por Paulo VI en Id. pp. 24-25.

²⁴ Paulo VI; Humanae Vitae; en: Mensaje 172, Sept. 1968, pp. 449-55. La cita es de p. 451.

²⁵ Así opina, por ejemplo, el teólogo inglés Bernard Haring en "Mensaje" 173. Oct. 1968, pp. 476-84. Una exposición suya con una visión crítica de la moral legalista en "Pecado y Secularización", Edit. P. S. Covarrubias, Madrid, 1974.

²⁶ Entre los más resaltantes: "Mensaje" N.os 205, 209, 215.

'al margen de ella'. (...) Así es lógico pensar que si los hombres asumieran sus deberes y respetaran los derechos, es decir, entraran en el 'orden' de la naturaleza, 'bien pronto la lucha acabaría por extinguirse''' 27...

Añade Gaete que lo propio sucede al tratar los conceptos de Estado, Justicia y otros, que serían invariables, insertos dentro de un orden natural. Más aún, al estudiar el justo precio (salario) en el contrato de trabajo, las encíclicas recogen el concepto de justo precio analizado por Santo Tomás para el contrato de compraventa, que en su esencia sería el mismo.

Para Gaete, "estas categorías no son falsas, por supuesto; pero confrontadas con la tarea, resultan inoperantes" 28-29.

Lo que me interesa destacar de todo esto es que hay ciertos tipos de argumentaciones que favorecen una mayor libertad en el desarrollo de las discusiones. Y parece ser que la argumentación iusnaturalista tomista —que ha sido la más usada en la Iglesia Católica— no es una de ellas. Por lo demás, la regla general en la Iglesia es que al fundamentarse cada institución o norma particular se la pretenda vincular a los valores más altos, obstaculizando así una revisión crítica y constante.

La cuestión es que en la estructura de una Iglesia está la idea de que, como cuerpo, su comportamiento debe obedecer a ciertas pautas morales. Se supone entonces que primero está el conocimiento moral y luego la acción conforme a él. Del mismo modo, toda reflexión y toda disquisición teológica deberá tomar como punto de partida esas normas morales. Si se sigue derechamente este planteamiento, se aprecia entonces como esencialmente conservadora a esta estructura: todo cambio debe ser fundamentado; el cambio sólo puede venir tras un análisis de las bases de las que parte la tradición. Si a esta línea se une un marcado cultivo de la idea de autoridad, se puede caer en conservadurismos extremos.

Existen, sin embargo, grupos dentro del catolicismo que pretenden

atenuar, relativizar y hasta abolir estas características conservadoras y autoritarias.

Esto se ha intentado hacer de varias maneras. De partida, se ha hecho poniendo énfasis en la distinción entre las normas que pertenecerian a la esencia de la doctrina y las que no (básicamente: las normas de conveniencia, a las que ya nos hemos referido). Es verdad que al respecto se han logrado algunos avances en la Iglesia Católica. Hoy difícilmente sucederían cosas como las que ocurrieron en la preparación de la encíclica "Quadragesimo anno". En esa ocasión, Oswald von Nell-Breuning s.j., encargado de su redacción, estimaba que en la práctica la infalibilidad del Papa se extendía aún más allá de lo reconocido por el dogma y por lo mismo si él cometía algún error en la preparación de la encíclica, el Papa de seguro lo enmendaría, asistido como estaba por el Espíritu Santo. Así lo expresaría en un artículo aparecido 40 años más tarde: "De acuerdo a la formación de entonces, no podía pensarse que el magisterio, particularmente cuando habla a través de su cúspide, el Papa, pudiera errar alguna vez. Aun cuando se tuviera clara conciencia de que la declaración de ninguna manera estaba cubierta por la "infabilidad", se tenía la convicción de que el Espíritu Santo estaría presente donde no existía garantía de infalibilidad, para no permitir deslizarse algún error" 30.

Otro camino para la relativización ha sido acentuar la importancia de la *labor interpretativa*. En realidad, el magisterio oficial siempre ha percibido el "peligro" que envuelve esta tarea. Por eso tantas advertencias, prohibiciones y excomuniones vinculadas a ella. Así la Profesión tridentina de fe (Concilio de Trento de 1545-1563) señalaba el siguiente criterio: "Admito igualmente la Sagrada Escritura conforme al sentido que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia, a quien compete juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras, ni jamás la tomaré e interpretaré sino conforme al sentir unánime de los Padres (de la Iglesia)" 31. Tres siglos después, el Concilio Vaticano I repetirá la misma fórmula, casi sin alterar las palabras. En "Providentissimus Deus", León XIII señalará que también los otros intérpretes

^{27 &}quot;Mensaje" 205, p. 596.

²⁸ Id. 215, p. 716.

²⁹ En una línea parecida a la del P. Gaete, puede consultarse Eduardo Novea Monreal, "¿Qué queda del Derecho Natural?", Depalma, Buenos Aires y Benavides-López, Santiago, 1967.

³⁰ Von Nell-Breuning, Oswald, s.j.; Quadragesimo Anno: Cómo se escribió la Encíclica; en: "Mensaje" 214, Nov. 1972, pp. 658-64. Cita de p. 659.

³¹ Citado por Denzinger, Enricue; El Magisterio de la Iglesia.

católicos pueden ser usados con provecho, aunque los considera de menor importancia que los Santos Padres. Y prevendrá contra el recurso a intérpretes heterodoxos (no católicos) 32. En 1907, Pío X en su decreto "Lamentabili", condena a los modernistas, entre otras cosas por sus planteamientos sobre la interpretación (que relativizaban la autoridad del magisterio oficial); en noviembre de ese año los excomulga.

En la colección de ensayos reunida en su libro "Teología e Historia", Ratzinger afirma que en el Vaticano II se yuxtaponen 2 métodos de interpretación: aquel que recurre a la tradición (representada fundamentalmente por los Santos Padres) y el método crítico-histórico, que para Ratzinger "es una reiteración agudizada del viejo dilema, auctoritas y ratio (fe y ciencia) 33.

El método crítico-histórico es precisamente uno de los más empleados para alcanzar una mayor relativización, pues se aparta de las teorías del derecho natural y coloca el acento en la revisión e interpretación de las normas morales a partir del contexto del intérprete. Así Edward Schillebeeckx: "la auténtica ortodoxia rara vez se encuentra en aquellos que repiten de modo literal las antiguas afirmaciones, con el Denzinger (compendio de normas del magisterio) en la mano como prueba fehaciente" 34. Y ejemplifica: "Si la respuesta del tridentino no es respuesta a mis preguntas actuales, no he entendido lo que el Concilio de Trento quiere decir y no vivo en auténtica obediencia de fe" 35.

Y el propio Ratzinger expone algunas ideas que pueden resultar sorprendentes viniendo de quien vienen: "1. Un dogma es esencialmente un fenómeno de lenguaje". "2. El lenguaje humano existe como proceso de la historia del lenguaje". "3. Como fenómeno verbal, el dogma participa del doble carácter del lenguaje: es continuidad e identidad, pero también es un proceso abierto hacia adelante, un proceso en el que se apropian y se usan elementos nuevos". "4. Los límites de la historicidad (...) residen, según esto, a) en que la fe misma sólo es una (...) b)

en que (...) la palabra ha de crear unidad y esta función unificadora c) (...) sólo se puede realizar a través de la comunidad (...)"36.

Bien. Parece quedar claro que el énfasis en a) la distinción entre normas esenciales y de conveniencia y b) la interpretación, puede crear fórmulas relativizadoras. ¿Pero puede decirse que permitan vislumbrar la posibilidad de una Iglesia católica pluralista? (que no es lo mismo que preguntarse si hay o puede haber católicos pluralistas).

Los teólogos de la liberación suelen ir por la afirmativa. Todo sería cuestión de separar la Iglesia de las clases opresoras, descentralizarla y permitir en ella una abierta participación del pueblo. Ello tendría que insertarse en un proceso más general de cambio de las estructuras sociales.

Creo, sin embargo, que hay problemas inherentes a la noción y al funcionamiento de una Iglesia que deben ser tomados en cuenta. Enumeraré algunos:

- 1. Sociológicamente, y siguiendo a Max Weber, la noción de Iglesia envuelve la de un instituto de actividad continuada "en que su cuadro administrativo mantiene la pretensión al monopolio legítimo de la coacción hierocrática (...) ³⁷. La coacción hierocrática es aquella que se ejercita concediendo y rehusando bienes de salvación. La idea de Iglesia importa entonces una cierta estructura.
- 2. Una Iglesia necesita comunicar una serie de mensajes, y el básico (desde el punto de vista del funcionamiento) consiste en señalar qué es lo que define a esa Iglesia, en qué se distingue de otras instituciones, eclesiales y no eclesiales.
- 3. Necesita transmitir también quiénes son los representantes de esa Iglesia, cuándo estamos "en presencia" de ella.
 - 4. Requiere, en suma, de "cierta" uniformidad.
 - 5. Debe determinar cuáles son sus contenidos doctrinales (aun-

³² Citado por id.

³³ Ratzinger, Joseph; Teología e Historia, notas sobre el dinamismo histórico de la fe, Edics. Sígueme, Salamanca, 1972, p. 134.

³⁴ Schillebeeckx, Edward; Dios futuro del hombre, Edics. Sigueme, Salamanca, 1970, p. 31.

³⁵ Idem.

³⁶ Todas las citas son de Ratzinger; op. cit., pp. 89-90

³⁷ Estos conceptos son formulados por Weber en "Economía y Sociedad", FCE, México, 1969, vol. 1, p. 54.

que sea provisionalmente), decir cuáles son las fuentes sagradas, necesita dar a lo menos algunas pautas de interpretación 38.39

- 6. Para enfrentar los problemas anteriores (más otros que se presentan) se requiere de una regulación normativa. De hecho, cualquier institución requiere de normas (explícitas o implícitas, positivas o de costumbre, rígidas o flexibles).
- 7. Consecuencialmente, se precisa de autoridades con poder para dictar esas normas.

Centrémonos en los 2 últimos números. Podría plantearse la posibilidad de que la generación de esas normas y autoridades fuera democrática. Se trata de una posibilidad altamente ilusoria, por lo demás, si revisamos la historia de las religiones. Ello debido, especialmente, a que las religiones tienden a rodear de ciertos "mitos" o "áureas" a sus autoridades y normas. Los mecanismos democráticos, en cambio, si bien pueden envolver elementos míticos, más propiamente tienden a contribuir a la discusión crítica y a la revisión constante, y, de la mano, a la heterogeneidad moral. Profundizando en lo relativo a las autoridades en las Iglesias, éstas se caracterizan por poseer una "legitimación carismática" (en palabras de Weber). Estas nociones conllevan la existencia de personas y grupos estimados esencialmente superiores a otros. El reconocimiento de que a estas personas y grupos se les atribuya una ma-

yor capacidad de conocimiento de los contenidos morales, contribuye a que las normas que ellos promulguen sean tenidas como sagradas. Todo lo cual se traduce en discrecionalidad.

Pero hay también otro problema de fondo. ¿Cómo operar con un conjunto de normas que siempre "va de atrás" (un paso atrás) respecto de la renovación y el cambio? De hecho, se tiende en las religiones a la uniformidad moral y, así, no se producen cambios sino cuando un consenso muy mayoritario lo exige (y ni aún así a veces).

Y el proceso será casi siempre el mismo: surgirá primero una pequeña minoría, que será mirada con sospecha y desconfianza. Y esto, que ya es inhibidor en circunstancias corrientes, lo es mucho más cuando se trata de discusiones sobre moral al interior de una Iglesia.

Algunos, como Schillebeeckx, plantean que el solo hecho de convivir y de enmarcarse en una institución y regirse por sus normas y lenguaje "significa que el pluralismo no puede ser la última palabra" 40. Si aceptáramos esa tesis, una persona incorporada a una Iglesia estaría sujeta a una doble restricción al pluralismo. Primero, la restricción impuesta por su sociedad; segundo, la impuesta por su Iglesia. En buenas cuentas, el pluralismo en una Iglesia no sería ni siquiera la penúltima palabra.

A mi juicio, Schillebeeckx confunde las cosas. Porque mientras en algunas sociedades las normas tienden a garantizar el pluralismo, en las Iglesias la tendencia es justamente la contraria. O sea, no cualquier institución implica una restricción del pluralismo: más bien puede decirse que sin ciertas instituciones el pluralismo es imposible.

En definitiva, el predominio de las tradiciones por sobre los cam-

³⁸ Como complemento, la exposición de Feyerabend de las ideas de Popkin: "Tomemos en primer lugar la norma sin referencia alguna a la persuasión divina'. Entonces esa norma: a) no nos ofrece medio alguno para identificar la Escritura (ninguna versión de la Escritura contiene un pasaje a este efecto, 'las páginas precedentes... y las siguientes son Escritura' (...); b) (si la identificáramos) no sabemos cómo interpretarla (...); c) (si identificáramos Escrituras e interpretación correctas) no tenemos medios para derivar consecuencias (ninguna versión de la Escritura contiene una lógica o un sistema general para la formulación de afirmaciones a partir de otras afirmaciones dadas)". De todo ello resulta que es indispensable una institución si se quiere alcanzar dichos fines. P. K. Feyerabend; En torno al mejoramiento de las ciencias y las artes y la identidad entre ellas; en: Filosofía de la Ciencia y Religión (varios autores), Edics. Sigueme, Salamanca, 1976, pp. 97-127 (cita de pp. 103-104).

³⁹ Whitehead, citado por Cogley, indica 4 elementos propios de las religiones: procedimientos rituales definidos para realizar el acto religioso; emoción; la creencia en un cuerpo de verdades sobre lo visible y lo invisible; y la búsqueda de coherencia entre las distintas verdades comprendidas en la creencia. Cogley, John; La Religión en una Epoca Secular, Monte Avila Editores, Caracas, 1969, p. 135.

hermenéutica y crítica, Edics. Sígueme, Salamanca, 1973, p. 80. Nótese que estamos revisando algunas de las pocas corrientes que exponen la importancia del pluralismo en la Iglesia Católica; la linea oficial va, más bien, por el sendero que difunde, entre otras, la revista "Communio", en donde en un número dedicado integramente al tema del pluralismo (Nº 6 de la versión española, 1983) la tónica está dada por frases del siguiente tenor: "Si partimos de la pura experiencia humana, lo que se impone palmariamente es la pluralidad (...) Mas, si consideramos la historia como la quiere Dios, lo primero es la unidad. (...) La acentuación neurótica de la pluralidad no entra en el plan de Dios sino en la situación tolerada y surgida a raíz del pecado humano". (P. Miguel A. Barriola, El pluralismo como pretexto, revista citada, pp. 56-73; las frases son de pp. 63-64). Lo que no distingue el autor —y resultaria necesario— es la unidad en torno a ciertos valores y la uniformidad moral.

bios en las Iglesias en general y en la Iglesia Católica en particular parece claro. Y su predominio no se da ciertamente por medios pluralistas. Es así como la incorporación de algunos cambios suele resultar desfasada y hasta irrelevante. Uno de los ejemplos más típicos son las evaluaciones "a posteriori" que la Iglesia Católica hace de algunos personajes. Es de sobra conocida la "rehabilitación moral" que se ha hecho de Galileo Galilei. Otros ejemplos: hace algún tiempo —y no es poco usual — un sacerdote rescataba en la revista "Hoy" las memorias de Van Gogh, Baudelaire y Rimbaud, entre otros 41. Claro, se trata de hombres excepcionales, con una capacidad creativa poco corriente. Me pregunto si ese mismo sacerdote u otros estarían dispuestos a fomentar formas de vida análogas a las de esos artistas a pintores y poetas jóvenes, cuya calidad artística aún es incierta.

Otra personalidad que se ha hecho merecedora de numerosas bendiciones "a posteriori" es Kafka. Sus novelas reflejarían una honda preocupación metafísica. Me pregunto: y si Max Brod, cumpliendo las órdenes de Kafka, hubiera quemado "El Castillo", "El Proceso", etc., y jamás entonces se hubieran conocido sus obras mayores, ¿junto a qué clase de ángeles debiera ser ubicado hoy Kafka? ¿Con ángeles benditos o con ángeles malditos?

De todos los elementos expuestos en estas páginas podemos llegar a concluir que en la Iglesia Católica, por su misma estructura, la regla es que las personas corrientes deban ceñirse a la uniformidad y la tradición. La diversidad y el cambio, entonces, suelen quedar sólo para los "seres excepcionales" (y comprobadamente excepcionales). Ahora, también puede haber grupos que favorezcan ciertos cambios, pero en tal caso lo más probable es que tal disensión no sea vista como del todo legítima.

Por lo demás, como el mecanismo de solución de los conflictos tradición/cambio no varía (y según hemos visto es emimentemente autoritario), a la postre el fenómeno expuesto se reproduce una y otra vez. Y así, aunque los cambios den origen a nuevas tradiciones, enfrentadas éstas a nuevas proposiciones de cambio se verá una vez más la rigidez del proceso *.

LA CONDENA DEL ARTE EL PEQUEÑO COMBATE DE REPUBLICA X *

PABLO OYARZUN **

INTRODUCCION

Dos son las grandes líneas evidentes del pensamiento platónico sobre el arte. La primera se bosqueja como una doctrina del arrebato; la segunda se consolida como una teoría de la imitación.

La tesis platónica de la manía —a partir de la cual produce, entusiasmado, el poeta sus obras— nos la enseñan el Ion y un pasaje del Fedro. La vasta secuela histórica de esta doctrina, primero, en el pensamiento helenístico y latino, y luego en las concepciones renacentistas, manieristas y románticas —intermediadas todas éstas por el universo de las representaciones cristianas—, es un documento de su fuerza de atracción, pero también de las notorias variaciones que fue sufriendo.

En esta exposición nos ocuparemos de la segunda vertiente de la reflexión platónica acerca del arte: nos ocuparemos, pues, de la doctrina

⁴¹ Se trata de una entrevista que José Donoso s.j. concediera en 1983. Revista "Hoy", Nº 298, 6.01.83, p. 45.

^{*} Abril, 1985.

El presente es —con algunos cambios y ampliaciones— el texto de una conferencia dictada en el Plan Básico (Platón) del Instituto de Filosofía de la U. Católica de Chile, en septiembre de 1981. Fue leido, en su forma actual, con ocasión de otra conferencia en el mismo instituto, en octubre de 1985. En él son recogidos, de modo abreviado y con diferencia de énfasis, los resultados de la primera parte de una investigación de conjunto sobre la cuestión del arte en el pensamiento platónico, llevada a cabo en 1979, y que aún permanece inédita. El carácter de este texto es fundamentalmente introductorio, por lo cual se hace en él economía de problematizaciones que son imprescindibles en un sondeo más profundo. Las citas pertenecen a la versión de la República de J. M. Pabón y M. Fernández G. (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1949, t. III).

^{**} Profesor en la Universidad de Chile, Universidad Católica de Chile e Instituto Superior de Arte y Ciencias Sociales.