

## EN TORNO A UN CRISTIANISMO LLAMADO "PLEROMATICO"

POR

ALVARO D'ORS

Quiero referirme —aunque no sea con la extensión que con- vendría a la pretensión de esta obra— a un simposio italo-alemán sobre Cristianismo, secularización y derecho moderno, promovi- do por el profesor Luigi Lombardi (\*).

Del colaborador alemán Gerhard Dilcher (de la Universidad de Frankfurt), se publica, aparte las primeras páginas de presen- tación conjunta, un ensayo sobre el divorcio moderno (II, pági- nas 1.021-1.080), en el que se presenta la disolubilidad como si fuera una recuperación de una mitigación originariamente cris- tiana de la rígida ley evangélica, consistente en un respeto de consecuencias jurídicas ante el hecho del matrimonio fracasado. A pesar del interés y actualidad del tema, no voy a centrar en él mi atención, ni sobre la idea de que la revolución liberal ha venido a desarrollar principios genuinamente cristianos respecto al derecho de familia. Nos ocuparía en exceso este aspecto del simposio, pues nos obligaría a tomar posición frente a varios en- sayos de esta colección, como ya el de G. Furguele (sobre las transformaciones del derecho de familia en la legislación italia- na), según el cual, a pesar de la introducción del divorcio, el

---

(\*) *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno* (a cura di L. Lom- bardi Vallauri e G. Dilcher). Giuffrè (Milán), Nomos Verlaggesellschaft (Baden-Baden). 2 vols., xv + 1.527 págs. Aparecen estos volúmenes dentro de la serie de «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» con los números 11 y 12. Ambos volúmenes figuran con este doble número, sin otra distinción exterior (tampoco en el lomo), lo que puede inducir a confusión; pero la numeración de páginas es correlativa.

principio igualitario e individualista del nuevo derecho es más cristiano que el que inspiraba la legislación tradicional. En realidad, lo que ha pasado es que la institución matrimonial, con la introducción del divorcio, ha desaparecido, sustituida por otra distinta —algo así como si la compraventa hubiera desaparecido, sustituida por el arrendamiento—, y, francamente, una vez despatchada la institución, las demás consideraciones de detalle me parece que tienen poca importancia.

Las 38 contribuciones se agrupan en varias secciones: una de «conceptos generales», otra de «derecho público» («Publizistik»), otra de «derecho civil» («Zivilistik») —aquí entra todo lo del matrimonio—, otra de «derecho penal» («Kriminalistik»), más un ensayo final de Sociología, de R. Wiethölter, sobre «Pluralismo e identidad social». A estas secciones corresponden las «relazioni» conclusivas del simposio, que se recogen en II, páginas 1.363-1.422. A continuación se ofrecen unos resúmenes de las contribuciones (en el idioma original y en inglés).

Llama la atención que no se haya concedido mayor atención al tema de la secularización en el derecho canónico, pues, como puede verse en el proyecto (*Schema Codicis Iuris Canonici*) pendiente de la aprobación pontificia, el proceso de secularización se manifiesta de manera notoria en el mismo derecho de la Iglesia. Pero quizás el haber prescindido de él sea congruente con la misma actitud secularizante del simposio. En cambio, sí cabe en éste una larga contribución (II, págs. 873-937) de Martín Heckel, de Tubinga, sobre el derecho eclesiástico estatal de Alemania.

Aunque la iniciativa fue italo-alemana, figuran como colaboradores algunos franceses y alguno de habla inglesa. La lengua española, como suele ocurrir, también en este tipo de iniciativas «católicas», ha quedado proscrita, aunque sí figura un ensayo, en francés, de Andrés Ollero sobre la ley española de matrimonio civil de 1870: crítica de la «secularización uniformista» desde la cual sería posible una «recimentación» de la ética cristiana. Esta postergación de la lengua española no debe sorprendernos —tampoco en estos conjuntos de ensayos dirigidos a un público

menos especializado—, pues vemos que, en el mismo ceremonial de la Santa Sede, la lengua española, que es la que hablan más católicos de todo el mundo, ocupa tan sólo un quinto o sexto lugar. Por otro lado, lo que pudiera parecer un cierto apartamiento de los juristas españoles quizá se pueda deber a un profundo recelo, que pervive a pesar de todas las posturas de obsequio oficial al europeísmo, respecto a las posibilidades de una verdadera «secularización» en el espíritu de los españoles; un recelo, por lo demás, no del todo infundado, como parece demostrar la realidad española por sí misma, profundamente reacia al europeísmo.

El tema propuesto es, pues, el de una estimativa, desde una axiología cristiana, pero con la concurrencia de no-católicos, de la secularización en el derecho moderno. Para este planteamiento del tema del simposio es fundamental la larga introducción (I, páginas 3-111) de Luigi Lombardi sobre el «horizonte problemático» del tema propuesto; un discurso que se autocalifica de «filosófico-teológico».

Es obligado detenernos un momento en este planteamiento del principal animador de este simposio, un universitario de la generación de la post-guerra que se ha destacado como publicista dentro del campo católico. A su orientación se debe el tono irenista general de los ensayos aportados a este simposio. El autor parte de una solidaridad esencial entre Cristianismo y «civiltà» occidental moderna, una solidaridad que se ve atacada, a la vez, por un individualismo libertario que conduce al nihilismo y un colectivismo revolucionario que se presenta como «oriental». Por qué se coloca el comienzo de las hostilidades en ese doble frente a partir de 1965 (I, pág. 5: «diciamo dal 1965») es algo que queda sin aclaración, pero uno se inclina a pensar que se trata simplemente de algo así como un tope cronológico convencional para evitar una prevención frente al liberalismo anterior a esa fecha, que se procura acercar a la ética cristiana, a pesar de todo. Para los italianos, cuya unidad nacional se forjó contra el Papa y propiciada por el liberalismo, esta predisposición cautelar es muy natural, aunque debe ser advertida. Pero

el meollo del pensamiento católico del autor está en lo que él llama carácter «pleromático», por el que, francamente, se oscurece bastante el concepto de «cristiano», a causa de una reducción minimalista, pero que excluye el minimalismo mucho más claro, y jurídico, del «estar bautizado» y «no haber apostatado». Para Luigi Lombardi ser cristiano es «tener a Jesucristo como el Decisivo (*mayúscula del autor*) en el que se manifiestan más central, profunda y decididamente que en cualquier otro lugar (*¿acaso piensa en un «topos»?*) el significado y destino del universo y del hombre» (I, pág. 11). Con un concepto tan laxo, puede haber entendimiento con toda clase de gentes, y el autor, en efecto, se remite a Hans Küng (ibíd., nota 2), a sabiendas, pues lo dice expresamente, de que el pensamiento de éste no es católico. Según esta definición, la divinidad de Jesucristo no sería indispensable, pero el autor cree que sí debe serlo: por una exigencia de «realismo», que excluye el contentarse con símbolos. Una exigencia, ésta, que quizá resulta excesiva para algunos de los participantes que se trataba de aunar. Quizá por eso era necesario volver a una nueva apertura, y aquí viene lo del carácter «pleromático» del Cristianismo (I, págs. 17 y sigs.). El autor se remite a San Pablo, *Eph.* 1,23: «la Iglesia, que es el Cuerpo del mismo (*Jesucristo*) y la plenitud (*pleroma*) del que cumple todo en todos», de donde deduce la consecuencia de que el cristiano debe tender a abarcarlo todo, más allá de su propio credo: a «desconfesionalizar» la fe cristiana (I, pág. 17), puesto que esa plenitud (*pleroma*) es el objeto de la fe, de modo que el cristiano «está llamado, no sólo a la cristianización de todo lo humano, sino también a la expansión creadora imprevisible de lo mismo humano en cuanto elemento constitutivo de la gloria» (I, página 20), una manera de expresarse realmente elevada y enigmática, pero que puede tranquilizar a algunos predilectos autores y lectores para los que la idea de un «credo», de un «símbolo de la Fe», podría resultar prohibitiva.

Pero el *pleroma* paulino no quiere decir apertura antidogmatizante, sincretista, de animación espiritual del desarrollo humano, en el fondo, democrático. Veamos brevemente otros textos

paulinos que aclaran mejor, aunque sea siempre algo misterioso, el concepto de *pleroma* de Cristo. La frase «todo en todos» del texto citado vuelve a aparecer en *Coloss.* 3,11; aquí, la plenitud viene también de Cristo, como vemos en *Coloss.* 1,12, donde se dice claramente que el *pleroma* habita («corporalmente»: 2,9 y sig.) en Cristo, por voluntad del Padre: es la Gracia que que se comunica al Hijo, y del Hijo, Cabeza de la Iglesia, es participada por la Iglesia, su Cuerpo. Se trata, pues, de plenitud de una gracia divina descendente, como dice San Juan 1,15, y explica admirablemente la encíclica *Mystici Corporis* 21, de Pío XII; de la plenitud en la gracia, en la gracia de Cristo que «llena» a la Iglesia, y, por tanto, proveniente de Cristo (*Eph.* 4, 13, cfr. 4, 10). Así, pues, *pleroma* es el contenido que se recibe; en «*pleroma* de Cristo», el genitivo es subjetivo: es Cristo quien llena a la Iglesia, y no la Iglesia la que llena a Cristo. Y en el mismo sentido debe entenderse que «el Amor es el *pleroma* de la Ley» (*Rom.* 13, 10): genitivo subjetivo, de nuevo, pues vive plenamente la Ley, y se llena de ella, quien ama; no hay que pensar, humanísticamente, que los hombres llenan la Ley con su Amor, sino que se llenan de la Ley, la cumplen perfectamente, cuando aman, pues la Ley de Jesucristo manda amar.

Se trata, sí, de un lenguaje misterioso, pero no ambiguo. La «economía» del *pleroma*, como dice San Pablo en *Eph.* 1, 10, consiste precisa y exclusivamente en «recapitular —o instaurar— todo en Cristo», tanto lo celestial como lo terrenal; no en la «expansión creadora imprevisible de lo humano», que, por lo demás, no nos es tan imprevisible, pues ya sabemos cómo suelen acabar estas expansiones. Y el tema de la secularización está en relación con el deber de «instaurar todo en Cristo».

Que luego diga el autor que se debe tender a la «desjuridificación de las relaciones humanas» (I, págs. 21 y sigs.), esto, después de todo, es muy congruente con un siglo, como el nuestro, que se caracteriza por una profunda crisis del derecho. En el fondo del pensamiento de este simposio late la sombra de Rudolf Sohm y de su radical antitesis entre la Iglesia (una Iglesia necesariamente neumática y nunca identificable con una sociedad

visible) y Derecho. Una antítesis claramente protestante, pero que está seduciendo a muchos católicos, porque, como dice Carl Schmitt, «en la lucha contra Roma vence siempre Rudolf Sohm» («im Kampf gegen Rom, siegt inmer Rudolf Sohm»), y ahora más que nunca, como se ve en estos ensayos. Es significativo que la serie de ensayos se abra, tras la introducción de Luigi Lombardi, con uno de Jacques Ellul (I, págs. 115-139), en que se vuelve a afirmar la radical antítesis entre Evangelio y Derecho (que incluso figuraba —vid., I, pág. 23 n. 16— en el título del ensayo, luego mitigado como *Recherches sur le droit et l'Évangile*). Para el gran Graciano, en cambio, el Derecho natural constaba en la revelación de la ley de los Diez Mandamientos y en el Evangelio, fundamental concepción jurídica para la que, en mi opinión, resulta imprescindible partir del Juicio de Dios, y precisamente respecto a los infieles, que no conocen la Revelación, pero pueden observar inocentemente el derecho natural.

A continuación (I, págs 36 y sigs.), L. Lombardi denuncia el positivismo y voluntarismo moderno como anti-cristianos, pero piensa que sus aspectos humanísticos deben ser integrados, con los oportunos correctivos, por el humanismo «pleromático», ya que la «secularización» no significa necesariamente descristianización, sino sólo «desteologización» («de-teologalizzazione»). Aquí expone el autor un amplio análisis esquemático de los tipos de secularización y de su compatibilidad cristiana o no. La secularización del derecho moderno sería, en principio, compatible, salvando siempre ciertos excesos.

Este es el planteamiento general del inspirador de este simposio. No sorprende que la serie de colaboraciones empiece con la de Ellul, a que ya nos hemos referido, y siga con otra de Malte Diesselhorst sobre la doctrina del doble reino en Lutero (I, páginas 141-198), que presupone, naturalmente, la misma antítesis entre Fe y Derecho de la que depende la necesaria secularización de éste.

Interesante es la contribución, que sigue, de Michel Villey (I, págs. 199-215), sobre los orígenes protestantes (apego exclu-

sivo a la Sagrada Escritura) del moderno positivismo jurídico (al estilo de Hobbes).

G. Cottier (I, págs. 217-246) se plantea el problema de cómo recuperar un *consensus* mínimo de sacralidad en un proceso de desacralización irreversible, pero que tendría su origen en la identificación judío-cristiana de lo verdaderamente sagrado con lo santo, que es el Dios único, con exclusión de lo innecesariamente sagrado; así el límite de la desacralización debería ponerse en el límite con lo no-santo o impuro. Lo que el autor viene a propugnar es un pluralismo respetuoso con el derecho natural, lo que no suena mal. Me temo, sin embargo, que un deficiente concepto de lo sacro y lo santo (con los correspondientes opuestos de lo profano y lo pecaminoso) haya impedido al autor un rumbo aceptable. Porque lo santo es lo que Dios hace suyo y lo sagrado es lo que el hombre consagra, es decir, dedica a Dios, pero Dios hace santo precisamente lo que se le ofrece como sagrado, aunque sea de manera personal y sin formas. Quizá por eso mismo G. Cosi (I, págs. 247-282), tras examinar los excesos desacralizantes desde el Iluminismo, acaba por decir que la eliminación de lo sagrado conduce necesariamente a lo irracional.

El planteamiento de este simposio sobre secularización y derecho moderno recuerda, en cierto modo, aquella postura de Benedetto Croce: «por qué no podemos decir que no somos cristianos», sólo que mantenida desde el lado cristiano: «por qué no podéis decir que no sois cristianos». (Recuerdo cómo me refería Giorgio Del Vecchio que, «scherzando» él sobre este título de Croce, se lo convertía —y le hacía a Croce poca gracia— en «por qué no podemos no decir que no somos no-cristianos»). Se explica entonces la impaciencia de Mario Jori (I, págs. 543-563) contra el «cristianismo pleromático» de L. Lombardi, al no admitir que se tome el Cristianismo como algo indiscutiblemente positivo (*ex auctoritate*) y fundamento del verdadero humanismo. Esta protesta del adversario no puede menos de parecerme justa, y viene a mostrar la debilidad del planteamiento sincrético del simposio, y del «pleromatismo» pretendido por su organizador. Pero quizá sea la única voz abiertamente disidente, pues las otras,

aunque quizás enfrentadas en el fondo ideológico, parecen haber aceptado ese planteamiento general de L. Lombardi, de un sincretismo sin compromisos.

En el tema de la secularización en orden al pensamiento político, es conocida la relevante incidencia de la Teología política de Carl Schmitt. Pero, en este simposio y dentro de las contribuciones de derecho público, sólo encontramos dos que traten expresamente de la significación de Carl Schmitt y su Teología política.

La primera, de Ilse Staff, se titula *Zum Begriff der politischen Theologie bei C. S.* (I, págs. 701-729). Se parte de la afirmación schmittiana de que todos los conceptos principales de la teoría política moderna («Staatslehre») son conceptos teológicos secularizados, y de ahí la inserción de la Teología política schmittiana en este simposio sobre secularización y derecho moderno, pero se niega —tras una exposición incisiva del concepto de lo político en C. S. que, sin ser falsa, muestra, sin embargo, una profunda aversión— que se trate de verdadera «secularización», pues con el «Estado total» schmittiano lo que se hace es substituir simplemente la coacción dogmática de la tradición europea por la de un decisionismo impuesto por una unidad política existencial, que ha eliminado previamente toda oposición por una como interna necesidad de alcanzar tal unidad por la exclusión, «por aclamación», del discrepante como enemigo. No se trataría, pues, de simple autonomía de lo temporal, sino de absolutización como cuasi-religioso de un mito político unificador. Aceptando lo que de cierto pueda haber en esta crítica de Staff, sí debe advertirse que lo que aparece como más original en la interpretación que Staff hace del pensamiento de C. S. resulta, en mi opinión, menos ajustado: a saber, cuando dice que toda esta teoría schmittiana supone una absolutización de los «valores», por lo que «el concepto de valor es el concepto central de la Teología política de C. S.» (I, pág. 722). Esta interpretación, me parece, sería rotudamente negada por el autor de *La tiranía de los valores*. En realidad, lo que Staff ha hecho es prescindir del concepto schmittiano de «valores», que

son, para C. S., siempre relativos y subjetivos, y hablar de «valores» allí donde C. S. no necesita de una justificación de valores para su «orden concreto», cuya legitimidad depende de su misma facticidad positiva, que puede presentarse como aclamado, como democracia plebiscitaria. Mejor que de «valor» habría que hablar de *veritas*, aunque sea, al modo hobbesiano, una *veritas* interpretada e impuesta (legislada) por el poder, que en Hobbes se llama *auctoritas*, por confusión de ésta con la *potestas*, de donde también la negativa radical de toda *potestas indirecta*, que es, en realidad, *auctoritas* y no *potestas*. Una referencia a la *veritas*, y no a los «valores», aparece en el segundo ensayo sobre C. S.

Esta segunda contribución relativa a C. S. es de Emanuele Castrucci: *Teologia politica e dottrina dello Stato. Note sull'attualità del decisionismo giuridico* (I, págs. 731-754). La posición de este autor es favorable al pensamiento schmittiano, el cual ha despertado en estos últimos años un gran interés entre los jóvenes intelectuales italianos. Por ejemplo, en los primeros cinco meses de 1981, según la apostilla que Castrucci añade al final de su papel (ibíd., págs. 753 y sig.), aparecieron en Italia hasta tres estudios sobre C. S., más un libro de varios autores: es todo un resurgimiento del pensamiento schmittiano, pero no ya en la patria de origen, sino en Italia; un síntoma también del cansancio ante una crítica rutinaria a la que, desde 1945, se sometió al gran teórico del «*ius publicum Europaeum*».

Castrucci hace un fino análisis de los distintos sentidos que «Teología política» puede tener, un tema de sumo interés para aclarar la discusión, y también para la contraposición de mi propia acepción (como dogmática teológica relativa al gobierno) frente a la schmittiana (última fundamentación de la legitimidad política, una metafísica del poder derivada por una analogía transformadora de principios originariamente teológicos). Pero en esto no podemos detener ahora nuestra atención

Por último, el autor muestra lo que separa al decisionismo schmittiano del simple positivismo, que es precisamente la afirmación de la necesidad de una legitimación por una Teología

política que, admitiendo como irreversible la secularización, busca todavía, aunque sea de manera algo oscura, su propia substancia ética en los principios trascendentales de la Teología.

Todavía guarda cierta conexión con el tema teológico, o mejor, religioso, la cuestión acerca de en qué medida toda constitución política presupone una posición de ese tipo, y, según lo que decía De Maistre, hay una incompatibilidad entre una constitución, necesariamente religiosa, y la forma escrita, contraria a lo propiamente religioso. Trata de esta cuestión Domenico Farias, con cuya contribución se inicia el segundo volumen (II, páginas 755-803). Aunque el autor no acepta la conclusión de De Maistre, sí trata de aclarar cómo toda constitución, y ahora también las de los Estados socialistas, presuponen una cierta idea religiosa, en el sentido amplio de ideales no estrictamente utilitarios, a modo de «religiosidad civil».

Un comentario más extenso y crítico requeriría el tema de las garantías constitucionales de la «dignidad humana», sobre lo que versa la contribución de Christian Starck (II, págs. 805-829), pues se parte allí, como suele hacerse, aunque no sea algo indiscutible, de la equivalencia de «dignidad» con «racionalidad» (a lo que alude también lo de «a imagen y semejanza de Dios»), pero la «dignidad», por su misma esencia, presupone una desigualdad, que, en esa perspectiva discutible que decimos, tendría que ponerse entre el hombre y las criaturas irracionales, pero no cabría entre los mismos hombres, que serían todos igualmente dignos, lo que parece contradecir el mismo sentido relativo de dignidad. También discutir esto excedería de los límites de este comentario, y nos llevaría, además, a tratar de otras páginas, como las de M. A. Cattaneo (II, págs. 1.211-1.259), para quien la doctrina del hombre como fin en sí mismo y todo el humanitarismo de los Thomasius, Montesquieu, Voltaire, Beccaria, etc., sería profundamente cristiano.

Así, pues, hemos de dejar sin especial comentario otros ensayos, ya sean de carácter general (A. Bianchi, G. Maroni, P. Pasqualucci, F. De Sanctis, L. Moulin, M. Novak, A. Zanfarino), ya sobre temas especiales y, a veces, más interesantes que aque-

llos generales (F. Todescan, M. Stolleis, S. Luppi, F. Monconduit, Ch. Link, F. D'Agostino, O. Behrends, J. Carbonnier, H. Coing, L. Mengoni, C. Cartronovo, W. Naucke, K. Lüderssen y W. Hassemer).

En general, la tónica de estas contribuciones es bastante uniforme: la secularización ha venido a favorecer una depuración de las verdaderas raíces cristianas del derecho y una objetivización en el sentido humanístico del liberalismo. Por cuanto hemos podido decir en este comentario, y, sobre todo, en otras ocasiones —la experiencia del deterioro moral de este último tercio de siglo me ha confirmado en el anti-secularismo de mi libro *De la Guerra y de la Paz*—, se puede comprender que me encuentro en una posición claramente contraria a la idea de este simposio. Pero quisiera hacer todavía una observación final, que es de carácter complementario. Se habla en todas estas contribuciones de la secularización «del derecho» cuando sería más exacto hablar de la recepción por el derecho de la revolución ideológica de la Europa descristianizada. Lo que ha podido cambiar, a consecuencia de esta revolución, es la legislación, es decir, los presupuestos socio-ideológicos del derecho más que el derecho mismo; incluso lo que llamamos «derecho público» se resuelve, en última término, en pura legislación hecha por los políticos y no por los juristas. Estos han sido sujetos pasivos, pero no activos del proceso de secularización, y, en este sentido, sólo cabe hablar de una secularización indirecta del derecho: más por sus presupuestos extrajurídicos que por sí mismo.