

Sol Serrano, *¿Qué Hacer con Dios en la República? Política y Secularización en Chile* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008).

¿QUIÉN TIENE QUE PREGUNTARSE QUÉ HACER CON UN DIOS EN LA REPÚBLICA?¹

Antonio Bascuñán

La sola lectura del capítulo inicial del libro de Sol Serrano, “Qué hacer con Dios en la República”, cautiva al lector y le demuestra que está ante una obra de singular calidad historiográfica y literaria. Se trata del incendio de la Iglesia de la Compañía. En un despliegue magistral de talento narrativo, con la imagen de los cuerpos calcinados e indistinguibles de las señoras de Santiago y sus parientas y sirvientas como telón de fondo —los cuerpos de las supuestas víctimas, asumidas como tales por su desaparición, pues no hubo cómo reconocer sus cadáveres—, Sol Serrano repasa los discursos de la época sobre el hecho, yendo y viniendo entre los detractores del barroco católico y sus defensores, y desentrañando las implicaciones de ese debate, no sólo para la disputa acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado, que estallaría dos años más tarde a propósito de la reforma al Art. 5° de la Constitución de 1833, sino para todo orden de preocupaciones

ANTONIO BASCUÑÁN. Abogado. Profesor de Teoría del Derecho y Derecho Penal, Universidad Adolfo Ibáñez y Universidad de Chile.

¹ Este comentario corresponde a una versión revisada de la intervención del autor en la conferencia “La República y la Iglesia Católica”, que tuvo lugar el día miércoles 17 de junio en el Centro de Estudios Públicos, como parte del ciclo de conferencias “La construcción de la República”.

Estudios Públicos, 116 (primavera 2009).

sociales y religiosas, incluyendo particularmente el rol social que correspondía a las mujeres. Todo con fuentes de primera mano, poniendo al lector en la posición de un espectador inmediato de los hechos.

Se trata de un libro extraordinario, por las múltiples formas de hacer historia que contiene, por lo vívido de sus relatos y por sobre todo por la inusual simpatía que la autora demuestra por todos los personajes que intervienen en la trama. Desde luego que el protagonista indiscutido es Rafael Valentín Valdivieso, algo así como el Inocencio III de la historia de la Iglesia católica chilena si hemos de atenernos al libro, pero no hay actor descalificado en este relato. Radicales, liberales, nacionalistas, conservadores moderados y pechoños, todos ellos con sus ascendientes pipiolos y pelucones, son abrazados por una narración conmovida ante la precariedad de los medios de que disponían para afirmar las formas de dominio con que se habían comprometido —la burocracia estatal y la eclesiástica— y la tenacidad con que hicieron valer sus pretensiones rivales, además de enfrentar enormes dificultades geográficas y demográficas. Por último, para un lector interesado en la historia del derecho el libro resulta particularmente atractivo porque enfrenta como problema lo que el pensamiento jurídico asume como obviedad: la configuración efectiva del orden social conforme a las definiciones institucionales. Por todas estas razones, no cabe sino agradecer de corazón a Sol Serrano por sus pacientes, laboriosos y fructíferos diez años de investigación.

Entiendo que el libro defiende dos tesis centrales, que curiosamente se encuentran en una relación de tensión entre sí.

Por una parte, Sol Serrano identifica en la experiencia latinoamericana de las repúblicas católicas un antecedente directo del compromiso moral con la democracia y los derechos humanos —libertad de conciencia y de expresión incluidas— que tardíamente vino a adquirir la religión católica en el Concilio Vaticano II. La perplejidad de los oyentes de Hipólito Salas en el Concilio Vaticano I ante su autodefinición como ultramontano y republicano pone en evidencia el abismo que existe entre la imagen que la historiografía liberal del siglo XIX construyó sobre la identidad pelucona y su propia autocomprensión como parte de una práctica política que constituía una contradicción en los términos conforme a la gramática política europea del siglo XIX, la cual subyace por supuesto a esa historiografía. Más importante todavía para la identidad de los partidos políticos socialcristianos del siglo XX

—en el caso chileno, el partido demócratacristiano—, la tesis impugna la consideración de esta práctica política moderna como una reorientación estratégica del discurso católico a principios del siglo XX, en el sentido de una readecuación frente al derrumbe del estado confesional. Esta impugnación modifica la imagen que tenemos de las relaciones entre la práctica política y la práctica eclesiástica, desde el punto de vista de esta última en Latinoamérica. Aparte de los casos de Colombia y México, que son muy peculiares, las relaciones entre Estado e Iglesia católica en las repúblicas latinoamericanas parecieran seguir un esquema similar. Según esta descripción, de una definición inicial como estados católicos, pasan a experimentar la secularización primero como fragmentación de las competencias públicas de la Iglesia y luego como disociación entre competencias estatales y eclesiásticas, resistida por la Iglesia hasta su derrota política, para luego adoptar ésta una nueva identidad como interlocutora pública a propósito de la cuestión social, es decir, ya no en contra del liberalismo, sino en un conflicto triangular contra el capitalismo y el socialismo— asumiendo como marco institucional la definición secularizada del poder estatal². La tesis del libro es que por lo menos en el caso chileno hay una continuidad esencial entre la definición católica en la primera y en la tercera etapa, porque lo que marca al catolicismo chileno en la etapa del estado confesional es su sincero compromiso con el orden político republicano, con toda su impronta de orden nuevo, frente al pasado monárquico. El republicanismo de los católicos chilenos del siglo XIX —patriotas primero, pelucones luego y finalmente conservadores— sería algo así como la base histórica firme de la moderna identidad democrática de los católicos postconciliares.

La otra tesis, prácticamente contrapuesta a la primera, es que la República Católica tenía sus días contados desde su misma instauración. Es decir, que la propia lógica interna de la constitución republicana del orden político necesariamente tenía que llevar a la pérdida de la posición institucional de la religión católica como religión estatal, excluyente de toda otra manifestación pública religiosa y formadora exclusiva de la moralidad social a través del control estatal-católico de las prácticas simbólicas del poder, la educación y la opinión pública. Dicho

² Mallimaci, Fortunato: “Catolicismo y Liberalismo: Las Etapas del Enfrentamiento por la Definición de la Modernidad Religiosa en América Latina”, 2004, p. 19.

en otras palabras, un orden político republicano necesariamente debe devenir en un orden secularizado, ya sea bajo el modelo temprano norteamericano o el modelo tardío francés. Esta segunda tesis justifica, naturalmente, la consideración del concepto “república católica” como contraintuitivo, tanto desde el punto de vista de los clérigos europeos del Concilio Vaticano I como desde nuestra perspectiva. Lo más interesante del libro de Sol Serrano, en mi opinión, es que asume esta contradicción interna en la base del orden político chileno surgido en 1810 (1818, 1828/33) y no obstante afirma categóricamente su existencia como fenómeno histórico con identidad propia y la sinceridad de la convicción a la vez republicana y católica de quienes lo hicieron posible.

Las dos tesis giran sobre una misma distinción conceptual, que es recurrente en el libro y que Sol Serrano ha mencionado en su exposición. Se trata de la distinción entre legitimidad jurídica y legitimidad religiosa. Dicho de modo breve, la peculiaridad latinoamericana se encontraría en la temprana aceptación por la Iglesia católica local de un orden político legitimado jurídicamente pero no religiosamente, junto con su disposición a formar parte de ese orden, en la calidad de única religión pública. Tengo la impresión de que la tesis se asienta sobre una base precaria. Si mal no entiendo, Sol Serrano contrapone una idea moderna (es decir, ya secularizada) de legitimación por procedimientos y su respectiva teoría de la justicia a una idea medieval (e incluso altomedieval) de legitimación por congruencia con un derecho sacro afirmado por la autoridad sacerdotal. Pero yo diría que esa contraposición no es verosímil como clave de interpretación de un caso de legitimación política acaecido a principios del siglo XIX. Un concepto —la legitimación jurídica— está construido desde el siglo XX, como retroyección, y el otro —la legitimación religiosa— desde el siglo VIII o IX, como proyección. Yo diría que la relación entre la legitimidad del poder político y la religión católica en las monarquías absolutas, particularmente en la monarquía borbónica española del siglo XVIII, ya no era similar a la relación que existió entre ambos términos, por ejemplo, en el reino merovingio o en los orígenes del sacro imperio romano-germánico. La religión ya no es tanto el modo institucional de conservación de la vigencia de un derecho sacro, del cual depende la legitimidad del poder político medida por su congruencia con él, cuanto un bien colectivo, público e institucional que el poder político ofrece y

cuya distribución controla. Por otra parte, en la tradición de la teología política católica la legitimación divina del poder político nunca estuvo comprometida con una fórmula específica de gobierno, con exclusión de las formas alternativas. Que la constitución fuera monárquica o republicana (en el sentido clásico), o bien democrática o aristocrática, o que siguiera una fórmula mixta, siempre fue algo secundario para esa tradición. El único dato inequívoco de que disponemos sobre este punto es que las repúblicas hispanoamericanas se consideraron sucesoras de la monarquía española en el patronato. Me parece que la tesis de que la legitimidad originaria de esas repúblicas, compartida por los católicos —clérigos y laicos—, obedeció a la sustitución de un criterio temprano-medieval por un criterio íntegramente secularizado hace incomprensible ese dato.

La cuestión anterior nos refiere —como siempre sucede— a la pregunta por el significado de la independencia. Todos la invocan como momento fundacional. Prieto lo hace, por ejemplo, en 1839, cuando fecha la ordenanza general del ejército; Bilbao en 1844, cuando formula su escandalosa acusación contra el orden pelucón. Pero, ¿cuál fue la promesa política de la independencia? ¿Gobierno local, es decir, exención de control extraterritorial sobre el producto social y su distribución? ¿O transformación del orden de sentido de las relaciones humanas? La opción por la primera alternativa, por la independencia como autarquía, hace que el nuevo orden político corresponda a una concepción epidérmica de la república en su sentido moderno; la opción por la segunda, por la independencia como revolución, lo hace corresponder a una concepción sustantiva³. La admisión de distintas concepciones de la república, o, si se quiere, de distintos niveles de comprensión del orden republicano como orden político nuevo, permite entender que los pelucos fueran “sinceramente” republicanos y que no obstante los pipiols y la generación que los sucedió pudieran correctamente acusarlos de traidores al ideal republicano.

Esta cuestión de la producción de discursos legitimatorios referidos al hecho de la independencia, por apropiación de su sentido, no queda a mi juicio suficientemente resuelta si no se examinan con detalle las difíciles relaciones entre la Iglesia católica y los gobiernos pipiols durante la década del 20. ¿Cómo se encontraban distribuidas las posi-

³ Aguilar Rivera, José Antonio: “Dos Conceptos de República”, 2002, p. 57.

ciones pipiola y pelucona entre los clérigos? ¿Cuánto resentimiento acumularon los clérigos católicos contra los gobiernos pipiolo? El hecho más conocido es la expropiación de bienes de las órdenes religiosas regulares. Pero aun más importante debería ser la consideración del pánico cultural que la década del 20, con su abierta vocación ilustrada y cosmopolita, tiene que haber producido en muchos clérigos católicos. Una anécdota de la guerra civil permite expresar esta idea. Los coroneles Viel y Tupper fueron enviados por Freire a Concepción, para apoyar el levantamiento fiel a la causa constitucional en contra de la sublevación pelucona. Tupper intentó una noche tomar por asalto el barco Aquiles, que estaba fondeado en la Quiriquina, fracasando en su intento y logrando a duras penas sobrevivir a sus heridas. Transcribo ahora la anécdota:

La noticia de este asalto llegó a Santiago juntamente con la de la muerte del coronel Tupper, que se tuvo por muchos días como segura. Luego que se recibió, los pelucones no pudieron disimular su júbilo por el triste fin de un jefe, cuyo carácter, energía y valor conocían muy bien. Unos cuantos de ellos, capitaneados por el clérigo Meneses, i seguidos de multitud de plebe fanatizada, se dirijieron al palacio gritando por las calles: “ya murió Tupper, mueran los franceses i los ingleses, i viva la relijion”⁴.

“El clérigo Meneses” era Juan Francisco Meneses, a la sazón ministro de Interior y Relaciones Exteriores. La anécdota es interesante, no sólo por la ferocidad del clérigo, sino principalmente por lo expresivo de su lema, que vincula la identidad religiosa local a un sentimiento xenofóbico. Esta era una amenaza principal del proyecto político pipiolo: la transformación del orden de sentido tradicional, hecha posible por la presencia de las ideas republicanas inglesas y francesas. Ahí se encuentra la raíz del pánico cultural entre los clérigos católicos. ¿Cuán comprometidos estuvieron ellos con el alzamiento pelucón? ¿Hasta dónde la indiscutida lealtad clerical a la República a partir de 1830 no es sino la contrapartida de la violenta supresión del proyecto político pipiolo? Sol Serrano tiene una buena razón para no retrotraer su investigación hasta esa década. La suya es la historia de la sustitución

⁴ Errázuriz, Federico: *Chile bajo el Imperio de la Constitución de 1828, 1861*, p. 206. Memoria histórica que debió ser leída en la sesión solemne que la Universidad hubo de celebrar en 1860.

ción del regalismo por el ultramontanismo en la política eclesiástica, y eso tiene lugar bajo del período de Valdivieso, que comienza en 1845. Pero desde Bilbao la acusación de colusión eclesiástica con la traición pelucona al proyecto revolucionario de la independencia es una afirmación explícita de la historiografía liberal. Sin su análisis crítico, la afirmación de la existencia de una república católica en el Siglo XIX queda incompleta.

Siguiendo con el punto, ahora desde el otro extremo de la cuestión: ¿cuán sustantiva era la concepción de la República en el proyecto, el discurso y la práctica política de pipiols, liberales o radicales? Sol Serrano analiza en detalle las definiciones institucionales que trajeron consigo la fragmentación de las competencias públicas eclesiásticas en virtud de su alejamiento por parte del Estado —el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, el control institucional de la reproducción sexual y la formación del orden doméstico, el control institucional de los lugares donde perdura la memoria de los muertos concentrada en sus restos corporales—. Pero esencial a la instauración de un orden secularizado es no sólo ese constreñimiento al repliegue de la presencia pública religiosa, sino la producción de un discurso civil sustitutivo del discurso religioso como moral común ciudadana. ¿Dónde está eso en el caso del Siglo XIX chileno? Entiendo que el único plan exhaustivo de moral pública republicana explícitamente diseñado como programa de acción estatal fue el elaborado por Juan Egaña. Pero Egaña es precisamente el más enérgico defensor del modelo del estado confesional católico en la república temprana.

Si combinando uno y otro aspecto se llegara a concluir que la secularización chilena del siglo XIX fue algo así como el triunfo de una concepción sustantiva pero poco densa sobre una concepción epidérmica de la república, lo que tendríamos es el reemplazo de una práctica política que evidencia un fuerte déficit de republicanismo por otra práctica política algo menos deficitaria. Un cuadro hartamente distinto del optimista panorama de robusto republicanismo compartido por ambas prácticas que nos ofrece el libro de Sol Serrano.

Eso, desde el punto de vista de la idea de la república. Ahora corresponde mirar la cuestión desde el punto de vista de la religión. A este respecto quisiera mencionar dos puntos.

Uno de los rasgos característicos del cristianismo occidental desde la baja edad media es la recurrente impugnación de la política

eclesiástica romana por su falta de autenticidad evangélica. Esto supone, por supuesto, una interpretación de esa autenticidad, lo que naturalmente sufre variaciones históricas. Desde el ala extrema de los franciscanos en el siglo XIV hasta el caso de Leonardo Boff y Hans Küng en la segunda mitad del siglo XX, pasando desde luego por la reforma en el siglo XVI, esa crítica se ha dirigido contra distintos aspectos del poder eclesiástico, su organización, su ejercicio y sus definiciones dogmáticas. Yo diría que en una medida significativa lo que entendemos como el proceso de secularización chilena del siglo XIX se relaciona con este fenómeno. Cierto es que la cuestión central es la pregunta por la subordinación del clero, en particular del episcopado, al poder estatal o al obispo de Roma. Como lo documenta Sol Serrano, la disputa chilena de la segunda mitad del siglo XIX se dio básicamente entre las posiciones regalista y ultramontana, dividiendo por igual a los descendientes de pelucones y pipiolos. Sin embargo, si uno revisa los argumentos de época a favor de la solución liberal radical —la disociación entre el espacio estatal y el espacio eclesiástico y la equiparación de estatus de los cultos cristianos reformados al culto católico—, lo que se encuentra es el predominio de dos tesis. Una es estratégica, de carácter económico y demográfico: la disociación y la igual libertad de culto son necesarias para asegurar la inmigración de europeos del norte, cristianos reformados. La otra es de índole religiosa, o, si se quiere, de filosofía de la religión: sólo la igual libertad permite garantizar esa espontaneidad del sentimiento y la práctica religiosos que hacen posible su sinceridad. Y de esa sinceridad depende la dignidad de una religión. Es la dignidad de la fe cristiana lo que exige su disociación del orden estatal. Sin duda, esta segunda tesis aparece de la mano de distintas teorías de la sociedad, la historia, o el conocimiento, todas ellas consideradas por el discurso del magisterio eclesiástico romano como falsas, perversas y perniciosas. La asociación contextual de esas teorías con la cultura de comunidades políticas que abrazaron la reforma, hacía que el catolicismo romano las considerara enemigas, en particular si además se presentaban bajo la forma de la doctrina condenada como “indiferentismo”⁵, es decir, la tesis de que la salvación podía alcanzarse por la práctica católica romana o una práctica

⁵ Según las encíclicas *Mirari vos arbitramos* (Gregorio XVI, 1832) y *Quanto conficiamur moerore* (Pío IX, 1863), en Denzinger y Hünermann (ed.), *El Magisterio de la Iglesia*, 2000, 2730-2732, 2865-2867, p. 716-17, 745.

reformada. Pero no eran consideraciones adversas a la religión cristiana. El “racionalismo” en el sentido de la encíclica *Qui Pluribus* (1846)⁶ —posteriormente, “racionalismo absoluto”— no correspondía al discurso político inmediato de los defensores chilenos de la secularización. Incluso Lastarria después de su giro positivista sigue distinguiendo entre el pensamiento teológico y la religión, para dar por superado aquél sin invalidar ésta. El margen de coincidencia entre estos planteamientos y el ecumenismo del Concilio Vaticano II y su aceptación de las condiciones político-jurídicas impuestas por la modernidad al catolicismo romano permite levantar la tesis de que es en el discurso de la secularización, entendido como redefinición de las condiciones de dignidad de las prácticas religiosas, y no en la resistencia ultramontana a ese discurso, donde se encuentra la génesis de la identidad política de los católicos postconciliares.

Me parece evidente que desde el punto de vista de radicales y liberales la cuestión no era qué hacer con el dios de los católicos, sino qué hacer con Roma, o más bien, con los clérigos sumisos a Roma. La definición de esa preocupación está marcada a fuego por el hecho europeo crucial de la época: el pontificado de Pío IX. Desde luego, para nacionales y liberales moderados, el problema eran las consecuencias políticas del modo como se entendiera la subordinación del episcopado al primado pontificio. Pero además, y sobre todo para los liberales radicales, el problema era la declaración de guerra de Pío IX a la modernidad. En palabras de José Victorino Lastarria:

Mas la iglesia católica no se ha conformado con las ventajas que ha cosechado de la libertad, i como para indemnizarse de la relajación de su antigua alianza con el poder del Estado, i sobre todo de la pérdida de su dominio temporal, ha reorganizado i constituido un poder espiritual de una manera tan enérgica y atrevida, que no solamente lo ha hecho infalible, sino que además ha erigido en dogmas religiosos todas sus aversiones a los progresos morales conquistados por la filosofía, i todas las inquietudes que le han inspirado los derechos sociales i políticos de que la civilización moderna ha hecho otras tantas libertades del hombre i de la sociedad⁷.

⁶ En Denzinger y Hünermann (ed.), *El Magisterio de la Iglesia*, 2000, 2775-2776, p. 726.

⁷ *Lecciones de Política Positiva*, 1874, p. 115.

La posición radical, que era partidaria de la disociación y por lo tanto de conceder la independencia administrativa eclesiástica, denunciaba la inconsistencia ultramontana de exigir dicha independencia pero al mismo tiempo pretender conservar la posición de única religión pública y sus competencias exclusivas sobre los distintos aspectos de la vida social. El examen de esta cuestión exige plantearse como problema la adecuación de otra distinción hecha valer por Sol Serrano para explicar esta contienda, la que existe entre lo público y lo privado. Su tesis a este respecto consiste en advertir que el proceso de exclusión paulatina de la presencia clerical en asuntos de competencia del Estado —registro civil, matrimonio, cementerios— es advertido y resistido por la Iglesia católica como un intento de reducción de su competencia y presencia a espacios privados, particularmente al ámbito doméstico. La resistencia católica a esta suerte de privatización forzada habría producido el fenómeno de la ocupación/constitución de un espacio público católico, aunque no estatal: un espacio católico en la sociedad civil.

Esta tesis debe ser matizada, primero, por la importancia concedida por la Iglesia católica al afianzamiento de su dominio sobre el espacio doméstico en este momento histórico y lo certera que fue esa estrategia como medio para asegurar su vigencia transgeneracional, tanto para su proyección posterior en el socialcristianismo de mediados del siglo XX como en el neoconservadurismo de fines del siglo XX. Pero al margen de esta consideración, estimo indispensable, en segundo lugar, clarificar con mayor precisión la clase de cuestiones envueltas en esa exigencia de privatización, que sin duda es la que mayor resistencia encontró y sigue encontrando en la Iglesia católica. Es efectivo que el discurso de la secularización expresaba una exigencia de esa naturaleza. De nuevo en palabras de Lastarria, de la necesidad de mantener un espacio público neutral a la pluralidad de cultos se deduciría un deber para los ministros de los cultos de que “no salgan del círculo de sus funciones religiosas, para injerirse en los dominios de otras instituciones sociales”⁸. En un sentido elemental, esta restricción es obviamente correcta. Aplicada a la realización de actos administrativos, antes de competencia público-eclesiástica y ahora de competencia público-civil, la restricción no es más que una consecuencia de la nueva definición institucional de competencias. Si por “público” se

⁸ *Lecciones de Política Positiva*, 1874, p. 110.

quiere decir “de derecho público”, es obvio que en un Estado secularizado las competencias eclesiásticas no pueden ser públicas, sino privadas: sus actos no pueden obligar sino a quienes manifiesten su consentimiento a quedar obligados por ellos. El problema se encuentra en la formación del discurso político en la opinión pública, en el debate electoral y en la justificación de las decisiones estatales que se traducen en el establecimiento de normas jurídicas. En este contexto, la exigencia de privatización tiene una dimensión que el sentido metafórico espacial de la distinción público/privado no deja advertir.

Esa exigencia no implica la pretensión de constreñir a las personas a una suerte de autismo religioso. La distinción entre la privacidad y la publicidad de la práctica religiosa pasa por entender el modo en que se constituye y se desempeña la idea de la necesidad de una mediación institucional entre la revelación divina y el creyente para la salvación de éste. El rechazo de la necesidad de esa mediación caracteriza a la reforma, ésa es su “privacidad”; su afirmación caracteriza al catolicismo romano, ésa es su “publicidad”. El gran problema para una práctica política republicana moderna está en la notoria falta de reflexividad de la práctica institucional (pública) católica romana, en el sentido de la aceptación de la tematización y problematización de sus aseveraciones y de los presupuestos de esas aseveraciones. Esa reflexividad es constitutiva de la práctica republicana; la aversión a ella, característica de la posición católica romana del siglo XIX. Por esa razón, se debe entender que en el discurso de los liberales acerca de la religión la consideración de ésta como una cuestión privada, personal o íntima expresa, tal como en el cristianismo reformado, un principio de deferencia a la “interioridad” de cada individuo, en el sentido de reconocer su competencia soberana para tematizar y problematizar las aseveraciones que forman el cuerpo de una religión. Ese principio afirmado respecto de la salvación, es el que hoy extendemos a la definición de una vida buena o bien lograda. En parte se trata sin duda de reconocer la inconmensurabilidad e imposibilidad de validación racional de ciertas afirmaciones (la dignidad específica de las distintas personas de la trinidad divina de los cristianos, por ejemplo); pero en una parte no menos importante se trata de asegurar la posibilidad de crítica no sujeta a coerción, sin la cual es impensable la racionalidad reflexiva de una práctica.

Por una suerte de prejuicio académico, no puedo dejar de mencionar aquí el problema que representa para el desarrollo de la filosofía

moral y la teoría política las diferencias que existen entre la práctica argumentativa civil, en universidades, centros de estudios y partidos políticos, y la práctica argumentativa eclesiástica. La denigración del papel de la teología científica en la formación del discurso público eclesiástico ha traído como consecuencia que en asuntos importantes para la sociedad civil, como la moral sexual y la bioética, ese discurso no sea capaz de rebasar el umbral del catecismo. La condena de Lammenais, Hermes y Günther por Gregorio XVI no es tan distinta a la condena, por ejemplo, de la teoría de la autonomía moral que pretendió desarrollar la escuela de Tübingen por Juan Pablo II en *Veritatis Splendor*, sin atreverse siquiera a mencionar a los autores cuya opinión condenaba, y además distorsionándola. Todo lo favorable a la práctica republicana que tiene el compromiso de la Iglesia católica con la idea de la ley natural, es decir, de la posibilidad humana de conocer verdades morales por la sola razón natural y su disposición crítica frente al poder estatal, queda reducido a nada cuando esa verdad no se afirma discursivamente, sino por un *fiat* autoritario. Esa publicidad católica, la de una política autocrática, era y sigue siendo la publicidad inaceptable para la república.

Es el católico romano quien debe preguntarse qué hacer con su dios en la república, un dios mediado por una práctica gobernada por una organización jerárquica que reclama una jurisdicción divina. Supongo que la pregunta pasa por el modo de entenderse a sí mismo frente a ese dios. ¿Qué es un católico romano frente a su dios: un súbdito o un ciudadano?

REFERENCIAS

- Aguilar Rivera, José Antonio: “Dos Conceptos de República”. En José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coordinadores), *El Republicanismo en Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Errázuriz, Federico: *Chile bajo el Imperio de la Constitución de 1828*. Santiago: Imprenta Chilena, 1861.
- Gregorio XVI: Encíclica *Mirari vos arbitramos* (1832). En Denzinger y Hünermann (ed.), *El Magisterio de la Iglesia (Enchiridion, symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum)*. Barcelona: Herder, 2ª ed, 2000.
- Lastarria, José Victorino: *Lecciones de Política Positiva*. Santiago: Imp. De el Ferrocarril, 1874.
- Mallimaci, Fortunato: “Catolicismo y Liberalismo: Las Etapas del Enfrentamiento por la Definición de la Modernidad Religiosa en América Latina”. En Jean-Pierre

Bastian (coordinador), *La Modernidad Religiosa: Europa Latina y América Latina en Perspectiva Comparada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Pío IX: Encíclica *Quanto conficiamur moerore* (1863). En Denzinger y Hünermann (ed.), *El Magisterio de la Iglesia (Enchiridion, symbolurum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum)*. Barcelona: Herder, 2ª ed., 2000.

——— Encíclica *Qui Pluribus* (1846). En Denzinger y Hünermann (ed.), *El Magisterio de la Iglesia (Enchiridion, symbolurum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum)*. Barcelona: Herder, 2ª ed., 2000. □

Palabras clave: historia de Chile del siglo XIX; relaciones Iglesia y Estado; secularización; formas de gobierno; republicanism; liberalismo; conservadurismo.