

CULTURA POLITICA Y RELIGIOSA CONTEMPORANEA

FERNANDO FERRAN

El título de este escrito desborda su contenido. [En verdad, tan sólo me propongo exponer la relación existente entre la institución religiosa, particularmente la católica, y la institución estatal, concretamente el estado moderno de derecho, desde una perspectiva ideológica más que conceptual.]

Para ello partiré de algunos datos del caso dominicano, antes de dirigir la atención sobre las raíces filosóficas del pensamiento moderno en la materia. Por último, expondré algunas breves hipótesis que sirvan de parámetro para reevaluar la relación cultural bajo estudio; esta relación, dicho sea de paso, es a mi entender la referencia originaria y fundamental del sistema cultural (como tal).

I. DATOS SOCIO-CULTURALES DOMINICANOS

En orden a presentar el devenir de la relación religión católica-política dominicana podemos elegir una de estas dos perspectivas: una propiamente histórica, narrativa y exponente de los principales eventos constitutivos de la relación en cuestión (por ejemplo, F. Moya Pons 1973: 3-18; V. Alfau Durán 1975; F. Pérez Memén 1977, 1980, 1981, 1982 a y b; R. Wipfler 1980) y otra más temática, que sirve de base a una cierta hermenéutica o interpretación de los acontecimientos (por ejemplo, J. L. Alemán 1974: 119-136; Camilo 1977). Si bien es cierto que en un trabajo sistemático habría que conjugar ambas perspectivas, no menos cierto es que no podemos asumir aquí esa tarea. Por ello mismo me limitaré a esbozar un cuadro temático de la relación bajo estudio en función de un cierto parámetro histórico. Este parámetro se remonta del inicio a los finales de la época colonial y pasa luego a la era trujillista.

1) Proceso de identificación nacional

Desde la misma época colonial la presencia cultural, y no sólo evangélica, de la Iglesia Católica ha sido puesta en evidencia. Mucho se ha escrito y hablado de

Santo Domingo como la Atenas del Nuevo Mundo, pero esto mismo esconde ya la paradoja señalada por P. Henríquez Ureña. Se trataba, a su entender, de una "leyenda local", pues en verdad la "Atenas del Nuevo Mundo" es "una Atenas militar en parte, en parte conventual" (1960: 335). A todas luces aquella "leyenda" reflejaba la articulación medieval de los dos poderes, el secular, en manos del rey, y el espiritual, en el Papa. Pero es precisamente de la articulación del elemento militar y del conventual, constitutivos del inicio de la era colonial, que se configurará posteriormente el proceso de identificación nacional de la población criolla.

Al margen del destino histórico de la Atenas del Nuevo Mundo, y de la valoración e interpretación que se le pueda atribuir a su organización y composición social, considero que hay algo discutible pero justificable. La autoidentificación de lo dominicano deviene, frente a la colonia francesa de Haití, bajo la tutela política e ideal de lo hispánico en y por medio de la religión católica, y no del poder político. El surgimiento de la identificación dominicana está intrínsecamente ligada con la fe cristiana en medio de los combates que tuvieron lugar para preservar el territorio de la abandonada colonia española. La Atenas europea pretendidamente trasplantada al Nuevo Mundo gradualmente concluyó en un sentimiento de dominicanidad el cual, si bien es cierto que aún era cautivo de la hispanidad, no menos cierto es que con el signo de la Santísima Trinidad se manifestará soberanamente en pleno siglo XIX.

Para avalar lo dicho, recuérdese que el siglo XVII fue el siglo del abandono. Como nos dice el presbítero A. Sánchez Valverde, en su obra de 1785, y no sin un dejo de crítica a los poderosos de aquel entonces, y de confianza en los aparentemente menesterosos y olvidados criollos, mientras "los Vecinos más acomodados" fueron los primeros en abandonar la colonia española, sin embargo los que quedaron prácticamente en la miseria fueron los que la defendieron "con la Lanza y Machete" desmintiendo así el adjetivo con que los franceses los calificaban de "Pastores poltrones" (1971: 107, 111, 116 y 126).

Esta situación conflictiva entre las dos colonias, y el creciente arraigo de un sentimiento patrio por parte de los olvidados y empobrecidos criollos de la parte española, se arraiga y despunta a lo largo del siglo XVIII. Este siglo ha sido calificado de "siglo de pugnas fronterizas" (Moya Pons 1973: 8). El mismo autor nos afirma que se trató de un período durante el cual, paulatinamente, se reforzó el sentimiento de la hispanidad. Ahora bien, en este proceso conflictual "la Iglesia (Católica) juega un importante papel porque al mismo tiempo va conformándose un cierto sentimiento —muy elemental, desde luego— de la nacionalidad vista como *dominicanidad*" (ibid.). Inicialmente, este sentimiento de dominicanidad pudo ser una expresión de "amor y fidelidad a los Católicos Monarcas" españoles (Sánchez Valverde, 1971: 15-116) o bien "de hispanidad en la que los habitantes de Santo Domingo creían estar inmersos" (Moya Pons, 1973: 9), no obstante la conciencia implícita, si no explícita (cf. Sánchez Valverde, 1971: 6) que tenían del abandono en el que los había postrado la Corona Española y de los intercambios que presagiaban la "comunidad mulata".

Ahora bien, el eje de la exposición reside en el papel mediador que jugó la Iglesia Católica en la configuración de la identificación nacional dominicana. De

ahí que no me detenga a subrayar la función legitimadora que la religión desempeñó respecto al "statu quo" colonial.

Aquel papel mediador resulta de la identificación de la Iglesia institucional con la Monarquía española. En otras palabras, "la Iglesia jugó un papel importante... porque su identificación con los intereses de la Monarquía sirvió para identificar ideológicamente Hispanidad con Catolicidad y para hacer sentir a los dominicanos de entonces que la dominicanidad equivalía a ser blanco, a ser español y a ser católico" (*ibid*). No es la hispanidad, por consiguiente, con su relativo poder político y económico, la que sirve de término medio a la configuración, tanto de la dominicanidad, como del espíritu católico; por el contrario, es la Iglesia Católica la que hace las veces de mediadora de aquellos otros dos términos culturales. En la época colonial, sin embargo, la dominicanidad despunta ya, anticipándose así, aunque de manera diversa, a la Era de Trujillo; en la colonia fue definida en términos raciales ("blanco"), nacionales ("español") y religiosos ("católico") en función de la institución eclesial y no del poder estatal. Por otra parte, la universalidad aún no se había estrechado a la situación del siglo XIX, en la que tal parece que como si se tratara del segundo momento de toda dialéctica, el de la negación, el ser dominicano equivaliera a ser antihaitiano.

2. Objetividad histórica

En cualquier instancia, y por lo menos por el motivo ya aducido del papel mediador de la institución eclesial católica en el surgimiento y configuración de la identidad nacional dominicana, la afirmación de que "toda la historia de Santo Domingo gira en torno de la Iglesia" (Rodríguez Demorizi 1975: 5) no es del todo exagerada desde las perspectivas del derecho y cultural.

a) Su objetividad socio-política:

En una óptica de derecho, por ejemplo, V. Alfau Durán no duda en escribir que desde que el Papa accedió, el 2 de abril de 1871, al pedido del Presidente Buenaventura Báez de nombrar en la República Dominicana una Delegación Apostólica "desde entonces, las relaciones de la República con la Santa Sede, así como el afianzamiento de la gobernación de la Iglesia dominicana, marcharon por cauces normales. Así han continuado felizmente hasta nuestros días, con sólo dos desgraciados incidentes, ambos durante la administración de Cáceres, que pusieron en peligro esa buena armonía entre la Iglesia y el Estado" (1975: 75). A continuación el mismo autor juzga que "una separación efectiva de la Iglesia y el Estado, como lo establecieron *en derecho* los constituyentes de 1908, siguiendo sin examen las ideas constitucionales del insigne Hostos, de sabor norteamericano y protestantes (...) sería una fuente perenne de graves perjuicios para una nación religiosa" (1975: 113).

Estos perjuicios los elucidaré posteriormente desde una perspectiva cultural, en función de los términos oficiales que se le atribuyen a la

dominicanidad. Previamente, por lo menos es necesario indicar el tipo de paz política que resultó finalmente de las gestiones de Báez, y aludir a las consecuencias de "la paz religiosa" (Balaguer 1975: 101, 244, 265 y 266) en la Era de Trujillo, cuyo símbolo probable fue el Concordato entre la Santa Sede y la República Dominicana.

Durante este período republicano, en verdad, la Iglesia no da muestras de reservas significativas ante la gestión política de Trujillo, con la debida excepción de los dos últimos años de esta Era. Así, podría argumentarse que se evitaron aquellos perjuicios para una nación religiosa, por una parte, pero por la otra se acrecienta la dependencia eclesial del brazo secular, se legitima un régimen tiránico omnipotente en sus propias fronteras sociales y probablemente se agudiza la distancia entre la religiosidad popular y las posiciones oficiales de la Iglesia. Los valores evangélicos, si no la misma fe, terminan refugiándose en la intimidad de la conciencia, y el ámbito público queda bajo el dominio casi exclusivo del poder político. En términos bien paradójicos, de ser esta interpretación correcta, se cumple aquí, a nivel personal, la asimilación del catolicismo al protestantismo, mientras que oficialmente se habla implícita y explícitamente de religión de estado.

Valiéndose del vocabulario de la analogía, basado en la cristología dogmática de la única persona y de las dos naturalezas de Cristo, cabe sugerir que si bien el ideal es el de unir sin confundir, y de distinguir sin separar, esto no se respetó en la historia patria: "Iglesia y Estado, Iglesia y Gobierno viven confundiendo o para mejor decir, fundiéndose desde los remotos días de la colonia hasta los modernos tiempos de Meriño y de Nouel" (Rodríguez Demorizi 1975: 5). Hay razones para pensar incluso que tal ausencia de ámbitos no concluyó con Nouel.

En verdad, aquella confusión de ámbitos ha implicado de hecho, y no ya de derecho, trágicas consecuencias personales y dramáticas situaciones sociales y eclesiales, por lo menos, durante el período de "paz religiosa" de la Era de Trujillo. Formalmente los obispos católicos se vieron precisados a escribir en 1961: "nuestro ánimo no puede menos de estar reconocido hacia el Generalísimo Dr. Rafael L. Trujillo Molina por los 'beneficios, favores y mercedes que directa o indirectamente ha recibido la Iglesia Católica en nuestro país', como decís en vuestra carta (se refieren al Dr. J. Balaguer), para cuidar principalmente en el orden espiritual al pueblo fiel. Por esto la gratitud Nuestra, del Clero y del pueblo católico es bien conocida" (Documentos 1969: 59). Pero es de justicia reconocer que el agradecimiento se aúna aquí con la reserva escatológica de la Iglesia, sólo que justificada vía jerárquica. "Es precisamente ahora, en el asunto que Nos recomendáis, (la concesión del título de Benefactor de la Iglesia a Trujillo) cuando no podemos menos de reconocer el límite de Nuestro poder, ya que sobrepasa Nuestras atribuciones no sólo conceder sino aún apoyar esa iniciativa por tener la Santa Sede a Sí reservada la promoción y concesión de tales títulos" (op. cit., 60).

Esta negativa al otorgamiento del título de Benefactor de la Iglesia fue precedida por una reserva crítica ante R. L. Trujillo. Esta se la expresaron

los obispos directamente al mandatario. "Si dentro del campo que nos compete fuésemos a hacer un balance objetivo, tendríamos que confesar que no todo ha sido favorable. Que, en concreto, en las relaciones entre la Iglesia y el Estado ha habido un retroceso" (Documentos 1969: 55).

Prescindiendo de si las críticas moderadas que la jerarquía eclesiástica expuso ante los feligreses y el propio Trujillo, el 25 de enero de 1960 (cf. Documentos 1969: 39-44), respondían o no a un interés táctico, ante el eminente derrumbe del régimen trujillista, todo parece indicar que la política trujillista se benefició del apoyo ideológico que le brindó la autoridad eclesial. Para nuestros fines, lo esencial de esto es que la religión no sirve ya de término medio en la consolidación de la identidad nacional, si no que se limita a ser legitimadora social de un poder político particular.

El discurso legitimador de la Iglesia lo empleó Trujillo en aras de lo que ha sido denominado "el nacionalismo fraudulento" (Cassá 1982: 760 ss.). Al mismo tiempo que el pasado dominicano era visto como revuelto, turbulento y con más pesimismo ideológico que objetividad social, era imprescindible mostrar una ruptura total con ese pretérito a partir de 1930. La justificación ideológica del régimen tuvo lugar en un contexto mesiánico; Trujillo nos salvaba del caos revolucionario de principios de siglo. Ante la incapacidad del propio pueblo dominicano para autogobernarse, se argumentó, el Jefe restablecía nuestra historia en consonancia con sus raíces hispánicas y cristianas. De esto último daba testimonio su labor benéfica hacia la Iglesia. "El catolicismo inquisitorial fue enarbolado por el trujillato como un componente crucial de la esencia nacional compuesta por el binomio hispanidad-dominicanidad" (Cassá 1982: 769). En este contexto, el balance de la época no parece haber sido positivo; "la iglesia quedó reducida en los hechos a la condición del esquema trujillista" (Cassá 1982: 770). Ciertamente, esta afirmación no toma en cuenta las reservas que la Iglesia Católica asumió en las postrimerías del régimen trujillista, al cual sobrevivió sin mayores penas. Sin embargo, sí denuncia implícitamente la confusión entre voluntad divina y voluntad de Trujillo. El adagio clásico dice que la voz de Dios es la voz del pueblo ("Vox populi, vox Dei") pero, según Cassá, la voluntad divina en tiempos de Trujillo llegó a ser la de éste: "la voluntad divina se expresaba esencialmente por medio de la acción de Trujillo, personaje que se autoproclamó en múltiples escritos como un mediador entre Dios y el destino del pueblo dominicano" (Cassá 1982: 772). En otras palabras, la perversidad histórico-cultural de la relación Iglesia-Estado en la Era de Trujillo residió en que la religión católica dejó de ser mediadora del proceso de identificación nacional dominicano y le entregó ese papel a un gobernante, el cual redujo la nación dominicana al Estado y éste a sí mismo. De ahí que ideológicamente se pudiera justificar un sistema político a todas luces tiránico.

Trujillo logró, por consiguiente, "una manejable reducción de la Iglesia Oficial al campo religioso" (Aleman 1974: 123) y con ello contribuyó a "la desorientación del alma colectiva" pues se presentó "al mal, ante los espíritus sencillos, con substancias y relieves de bien" (Jimenes Grullón,

citado en Alemán 1974: 124). Pero indudablemente la tardía persecución de Trujillo a la Iglesia "le devolvió a ésta la conciencia de su función deslegitimadora. Muerto Trujillo y encontrándose la nación enfrascada en una lucha por su reorganización política, la Iglesia creyó podría orientar de nuevo y legitimar el quehacer político dominicano" (*ibid.*).

Lo paradójico de este intento, empero, reside en la distancia existente entre la religiosidad popular, previa a la recientemente denominada y aún controversial "Iglesia popular", y la institución eclesial como tal o "Iglesia Oficial". La influencia de ésta sobre "la conciencia y actuación de los fieles está disminuida por la religiosidad popular. Consecuentemente, la Iglesia oficial depende del apoyo estatal para hacer sentir su influencia en el comportamiento social" (*ibid.*, cf. 23, 130). Con otros términos, la Iglesia Católica ha llegado a ser instrumento político de un régimen estatal, mediante el cual persigue hacer sentir su influencia en el comportamiento social, y no aparece ya como término medio del proceso de identificación nacional dominicano.

b. Su subjetividad cultural:

Esta última consideración acerca del papel legitimador y deslegitimador de la Iglesia y su relativo encerramiento en el ámbito político, no social, nos pone en contacto con la óptica cultural y, en cierto sentido, nos devuelve al punto de partida. He considerado anteriormente la afirmación de que la historia nacional gira alrededor de la relación de que la historia nacional gira alrededor de la relación Iglesia Católica-Estado. Ahora, en términos culturales, Manuel Arturo Peña Batlle escribe en 1950 que "por los caminos del racionalismo puro no se ha llegado nunca a crear conciencia social. Eso: una conciencia social, no podrá crearse en Santo Domingo por sistemas contrarios a la idiosincrasia hispánica y católica del pueblo dominicano" (1950: 14-15). A todas luces, prescindiendo de si el autor citado considera o no que esa conciencia social existe ya en el momento que él escribe, es indudable la configuración que le confiere: por motivos idiosincráticos esa conciencia dominicana tiene dos polos históricamente convergentes y de origen colonial, la hispanidad y la catolicidad, y excluye significativamente el racionalismo, foráneo a la idiosincrasia popular pero inherente al medio ambiente cultural de la ciencia, de la tecnología y de las ideologías contemporáneas.

Sin embargo, no me parece aventurero decir que los eventos históricos e ideológicos del período post-trujillista han desbordado el contenido de la conciencia social, que se define o fue definida en términos hispánicos y católicos. En verdad, la distancia cultural instaurada entre la religiosidad popular y sus comunidades eclesiales de base, por un lado, y por el otro la anteriormente citada "Iglesia Oficial", se ve acrecentada por el desafío ideológico de una sociedad de consumo y de nuevas concepciones sociales y de la historia, como el marxismo (cf. Pre-Congreso 1979: 40-50) por ejemplo, que tal parece que pretenden afirmar la insignificancia social,

política y cultural de la religión en las naciones modernas.

Más particularmente, en el seno de una sociedad tendente a la democracia política y al pluralismo ideológico, la reacción eclesial, sobre todo después de 1965, intensificando el trabajo con campesinos, acentuando la dimensión social del cristianismo, distanciándose de los partidos políticos (cf. Alemán 1974: 129-134), y la opción preferencial por los pobres proclamada por la Iglesia Católica en Medellín y formalmente en Puebla, son signos evidentes de su voluntad de dejar atrás la necesidad de depender del poder estatal para hacerse presente en el comportamiento social, y de superar así la distancia instaurada entre ella y la conciencia social del pueblo dominicano, independientemente de su origen y estrato de clase. Pero para ello, y esto es esencial a la luz de las declaraciones de la Iglesia Católica en América Latina, desde 1968, ha de redefinir ineludiblemente su relación con el poder ejercido desde el Estado político, y éste ha de buscar consecuentemente otro modelo de interrelación con la Iglesia. En cierto sentido es necesario pero insuficiente resituarse pastoralmente en y desde los más empobrecidos, al igual que es necesaria pero insuficiente una nueva práctica política democrática y pluralista por parte de las autoridades constitucionales, si la relación que tradicionalmente ha regido entre ambos (Estado-Iglesia) no se redefine respectivamente conceptual y teológicamente.

Por ello mismo, en orden a esclarecer otras concepciones de la relación Estado-Religión, paso a situar ahora la problemática en un contexto más filosófico. Este debe ayudar a descubrir la tradición intelectual al interior de la cual se sitúa el quehacer político y religioso contemporáneo de nuestra geografía nacional, si no regional.

II. RAICES FILOSOFICAS

Traté en el primer punto de presentar los hitos más relevantes de la relación Religión Católica-Política Dominicana como generadora de problemática cultural. Dicha relación tiene su momento arqueológico en el seno de la ateniense Santo Domingo, por la articulación colonial de la espada y la cruz. A partir de ahí surge una primera configuración de la identidad dominicana, expresada por el papel mediador de la Iglesia Católica. Este papel cultural, sin embargo, se abandona siglos más tarde bajo la égida instrumental del poder político del Estado Dominicano. La Iglesia trata de valerse del poder político para hacerse significativa en la sociedad, y el Estado Trujillista la utiliza para imponerse política y económicamente a esa misma sociedad. Así, pues, la Iglesia pasa a servir de derecho y de hecho al proceso de legitimación del poder político existente en el país, y se verá más recientemente desbordada por los eventos históricos y las expresiones ideológicas que sucedieron al tiranicidio de 1961. Desde esta fecha, y por su lado, el Estado Dominicano busca nuevas formas políticas, principalmente dentro de un cauce constitucional de Estado de derecho, pero para ello no ha dejado de valerse también del aval de las

autoridades eclesiales. En medio de la indefinida relación de ambas instituciones, el punto de coincidencia es la incidencia política y eclesial en y desde una sociedad civil cuya composición social y económica pone en peligro la paz social y el "statu quo" nacional e internacional.

Ahora bien, en este contexto, y en el marco de referencia de una breve exposición acerca del tema Estado-Religión, no puedo abarcar todos los autores concernidos por la problemática de la secularización de la acción y del pensamiento político (cf. Weil 1971: 22-44). A continuación presento únicamente una selección, la cual considero básica para la problemática contemporánea.

a) Hegel:

Conviene observar que Hegel no ha creado un sistema ateo, ni ha querido crearlo. En contra de los sistemas filosóficos del siglo XVIII y XIX, él se reconoce cristiano, luterano (Hegel 1955 a: 46), y afirma que su sistema está de acuerdo en todos los puntos con el cristianismo. En verdad, su intención explícita fue la de reconciliar la Revolución Francesa y su fe luterana, y para ello hubo de concebir la verdad del cristianismo por medio de la filosofía. A partir de ahí llega a afirmar que el contenido de la filosofía y el del cristianismo son uno y el mismo, pero la forma que lo capta es diferente, conceptual en uno y representativa en el otro (Hegel 1955 b: 220).

La cuestión de la 'forma' no es secundaria. Esta diferencia entre el sentimiento y la representación religiosa y el concepto y el pensamiento filosófico tiene por consecuencia que tan sólo la filosofía puede expresar adecuadamente la verdad absoluta del contenido de la religión. A su vez, esto mismo determina la relación de la política y de la religión: es el Estado el que efectúa razonable y objetivamente el mismo contenido que representa la religión y concibe la filosofía. En este contexto, la religión pasa a ser subjetiva, en la conciencia moral del individuo. En contraste a la religión, a la convicción subjetiva del individuo, el Estado es el que sabe lo que conviene y es justo para los ciudadanos (*ibid*) y consecuentemente la Iglesia y sus comunidades no deben incidir en el ámbito político.

Sin lugar a dudas, ha habido épocas durante las cuales la Iglesia fue el refugio de toda espiritualidad, al tiempo que el Estado no era más que un régimen mundano de violencia arbitraria y de pasiones (Hegel 1976: 881-882; 1955 b: 228). Pero, lo que caracteriza ahora al Estado Moderno, según Hegel, es que lo sagrado no se sobrepone a la racionalidad legal del Estado. El conocimiento de la verdad ya no es exclusivo al rango clerical, pues el espíritu divino ha penetrado de manera inmanente lo que antes era tenido por meramente mundano (Hegel 1955, b: 229-230).

Para este autor, en medio de la relación del Estado y la Religión, el concepto clave será la santificación del mundo, y no ya meramente la conciencia religiosa. No obstante la proximidad de Hegel respecto a Lutero, hay una diferencia

significativa entre ambos: la santificación del mundo no es, para Hegel, una tarea interior, una tarea eternamente irrealizable e irrealizada, porque ha sido efectuada en y por la historia (Hegel 1969: 433, 439) en el ámbito del estado político moderno (Hegel 1955, b: 7, 17). El mundo ha llegado a ser, para el filósofo alemán, razonable, aunque no lo sea aún exhaustivamente debido a la irracionalidad y falta de libertad legal y subjetiva que resultan de los principios del catolicismo en los países del catolicismo en los países latinos; de hecho es tan sólo en estos países en los que los aires revolucionarios amenazan, mientras que en los países protestantes significativamente la reforma religiosa suplió la necesidad de una revolución (francesa) política (Hegel 1979: 924, 931; cf. 1969: 931-932). Exceptuando esa constante ingerencia inquisitorial del catolicismo en las sociedades y estados modernos, que no son más que vestigios del antiguo régimen feudal y de la monarquía absoluta, no constitucional, lo único que perdura con un valor racional en el cristianismo es su símbolo, la cruz, y la convicción subjetiva de la fe. A nivel objetivo, empero, las representaciones culturales derivadas de la cristiandad, tales como la libertad (Hegel 1969: 388), no le dan legitimidad alguna a la conciencia subjetiva del creyente ni a su comunidad eclesial para intervenir socio-políticamente al margen de las decisiones estatales (Hegel 1955, b: 225-226, 230-231). Ciertamente, el Estado ha de respetar la libertad de culto y de conciencia; pero, éstas, vale la pena reiterarlo porque en esto la actual concepción marxista repite a Hegel, no deben ni pueden interferir en la vida pública al margen o en desacato del sistema legal establecido. Objetivamente cualquier iglesia o secta religiosa está subordinada inapelablemente al poder estatal, y éste es el que sabe y hace lo justo frente a la sociedad burguesa.

Por su lado, la fe no ha de ser eliminada: en lo que concierne al individuo, la representación, la intuición, el sentimiento, constituyen la vía de acceso a Dios; y por el suyo la ciencia filosófica debe concebir ese mismo contenido bajo la forma filosófica del concepto. La filosofía hegeliana (ideológica, se dirá hoy) pretende concebir finalmente que lo que la religión cristiana representa para la fe de los creyentes es lo mismo que el Estado efectúa constitucional y jurídicamente en su dominio. En otras palabras, la Iglesia reza en los templos, pero el Estado actúa.

Nos queda por elucidar de dónde proviene la autoridad del Estado hegeliano, lo cual es vital a la universalidad de la Iglesia Católica.

Esto es esencial. Debido a la misma división de la Iglesia Cristiana, únicamente el estado político representa la universalidad concreta de la sociedad civil (Hegel 1955, b: 232-233). Para Hegel la sociedad burguesa está atomizada, dividida en "rangos" sociales. Ella es un campo de batallas por los intereses contrarios de los estratos y clases sociales que lo componen (Hegel 1955, b: 167-169, 253-254). De ahí la división, conflicto e incapacidad de la sociedad burguesa para representar su propia unidad y universalidad. Pero lo mismo acontece con la supuesta catolicidad, universalidad, de la Iglesia. La Iglesia Cristiana está dividida también, desde la Reforma Luterana, y por ello los católicos no pueden atribuirse la representación de la unidad y universalidad

social del género humano ante ningún poder político. Es el Estado político, en sus fronteras, el que simboliza y efectúa la unión de sus ciudadanos. Consecuentemente, es el poder político estatal el que media la vida familiar y social. La Iglesia no tiene derecho a hablar en nombre del mensaje evangélico, que ha vendido a los intereses mundanos que usufructúa y apoya, y tampoco en términos éticos, en nombre de un derecho natural que para Hegel aún es eso, natural, no espiritual, racional. Por consiguiente, en caso de conflicto entre la Religión y el Estado, éste último es el que tiene razón: porque él encarna la efectuación razonable de los principios del cristianismo; porque, según Hegel, él es la voluntad verdaderamente libre, razonable, universal, que suprime la arbitrariedad y violencia propia del estado de naturaleza histórica y de la sociedad burguesa (Hegel 1969: 438-439).

b) Marx:

En vivo contraste con Hegel, Marx aborda el problema desde otra perspectiva, privilegiando teóricamente a la sociedad más que al Estado y evidentemente que a la Religión. A los ojos de Marx, la religión no es una 'ideología' errada más, por la mera incomprensión de su propia naturaleza. Ciertamente, la enseñanza cristiana es objetivamente falsa, es decir, no puede ser defendida por la ciencia y tampoco contra ella; pero por esto mismo, porque es verdadera en sentido hegeliano o dialéctico, es que le revela la esencia del mundo burgués (Marx 1971: 199, 206). Por ello mismo, si bien hay que tomar la religión en serio, también hay que criticarla sistemáticamente, por su impotencia para transformar la realidad social ("opio"). Por paradójico que esto pueda ser, la enseñanza cristiana es la verdad de un mundo que es falso, de un mundo en contradicción consigo mismo y en el cual el hombre está alienado y no se reconoce a sí mismo en la medida en que desconoce su ser social (Marx 1971: 340). De ahí que en lo adelante la tarea crítica-revolucionaria consista en reconciliar este mundo consigo mismo, de reunir al hombre consigo mismo o, mejor dicho, a la sociedad consigo misma: de manera que se supere su división en clases sociales y al mismo tiempo la necesidad superestructural del Estado político (Marx 1971: 247-248, 548). Pero esta finalidad no se consigue mediante la crítica de la religión, sino mediante la "actividad práctico-crítica" (Marx 1971: 339).

Por tanto, la religión debe ser concebida como falsa, histórica y filosóficamente falsa, lo cual solamente puede acontecer en la medida en que el mundo social sea reestructurado para que deje de producir el fenómeno religioso. Para el hombre satisfecho y reconciliado consigo mismo, a nivel individual y social, la religión está desprovista de significado. Por el momento, sin embargo, Marx constata ya que en la sociedad burguesa la religión protestante —pues la católica es para él, de acuerdo en esto con la concepción hegeliana que él presupone, medieval y ha sido superada por la época moderna— ha perdido su sentido en el orden del pensamiento crítico, aún cuando lo conserva históricamente y eventualmente a nivel subjetivo de cada creyente. En cualquier

hipótesis, empero, la religión incluso comienza a perder prácticamente su relevancia social y política, si no existencial, tal y como se lo manifiesta la irreligiosidad de la vida social y política en los estados más industrializados de Europa. Si bien Marx fue personalmente a-religioso, no por ello deja de constatar que la sociedad moderna lucha contra las estructuras e instituciones del mundo antiguo y que la realización del principio científico en la sociedad capitalista conlleva ineluctablemente que el ateísmo llegue a ser una forma de poder. Ahora bien, en contra de toda la tradición occidental, este ateísmo popular y práctico no debió ser una causa de preocupación para él. Marx nunca compartió la opinión tradicional de que sólo una sociedad de creyentes podría ser una nación de buenos ciudadanos y gobernantes.

En efecto, a nivel teórico, Marx podía argumentar con conocimiento de causa del punto de vista de P. Bayle (Marx 1971: 328-329). Según éste, un hombre ateo puede ser un buen ateo y una sociedad compuesta por increyentes no sólo es pensable sino que, más aún, es la única que puede ser verdaderamente autónoma (*ibid.*; cf. Weil 1971: 37). Por añadidura, en el caso del Estado ateo no existiría otra fuente de legitimidad que no fuera su misma sociedad y por consiguiente no encontraría en ninguna institución eclesial una limitante a la autonomía socio-política de la nación. Cabe recordar aquí, por último, que esta misma argumentación se vislumbra ya en Maquiavelo (1952 a: 342-343; 1952 b: 416, 519, 786); no obstante lo cual, el florentino sigue recomendando la conveniencia de la religiosidad del pueblo por motivos de la docilidad que resulta del miedo ante el castigo eterno (Maquiavelo 1952, b: 412-413) y dada la temeridad de los hambrientos y de los sin ley (Maquiavelo 1952, c: 1088-1091).

En el mismo sentido, para Marx fue decisivo que, según Hegel, la política hubiera llegado a ser autónoma al interior de este mundo. Ya lo vimos, el Estado moderno, el de derecho, ha rebasado el cristianismo en tanto que regla de vida, puesto que realiza sus pretensiones de justicia, y en tanto que factor de legitimación del poder, dado que cuenta con la constitución política y el derecho que lo asiste a actuar con autoridad. Esto presupuesto, para Marx el Estado burgués es la verdad objetiva y efectiva de la Iglesia cristiana. Puede decirse así, la praxis histórica, crítica y práctica, es la verdad del discurso teológico, una vez interpretado su contenido referencial en el contexto —último— de la historia humana y de la naturaleza. Las iglesias y sus comunidades eclesiales, por tanto, son comprendidas en tanto que instituciones únicamente sociales, cuya ingerencia en tanto que implican la Religión se restringe al ámbito cultural y de la conciencia de cada cual. Esta libertad de culto y de creencia está formalmente reconocida. Igualmente, la colaboración crítica y revolucionaria de cualquier creyente o grupo de ellos puede ser aceptada. Pero la Iglesia como Iglesia no debe criticar, dividir y menos aún dirigir, disentir o entorpecer, el proceso de emancipación de la clase oprimida: esto implicaría negar la teleología o finalidad inherente al movimiento histórico. En la historia, por consiguiente, la política ocupa un lugar preferencial en la praxis clasista concebida por Marx y muy probablemente por sus herederos. Los análisis de crítica de la economía política, así como los sociales e históricos, sólo encuentran su arraigo dialéctico en la realidad social mediante la praxis del proletariado y sus representantes; en caso

contrario, se convertiría, teóricamente hablando, en un discurso ideológico que no coadyuva a la transformación (Marx 1971: 341) revolucionaria del mundo.

Llegados a este punto, por consiguiente, cabe preguntarse si en definitiva la cuestión religiosa no se reducía para Marx a la efectuación objetiva de esta propuesta subjetiva: "En resumidas cuentas, debemos resumir en un principio supremo, en un vocablo supremo, lo que queremos devenir (. . .). Nos hace falta volver a ser religiosos, es necesario que la política llegue a ser nuestra religión; pero ella no puede devenirlo a menos que nuestra concepción contenga un principio supremo capaz de transformar la política en religión" (Feuerbach 1966: 225). Hipotéticamente, puede ser que mediante su concepción de una historia que oscila alrededor de la lucha de clases (Marx 1971: 525) y su revelación de que la "fórmula trinitaria" es la verdad de todo el proceso de producción económica y social (Marx 1974: 760), Marx transformará esa proposición necesaria de su antiguo mentor en principio vital.

c) Religión civil y otras críticas:

A la luz de la posición de Hegel, y su contestación por parte de Marx, el conflicto entre religión y política se presenta bajo tres formas netamente distintas: el cristianismo es considerado como religión popular, o bien la iglesia como un poder político, o bien la religión como la condición de la vida social y estatal (cf. Weil 1971: 33-36). Veamos ésto.

El cristianismo como religión popular. Se trata, de un lado, de las relaciones esenciales entre la forma del Estado y de la vida política, y del otro de las costumbres y la ética social. Como Estado de un pueblo concreto, el Estado político se interrelaciona y depende de costumbres concretas. Sería insensato imponerle a un pueblo una forma de gobierno en contradicción con sus costumbres e idiosincrasia. La cuestión difícil entonces es, según Maquiavelo y Rousseau, de saber si un pueblo cristiano es capaz de fundar un buen Estado o de conservarlo. Ambos autores responden negativamente. El buen Estado debe proteger ante todo la independencia y la particularidad del pueblo, pero el cristianismo es totalmente inepto para esto: primero porque es universalista y con esto mina el sentimiento y la identidad nacional en aras de la patria celeste, y luego porque distrae a los ciudadanos de los asuntos estatales y los incita a la resignación en nombre de la salvación personal y de la abnegación (Maquiavelo 1952, d: 786; Rousseau 1964: 466-467). En otras palabras para ambos autores, no puede haber un Estado verdadero mientras los hombres, siendo cristianos, se limiten a una moral personal y no busquen la salvación colectiva o comunitaria. Pero, como salta a la vista, se trata aquí de una crítica a la religión cristiana en tanto que factor político, o mejor antipolítico, y no de una crítica a cualquier religión. Una buena religión, una 'religión civil', como diría Rousseau (1964: 460), debe ser considerada como una necesidad indispensable: el hombre absolutamente a-religioso es insociable, incapaz de sacrificarse por la comunidad, inmoral. Así pues, si bien es cierto que la

religión cristiana es una mala religión política, no menos cierto es que la civil es indispensable. La única condición para permitir y justificar la validez y la utilidad de una religión en el seno de la comunidad política es, al entender de Rousseau, que carezca de dogmas; es decir, que no tenga una racionalidad teológica, a menos que ésta sea expresión de una fe puramente civil y llena de sentimiento de sociabilidad (Rousseau 1964 a: 468; 1964 b: 700-701). Pero, por el contrario, si en nombre de los dogmas se lanza un anatema, entonces hay que expulsar a sus representantes de la comunidad (Rousseau 1964 a: 469; cf. adicionalmente, Luhmann 1978 y Cousins 1978).

La crítica al cristianismo en tanto que iglesia es diferente a la anterior. La Iglesia cristiana, en tanto que forma de organización institucional de la cristiandad, es ahora la que entra en conflicto con la institución Estado, y no ya la religión en abstracto con sus valores éticos. No es solamente que la Iglesia, al menos la católica, sea supranacional y por consecuencia antinacional. Según esta argumentación la Iglesia se nutre de pretensiones de influjo socio-político y religioso que impiden el buen funcionamiento de la vida política, tal y como se ha demostrado a través de la historia de occidente, particularmente en la Edad Media. La Iglesia hace imposible la vida en común, dado que no se puede asegurar el derecho allí donde un grupo particular pretende acaparar todos los derechos y eximirse de la jurisdicción de los tribunales constituidos. El buen Estado es el Estado del orden; pero la Iglesia no es ni siquiera un Estado dentro del Estado: su mera presencia implica un principio anti-estatal, pues apela a otro orden de cosas y principios que los meramente sociales e históricos, y por ello mismo es fuente de problemas y de perturbaciones del orden estatuido y de la paz.

Nótese que solamente la última forma de crítica es filosóficamente radical: la crítica de la religión en tanto que religión. La primera crítica había dejado a la religión, a una religión políticamente útil, el papel de fundamento principal de todo Estado sano; la segunda no tenía nada que reprochar al cristianismo como tal, sino que se dirigía contra una Iglesia que pretende ser a la vez intra y extra estatal y contra un clero que escapa la jurisdicción estatal y su poder financiero, político y legal. Pero ahora encontramos un argumento según el cual la vida política y la vida religiosa no tienen ninguna relación esencial entre ellas. Cierto, puede ser deseable que un pueblo posea una buena religión, una religión moral; el miedo de una vigilancia invisible y omnipresente puede llegar a ser, en efecto, más eficaz que el miedo a la policía. Pero esto es un problema de mera utilidad. Lo que importa en filosofía social es saber si una comunidad exclusivamente compuesta por ateos o personas a-religiosas puede formar un buen Estado y una buena sociedad. Al menos en abstracto, la respuesta es positiva (Weil 1971: 36).

En este contexto la argumentación es como sigue. Todo parece indicar que desde el punto de vista de la utilidad, un Estado formado por 'ateos' es preferible; porque, cualquiera que sea la naturaleza de la religión, ella presenta al Estado un problema insoluble: a saber, el Estado no puede imponer por la fuerza la uniformidad de opiniones y de dogmas, tal y como lo han mostrado las guerras europeas de religión, durante las cuales cientos de hombres sacrificaron todo

para no renegar sus respectivas fe; pero, el Estado tampoco puede admitir la pluralidad de confesiones, ya que cada una de ellas exige a sus adherentes una fidelidad absoluta, con lo cual podría llegarse a limitar y relativizar su poder, si no su autoridad. De ahí que solamente el Estado de ateos evite este dilema, solamente él puede garantizar a todos sus ciudadanos la paz interna y la satisfacción de sus deseos naturales e históricos. Pero de la aconfesionalidad estatal no se sigue necesariamente que cada ciudadano tenga que renunciar a su fe. La idea de fondo de esta argumentación es solamente que es recomendable que el Estado sea 'ateo', que excluya de sus deliberaciones y decisiones las cuestiones de fe y sus derivadas morales, tratándolas como asuntos puramente privados, y que él fuerce a todos sus miembros a tomar la misma actitud en sus vidas públicas y sus relaciones humanas (*ibid.* 37).

El primer autor que expone dicho argumento, ya lo vimos, fue Pedro Bayle. Por su parte Hobbes, aunque reduce la escritura y la fe cristiana a la medida de la espada del Leviathán (Hobbes 1968: 498-499, 567-569, 570-571) sigue viendo en la unidad de la fe una necesidad política (Hobbes 1968: 521, 567, 711). Por su lado Bayle no creía posible dicha unidad, tan sólo la eliminación de toda convicción religiosa absolutamente válida, es decir, dogmática, puede traer la paz al Estado y a sus miembros. Vale la pena repetirlo, un Estado de ateos no solamente es pensable, sino que tan sólo él puede ser un buen Estado que funcione convenientemente. Su autonomía será tan completa que no tendría necesidad de ninguna religión y de ninguna iglesia, ni siquiera de una Iglesia controlada por dicho Estado. Sólo que en sutil argumentación de Hobbes, con la muerte violenta por telón de fondo al aceptarse la autoridad del Leviathán (Hobbes 1968: 186, 188), se obvia el inconveniente para la conciencia religiosa de reconocer una sociedad y Estado "ateos": porque la religión queda totalmente absorbida y sometida al poder estatal (Hobbes 1968: 575, 577, 605), en espera de los sospechosos juicio final y resurrección anunciados por los pasotres (Hobbes 1968: 646).

Resumiendo la argumentación recién expuesta tenemos ambos lados de la disyuntiva: por un lado, la idea de la necesidad de una religión en el sentido rousoniano de 'religión civil', con sus rasgos de inspiración moral y platónica, o bien la subordinación hegeliana y de Hobbes de la Iglesia al poder estatal, idea que se remonta a la tradición aristotélica-estoica de los juristas romanos; y por el otro lado, la doctrina de la absoluta autonomía del Estado, que nos lleva a los escépticos modernos, racionalistas y anti-metafísicos, y que estaba propiciada implícitamente por el propio Agustín cuando señala que el Estado es un bien relativo a los hijos de Caín: con lo cual le deja un ámbito, sobre todo técnico, al ejercicio político de sus funciones temporales. Este lado de la disyuntiva encuentra su justificación en la afirmación de la historia como último horizonte de sentido de la vida humana, una vez que el conocimiento moderno le niega al derecho natural sus pretensiones clásicas de verdad y derecho. Ahora bien, a mi entender, es en esta disyuntiva que se sitúa actualmente la relación bajo estudio, la del Estado y la Religión, y más particularmente la del Estado Dominicano y la Religión Católica.

III. HIPOTESIS

Este breve recorrido a través de las raíces filosóficas termina, hoy, en la disyuntiva recién expuesta. Pero es de justicia reconocer una variable más existencial que lógica, y que por tanto puede alterar significativamente los términos algo rígidos de dicha disyuntiva.

Me refiero, en el seno eclesial, a la presencia del Absoluto, generador de una vida religiosa pujante y esperanzadora, particularmente en el contexto latinoamericano, en y desde los oprimidos. La articulación comunitaria, teológica y disciplinaria de las comunidades de base católicas y de la Jerarquía eclesial está en pleno proceso de identificación. El resultado de este proceso debe llegar a modificar significativamente la relación de la Iglesia como tal con el poder estatal. Por el otro lado de la relación Estado-Religión, en el seno de la comunidad política, el esfuerzo de modernización de la sociedad, así como las interpretaciones y prácticas encontradas que reciben los ideales de justicia social, paz, democracia, implican una era de gestación. Instituciones socio-económicas y partidos políticos se debaten actualmente por determinar la vida nacional en función de nuevos modelos sociales, la más de las veces en oposición velada o rebelde abierta a las autoridades 'legítimas'. De ahí que el resultado del juego de fuerzas sociales actuales deba terminar modificando significativamente la concepción del Estado latinoamericano y concretamente su relación con la Iglesia Católica y otras.

Al margen del desenlace final de la problemática actual mi hipótesis se asemeja a la de R. Panikkar (1978: 73). El problema de la relación Estado-Religión, tal y como se expone y debate en la actualidad dominicana y latinoamericana, es un caso dramático del dilema monismo-dualismo que desde los tiempos presocráticos acosa la historia de Occidente. Caso dramático, pero particular, porque se vive en un contexto de autoridad más que de justificaciones ideológicas y conceptuales.

El parámetro monista, derivado religioso del monoteísmo de la Religión judeo-cristiana, o bien de la concepción filosófica de Parménides, conlleva dialécticamente su reacción en el parámetro dualista, heredero religioso del politeísmo y coetáneo del pluralismo moderno.

A grandes rasgos, cuando se impone el principio de una sola base y fuente de la autoridad civil predominan alternamente una de estas dos afirmaciones: la religión es la política, o la política es la religión. En ambos casos, uno de los términos queda reducido, si no confundido, en el otro: para detrimento respectivamente de la finalidad inherente a la política o a la religión. Las situaciones de fanatismo religioso desde el poder, o de tiranía política, quedan así institucionalizadas.

En el caso dominicano, por ejemplo, no considero que los gobiernos de Meriño y de Nouel, o bien el influjo ejercido por la Iglesia Católica sobre diversos gobiernos de la era republicana hayan llevado a la religión como política a manifestarse en términos de fanatismo. Sin embargo, el caso del régimen trujillista, con una política defendida con fervor religioso y como último horizonte de significado social, sí da frutos de tiranía política.

Por otra parte, en un contexto dualista en el que se acepta y justifica teóricamente la heterogeneidad constitutiva de las instituciones estatal y eclesial, tiende a predominar alternamente una de estas dos afirmaciones: la religión domina la política, o la política domina la religión. En la primera alternativa tenemos una situación teocrática, en la segunda despótica o dictatorial. Ambas situaciones expresan un perjuicio institucional al Estado, o bien a la Iglesia(s), según que una u otra institución llegue a ser instrumentalizada, utilizada, por la otra.

El contexto dominicano, recordémoslo, conoció durante la época colonial una situación teocrática, en la que se suponía que la corona era el brazo secular de la Iglesia Católica y la autoridad y su ejercicio estaban legitimados por derecho divino. Los casos despóticos contra la Iglesia no llegan a coincidir con su modelo formal, aunque los conflictos que finalmente soluciona Báez y que vuelven a suscitarse en lo significativo del contexto dualista es que más allá de la justificación teórica de la heterogeneidad institucional del Estado y de la Religión, esa separación no se respeta.

Por esto último, el punto esencial a nivel histórico y conceptual reside en la afirmación de que la política y la religión son dos dimensiones originarias e interdependientes del ser humano. Como tales deben expresarse social e históricamente, tanto en el ámbito político, como en el religioso. Pero para evitar la confusión o la separación de estos dos ámbitos, dada la unidad y la distinción que significan e implican la política y la religión, es menester una redefinición social e histórica, no sólo de la antropología contemporánea, sino también y fundamentalmente del concepto institucional del Estado de derecho y el de la Religión Cristiana.

Está en mientes si esta explicitación, como tarea social y cultural, podrá concluir a corto o mediano plazo entre nosotros. Previamente habría que dejar de descalificar, incluso epistemológicamente, por motivos de la racionalidad científica, a la Religión, como si ella fuera de naturaleza mitológica; y de descalificar automáticamente al Estado, incluso sociológicamente, como si él solamente fuera instrumento del dominio de una clase, aparato de poder.

Vale la pena concluir, por consiguiente, señalando la importancia que tal redefinición tiene en la sociedad contemporánea. En verdad, la relación aquí expuesta: Estado-Religión, sirve de modelo ideal para concebir y juzgar dentro del sistema cultural contemporáneo la relación Estado-Sociedad, o bien Estado-Institución Social, intrínsecamente referida ideológica y, más aún, conceptualmente a aquella primera relación. La justificación de lo afirmado, sin embargo, requiere un análisis ulterior y complementario a éste.

BIBLIOGRAFIA

- Alemán, J. L., "Religión y sociedad dominicana en los años mil novecientos sesenta", en *Estudios Sociales* VII, 3, julio-septiembre 1974: 119-136.

- Alfau Durán, V., *El Derecho de Patronato en la República Dominicana*, Santo Domingo, Editora Educativa Dominicana, 1975.
- Balaguer, J., *La Palabra Encadenada*, Santo Domingo, Fuentes Impresoras, S.A. (México), 1975.
- Camilo Abréu, E. R., *Iglesia, Ideología y Estructura de Poder*, Santo Domingo. Tesis de Grado en Sociología, UASD, 1977.
- Cassá, R., *Capitalismo y Dictadura*, Santo Domingo, Editora de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1982.
- Cousins, E. H., "La politique comme religion aux Etats-Unis", en *Obra Colectiva: Religion et Politique*, París, Aubier: Editions Montaigne 1978, 245-259.
- Documentos de la Conferencia del Episcopado de la República Dominicana, 1955-1969, Santo Domingo, Amigo del Hogar, 1969.
- Feuerbach, L., "Notwendigkeit einer Veränderung", en *Kleine Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1966: 220-235.
- Hegel, J. G. F., *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, Felix Meiner, 1955 a.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburgo, Felix Meiner, 1955 b.
 - *Enzyklopädie (1830)*, Hamburgo, Felix Meiner, 1969.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburgo, Felix Meiner, 1979.
- Henríquez Ureña, P., *Obra Crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Hobbes, T., *Leviathan*, Middlesex, Penguin Book, 1968.
- Luhmann, N., "Valeurs fondamentales comme Religion civile. Itinéraire scientifique sur thème", en *Obra Colectiva, Religion et Politique*, París, Aubier. Editions Montaigne, 1978: 51-72.
- Maquavelo, N., *El Príncipe*, en *Obras Completas* (trad. francesa), París: Gallimard, 1952 a.
- *La Primera Década de Tito Livio*, en *Obras Completas* (trad. francesa). París: Gallimard, 1952, b.
 - *Historias Florentinas*, en *Obras Completas* (trad. francesa). París: Gallimard, 1952c.
 - *El Arte de la Guerra*, en *Obras Completas* (trad. francesa). París: Gallimard, 1952 d.
- Marx, C., *Die Frühschriften*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1971.
- *Das Kapital*, Vol. III. Berlín: Ullstein Buch, 1974.
- Moya Pons, F.: "Notas para una Historia de la Iglesia en Santo Domingo", en *Revista EME-EME: Estudios Dominicanos*, I, 6, mayo-junio, 1973: 3-18.
- Panikkar, R., "Religion ou Politique? Y a-t-il une solution au dilemme de l'Occident?", en *Obra Colectiva: Religion et Politique*, París: Aubier: Editions Montaigne, 1978: 73-82.
- Peña Batlle, M., "Prólogo", en A. Valle Llano, *La Compañía de Jesús en Santo Domingo durante el Período Colonial*. Ciudad Trujillo: Impresora Dominicana, 1950: 1-15.
- Pérez Memén, F., "La Iglesia y el Estado en Santo Domingo (1767-1844)" en *CERESD*, 1, 1977: 127-143.

- "La Iglesia y el Estado en el período 1924-1930", en *Aula*, X, 37, 1981: 51-66.
- "La mentalidad dominicana en el siglo de las luces", en *Casas Reales* 6, 13, 1982 a: 47-96.
- "La Iglesia y el Estado en el período 1924-1966", en *Ciencia* 6 (1-4), 1983 b: 207-222.

Pre-Congreso del Movimiento de Liberación Nacional — CORECATO: *Crítica Marxista de la Religión en República Dominicana*, (Documento). Santo Domingo, 1979: 1-50.

Rodríguez Demorizi, E., "Presentación", V. Alfau Durán, *El Derecho de Patronato en la República Dominicana*. Santo Domingo, Editora Educativa Dominicana, 1975.

Rousseau, J. J., *Du Contrat Social*, en *Oeuvres Completes*, Vol. III. París: Gallimard, 1964 a. *Lettres Ecrites de la Montagne*, en *Oeuvres Completes*, Vol. III. París: Gallimard, 1964 b.

Sánchez Valverde, A., *Ideas del Valor de la Isla Española*. Santo Domingo, Editora Nacional, 1971.

Well, E., *Essais et Conférences*, Vol. II. París: Librairie Plon, 1971.

Wipfler, W., *Poder, influencia e impotencia: La Iglesia como poder socio-político en República Dominicana*. Santo Domingo: CEPAE, 1980.

