# LO ESPIRITUAL Y LO TEMPORAL

# Juan Fernando Segovia

«Hazme saber, Señor, cuál es mi fin, y cuál el número de mis días, para que entienda cuán caduco soy. Tú diste a mis días un largo de pocos palmos, y mi vida es como nada ante Ti. Un mero soplo es todo hombre» (Salmo 38, 5-6)

> «Solía Roma, por quien fue fecundo, con un sol señalarnos el camino de Dios, y con el otro aquel del mundo» (Dante, Purgatorio XVI)

#### 1. Introducción

Si bien al sugerírseme el tema de esta ponencia se debe haber pensado principalmente en las expresiones de lo espiritual y lo temporal en lo político, he creído necesario comenzar por ciertas indicaciones terminológicas y precisiones conceptuales teniendo en vista las múltiples asociaciones a las que las palabras remiten. Esta será la primera parte del trabajo. La segunda pasará de las asociaciones a las relaciones, esto es, a las diferentes situaciones en las se puede encontrar a lo espiritual y lo temporal. Sigue una parte tercera que no busca sino presentar la problemática concreta de la articulación entre lo temporal y lo espiritual, concentrándome en el campo de la política y enfocándolo desde lo teórico. Finalmente propongo unas breves conclusiones.

#### 2. Asociaciones

# La hipoteca protestante

Rectamente, lo temporal y lo espiritual no se deben tomar en disyunción, como opuestos, pues siendo ambos *Verbo*, núm. 587-588 (2020), 655-694.

extremos necesarios a la vida humana son complementarios (1). Empero, la Modernidad ha acentuado la contradicción y muchos entendidos tienden a exponerlo así. Por ejemplo, una reconocida medievalista ha escrito: «La sociedad medieval estaba impregnada en todos los niveles por la dicotomía entre lo secular y lo espiritual –imperio y papado, realeza y sacerdocio, laicos y clero, todos reflejando la división en cuerpo y alma del hombre mismo. Traducido en términos de ley, la dualidad era entre la ley de Dios y de la naturaleza, y la ley positiva humana, tanto escrita como consuetudinaria» (2).

El riesgo es que, a falta de aclaración, las palabras se entiendan maniqueamente, lo que constituye un craso error. La dicotomía no puede afirmarse como división u oposición, en cuya virtud se dice de la excelsitud de lo espiritual y el ultraje de lo temporal. Este maniqueísmo gnóstico sabemos acabará históricamente en la inversión de los términos. Con el protestantismo se liberará el mundo material del gobierno del espíritu, para rematar en la inversión del marxismo y nuestra civilización: lo espiritual es hijo de lo material al igual que Dios es un invento humano.

Como escondida, en estos juicios de historiadores y filósofos, está la semilla protestante de los dos reinos, que ha sido la fuente de inspiración de ideas e instituciones modernas y de la separación de la Iglesia y el Estado. Es sabido que entre los protestantes la crítica a la Iglesia visible y su autoridad llevó a establecer la dialéctica oposición entre aquélla y las iglesias espirituales, entre la Iglesia jurídica y las iglesias carismáticas. Las iglesias se entienden al modo reformado como asociaciones de derecho privado que existen dentro del Estado, están absorbidas por el Estado, no junto a él o sobre él (3).

<sup>(1)</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, III, 134, el hombre no necesita solamente de los bienes corporales, menester tiene también de los espirituales; en la procuración de ellos la providencia divina ha dispuesto distintos oficios distribuidos entre distintas personas.

<sup>(2)</sup> Diana Wood, Medieval economic thought (2002), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pág. 18.

<sup>(3)</sup> Cfr. Alberto de la Hera, «Posibilidades actuales de la teoría de la potestad indirecta», *Revista Española de Derecho Canónico* (Madrid), vol. 19, núm. 57 (1964), págs. 777-778.

#### Una caricatura

Pero esta manera de contraponer espiritual y temporal es una caricatura, pues no hay un conflicto irresoluble entre el mundo de lo espiritual y el mundo de los asuntos humanos, el mundo material de la vida (4). Siempre el pensamiento católico ha tendido puentes entre lo espiritual y lo temporal, para que éste, sirviendo aquél, se enaltezca y gane excelencia. Quiero decir que, lejos de ser incompatibles lo espiritual y lo temporal, lo temporal es terreno fértil a la vida del espíritu (5), lo que demanda, entre otras cosas, el gobierno del mundo terrenal. El rechazo del mundo temporal como absorbente y exclusivo, y de los vicios anejos a una vida totalmente inmanente, corre parejo a un esfuerzo por construir una civitas christiana, una comunidad política fundada sobre las verdades reveladas (6). Si no fuera sí, ¿qué sentido tiene la caridad, el amor al prójimo (Mt. 22, 36-39)? Porque el fin de la vida humana, que requiere de la salvación divina, no se alcanza fuera del mundo: de hecho el Salvador se hizo carne y vino al mundo para salvar al mundo, un mundo que gime por su redención (Rom. 8, 19-23 (7)).

# Lo temporal es participación de lo espiritual

No hay tal maniqueísmo sino dos coprincipios complementarios en el sentido tomista de participación: lo temporal

<sup>(4)</sup> Valentina Toneatto, «La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge», *Médiévales* (Vincennes), núm. 60 (2011), págs. 187-202. En línea: http://journals.openedition.org/medievales/6220; DOI: 10.4000/medievales.6220

<sup>(5)</sup> Santo Tomás de Aquino, *S. th.*, II-II, q. 126, a. 1 ad 3: «Los bienes temporales deben despreciarse en cuanto nos impiden amar y temer a Dios. Esto mismo nos hace no temerlos; y así dice el Eclesiástico [34,16] "nada asusta al Señor quien teme". Sin embargo, no deben despreciarse en cuanto que nos sirven de instrumento para obrar según el amor y temor divinos».

<sup>(6)</sup> Desde los Primeros Padres, la morada temporal de los hombres fue considerada no sólo necesaria sino también buena. La ciudad terrena es un bien en sí mismo; dentro de las cosas humanas, dice San Agustín, es lo más excelente. *De Civitate Dei*, XV, IV.

<sup>(7)</sup> Lo contrario es gnóstico y luterano: el mundo es pecado y por ello irredimible, es ajeno a Dios y la gracia (pues Dios y la salvación son extraños, marginales, al mundo); el mundo malo dice del hombre redimible sólo por la fe sin el hombre, porque el hombre es pecado. Dios redime a pesar del hombre y a pesar del mundo.

es por participación de lo espiritual. La idea de lo temporal (lo que es del tiempo, lo que pertenece a los asuntos de este mundo recorrido por la temporalidad) es por participación de lo espiritual, como lo fugaz es por comunicación de lo eterno o lo humano por la inhesión de lo divino. No son fundamentos excluyentes el uno del otro, sino continuos en el que existe uno primero (lo espiritual) y otro posterior (lo temporal) en orden al fin ordenador. La estabilidad de lo mundano no está en el mundo mismo sino en lo que lo trasciende y funda, en lo divino, en Dios.

Cuando decimos que debemos entender la política y las actividades temporales a la luz de la historia (8), sabemos que es historia humana, por cierto; pero que es también la historia divina, la historia revelada, que para nosotros comienza con la Creación; historia que se define por el peregrinar del hombre y las naciones a Dios creador; y que tiene un término futuro cierto, el día de la Parusía (9). Porque el fin nos ha sido revelado, se nos ha desvelado; sabemos que la forma de este mundo ha de pasar (*I Cor.* 7, 31). La historia, que se escribe en el tiempo, posee una dimensión escatológica y

<sup>(8)</sup> El tiempo es un accidente de los actos humanos; y la historia cualifica ese accidente (la temporalidad) porque no es puramente pasado sino que, de cierto modo, existe todavía condicionando el presente. Cfr. Rubén Calderón Bouchet, *Esperanza, historia y utopía*, Buenos Aires, Dictio, 1980, págs. 229 y sigs.

<sup>(9)</sup> La historia tiene un término, el recorrido de la existencia temporal concluye para todos los hombres y nadie sabe cuándo será esa conclusión, sólo el Padre. Ahora bien, nosotros podemos leer los signos de los tiempos, advertidos como estamos de ello. Pero hay aún más: conforme al fin de lo temporal, sabemos que este período de vida terrenal se define como tiempo de misericordia, de perdón; y que lo que acontecerá con la Segunda Venida de Nuestro Señor será el tiempo de la justicia y del juicio. Porque el reino espiritual de los cielos es un reino de justicia, en el que reinará Cristo con los justos. Decir, con Jacob Taubes, que lo que tiene importancia no es tanto el significado del «Reino de Dios» sino más bien la existencia de un «término», es olvidar el fin que da sentido a la historia. Error más grave que el de aquel otro (por caso, Carl Schmitt) que se entretiene indagando lo que detiene el advenimiento del «Reino de Dios», el katejon (kat-échon) pauliano (II Tes. 2, 6), los elementos seculares y temporales que lo impiden. Y digo que no es éste tan grave, porque el que se preocupa por el katejon puede tener interés en el «Reino de Dios» y prepararse para su llegada; no pierde vista el fin, aunque subraya lo que lo retarda y desee ese retraso.

trascendente. En cambio, una historia plenamente inmanente, sin la espera del fin, se asemeja a la vida del animal, no a la del hombre. A pesar de que esa historia se diga progreso, como se pregona, pues la expulsión de Dios de la historia, vuelve la historia de la salvación la historia del progreso humano (10), tratando de instaurar valores pretendidamente infinitos y universales (la libertad, la democracia) con medios finitos, contingentes (los hombres, el Estado).

Dicho de otro modo, si se elimina a Dios, el tiempo mismo se vuelve señor del mundo y de la vida humana (se sacraliza el tiempo profano) (11), un sucedáneo de Dios que promete a los hombres una duración mayor y superior a la vida de cada hombre (12). El tiempo se viste de un dios pagano, si se quiere mitológico, Cronos, que gobierna la vida humana y no puede sino sumirla en la desesperación, pues nadie puede durar más que el tiempo. Y, a la vez, diluye al ser, porque siendo trascurrir, el tiempo reduce el ser a devenir incesante; de otra manera, dicen los apologetas de

<sup>(10)</sup> La historia entendida como progreso conduce al ateísmo, a la mitología y al politeísmo (H. Blumenberg, O. Marquard). Pues, en el fondo, una historia sin Dios y solamente humana es una historia abierta a múltiples interpretaciones, una historia sin represiones, la negación de las explicaciones unívocas, como el monoteísmo, padre de la violencia. Esta historia pluralista es la negación de la verdad y también de la falsedad; despotrica contra la unidad y se regodea en la diversidad del pluralismo; acusa a la universalidad y acepta solamente las particularidades. Es un retroceso a tiempos anteriores a Parménides. Recordemos que el inicio de la política (la república moderna) se dice ser deudora de la introducción de la temporalidad en la historia humana, de la que resulta la secularización de la existencia. Tal la tesis de John G. A. Pocock, The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition, Princeton, Princeton University Press, 1975; y que puede verse repetida, con matices, en Quentin Skinner y otros adherentes a la llamada Cambridge School.

<sup>(11)</sup> Javier Barraycoa. Tiempo muerto. Tribalismo, civilización y neotribalismo en la construcción cultural del tiempo, Barcelona, Ed. Scire, 2005, pág. 210.

<sup>(12)</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe* [1966], edición en castellano: *La legitimación de la Edad Moderna*, Madrid, Pre-Textos, 2008, pág. 173, escribe: «El hombre, al que se ha privado, con el ocultamiento de Dios, de las garantías metafísicas que Éste le daba con respecto al mundo, se construye un contra-mundo, con una racionalidad y disponibilidad elementales». Es la misma tesis, con otras palabras, de Pocock.

la Modernidad, la libertad humana no sería posible (13), como si todo lo temporal estuviera sujeto a la ley de la indeterminación, como si la temporalidad introdujera la absoluta contingencia. La tesis ilustrada del progreso no es sino el endiosamiento del tiempo, de un tiempo infinito que no caduca, porque si cabe el fin de la historia (Hegel, Fukuyama) no coincide con el fin del tiempo (14). Me pregunto si este tiempo ahistórico, el tiempo sin historia, todavía puede decirse progreso y no simple sucesión.

#### Lo temporal es medio de lo espiritual

Habría entrambos una relación de medio a fin (15). Si hemos sido creados para conocer, amar y servir a Dios, y así salvar el alma, hay que decir, con San Ignacio, que «las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado» (16). Pues tratándose del fin (en este caso Dios) debe buscárselo y querérselo sin medida; en cambio, hay que ser juiciosos, prudentes, respecto de los medios que tienden al fin. Esta relación de medio a fin no puede invertirse; si Cristo expulsó los mercaderes del templo, que es casa de oración y no de comercio (*In.* 2, 15) es porque asignar a lo

<sup>(13)</sup> Friedrich Schlegel, en sus «Lecciones filosóficas de los años 1804-1805» (apud Hans Blumenberg, Die Genesis der kopernikanischen Welt [1975], versión inglesa: The genesis of the Copernican world, Cambridge y Londres, The MIT Press, 1987, pág. 65), exponía: «La libertad humana es posible solamente si el mundo es pensado como deviniendo, como aproximándose a su completitud por medio de un desarrollo ascendente».

<sup>(14)</sup> En geometría se diría que son «asintóticos»: la curva (de la historia) se aproxima pero no toca la recta (del tiempo), porque el tiempo es sin fin, siempre hay tiempo, no cabe la Parusía.

<sup>(15)</sup> P. Juan Eusebio Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal y eterno...* [1640], Barcelona, Librería Religiosa, 1862, libro V, cap. I, pág. 320: «Es pues, una grande diferencia entre lo temporal y eterno, ser lo uno fin y lo otro medio; porque lo eterno es el fin del hombre, y de lo temporal es el mismo hombre fin. Lo eterno es para que con ello tenga el hombre su última perfección y bienaventuranza perpetua; mas lo temporal es para que lo use solo en cuanto pueda conseguir lo eterno, y así viene a ser lo temporal medio, y lo eterno fin».

<sup>(16)</sup> SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios* (c. 1523), Primera Semana, Principio y fundamento, núm. 23, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1963, pág. 203.

espiritual un fin temporal es trastocar el orden de las cosas y despreciar su naturaleza, que es santa (17).

De la complementariedad entre lo temporal y lo espiritual, resulta un corolario de grave incidencia política: los hombres, los gobernantes, como causas segundas sujetas a la Primera Causa, han de conducir la comunidad humana conforme al plan divino, para que la historia humana cuaje en el cauce de la divina Providencia. Desencauzarse, desbordarse, frustrará el fin y ahogará la esperanza.

Por otra parte, Dios respeta (y auxilia) la naturaleza que Él ha creado; por lo tanto no pide del hombre una vida espiritual al modo angelical sino que sabe debemos alcanzarla según nuestra naturaleza que es un compuesto de materia corporal y forma espiritual. En este mismo sentido, Dios opera conforme a las causas segundas creadas por Él y las asiste sin privarlas de su naturaleza (la gracia no deroga la naturaleza (18)). De modo que en las actividades más espirituales, como es la adoración de Dios, los hombres las realizan poniendo el cuerpo al servicio del espíritu (19).

Así lo exige nuestro ser tal como Dios lo ha creado. Leemos en Santo Tomás: «La naturaleza, que a otros animales proporciona los recursos necesarios para la vida, los da al hombre sólo de una manera imperfecta, a fin de que, con la ayuda de la razón, pueda complementarlos con el arte, la experiencia o la fuerza; así dio al toro los cuernos para defenderse, pero el hombre, mediante un trabajo manual

<sup>(17)</sup> Sal. 92, 5: Domum tuam decet sanctitudo. Por eso, entre las virtudes morales, la de religión sobresale sobre todas las demás, como sostiene Santo Tomás de Aquino, S. th., II-II, q. 81, a. 7.

<sup>(18)</sup> S. th., I, q. 1, a. 8 ad 2: gratia non tollat naturam, sed perficiat; II-II, q.10, a.10: ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Y el Apóstol, I Cor. 15, 46, lo dice así: primero es lo natural y después lo espiritual. Pero lo natural requiere atención: incluso las personas que se dedican a los bienes espirituales no pueden prescindir de los materiales; estos sustentos temporales se les deben por aquellos que reciben los beneficios espirituales. S. th., II-II, q. 87, a. 2, resp.

<sup>(19)</sup> *S. th.*, II-II, q. 84, a. 2. Es la doctrina tridentina: sin el apoyo de los bienes exteriores es difícil elevarse a la contemplación de las cosas divinas, y por eso la Iglesia establece ritos y ceremonias, así la Santa Misa, para que por los signos visibles se mediten las verdades invisibles. Concilio de Trento, *Doctrina acerca del santísimo sacrificio de la Misa*, Denz. 943.

dirigido por la razón, forja armas para lograr este objetivo. Así sucede que el arte imita a la naturaleza y perfecciona lo que ella no puede hacer» (20).

### Bifurcaciones o demarcaciones

Lo primero que se nos viene a la mente con estos dos términos son dos potestades diferentes por el fin y por la forma; v.gr., las dos espadas del Papa Gelasio, que es un modo tradicional en la Iglesia para referirse a las autoridades. Hay, sin embargo, varias formas que quieren expresar esta dicotomía, porque varias son las nervaduras de la hoja, como variados son los caminos de Santiago (21). Veamos las principales:

- 1.- sagrado y profano (secular o mundano), como reza una obra de M. Eliade;
- 2.- divino y humano (celestial y carnal, incorpóreo y corporal o corpóreo);
- 3.- sobrenatural y natural, que reenvía a la cuestión de la gracia y la naturaleza;
- 4.- eterno y mortal o fugaz (finito e infinito, permanente y transitorio, necesario y contingente, sustancial y convencional, inmóvil y movimiento (22)), que es también la dicotomía entre lo universal y lo particular;
- 5.- religioso y civil, que puede traducirse con Álvaro d'Ors en la distinción entre la autoridad y el poder;
- 6.- interior y exterior (hombre nuevo y hombre viejo y otras comparaciones paulianas).

### Sagrado y profano

Hay que comenzar por advertir que no todo lo concerniente al espíritu es sagrado. Una lectura edificante, la *Moral* 

<sup>(20)</sup> Santo Tomás de Aquino, *Expositio super primam epistholam S. Pauli Apostoli ad Corinthios*, ed. bilingüe latín y francés, París, Louis Vivès, 1870, cap. XI, lect. 2, pág. 392. Se citará *Ad I Cor.* 

<sup>(21)</sup> Así son las obras de Dios, como nos enseña el  $\mathit{Ecli}$ . 33, 15: están confrontadas, una opuesta a la otra, «contra el mal está el bien, y contra la muerte la vida; así también contra el hombre justo el pecador».

<sup>(22)</sup> El Rey David lo expuso en el *Sal.* 76, 6: «Pienso en los días antiguos / y considero los años eternos». Cuando el espíritu entra en la consideración de la eternidad, el tiempo disminuye.

de Aristóteles o *Los deberes* de Cicerón, es espiritual porque requiere de la participación del intelecto humano; pero no es sagrado porque no pertenece directamente a Dios. En un sentido genérico, el poder y la ciencia son espirituales (23), pues espiritual es todo lo que hace o proviene del espíritu, no del cuerpo. Pero en sentido estricto, espiritual es lo que procede de la gracia divina, «de la voluntad puramente gratuita de Dios» (24), lo que la gracia produce en las almas (25). Lo sagrado dice de lo divino como instancia suprema de lo espiritual. Con lo sagrado se distingue lo que es de Dios (porque es dedicado a Él o de Él proviene) (26), sin que necesariamente sea contrapuesto a lo temporal, lo que no es de Dios.

Lo sagrado y lo temporal constituyen una categoría que nos remonta a las próximas siguientes, porque ya contiene las distinciones de lo divino y lo humano, lo eterno y lo mortal, etc. Recordemos que el llamado de Dios al hombre es a vivir en Él según su ley y que los que rechazan Su voz son por Él despreciados, porque el espíritu divino no permanece en los que son carne (*Gen.* 6, 3). Lo que rechaza a Dios, lo que a Dios olvida o no lo considera, se dice profano (27). El mundo, rechazando el espíritu de Dios, se convierte en lazo de esclavitud, «la pesada esclavitud del mundo» (28).

<sup>(23)</sup> S. th., II-II, q. 100, a. 3, ob 3.

<sup>(24)</sup> S. th., II-II, q. 100, a. 1 resp.

<sup>(25)</sup> S. th., II-II, q. 100, a. 2 resp. En la doctrina católica es usual que por espiritual se entienda primeramente lo divino y lo eterno, pues el espíritu posee una vida inmortal (Sab. 2, 23). Consiguientemente, Santo Tomás dice no haber bien espiritual más excelente que el reino de los cielos (ibid., a. 1 ob 1). De ahí que lo espiritual sea incomparable con lo terrenal, no tiene precio (ibid., a. 1 ad 1), esto es, nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis (ibid., q. 95, a. 4 ad 3).

<sup>(26)</sup> S. th., I-II, q. 101, a. 4 ob 3; II-II, q. 99, a. 1 resp.

<sup>(27)</sup> El *Diccionario de la Real Academia Española* trae cinco significados de profano: que no es sagrado ni sirve a usos sagrados, sino puramente secular; que no demuestra el respeto debido a las cosas sagradas; que carece de conocimientos y autoridad en una materia; libertino o muy dado a cosas del mundo; inmodesto, deshonesto en el atavío o compostura.

<sup>(28)</sup> Leonardo Castellani, El Evangelio de Jesucristo [1957], 3ª ed., Buenos Aires, Ed. Theoria, 1963, pág. 390.

Lo temporal, como propio de los seres que tienen generación y corrupción (29), es un movimiento (en el tiempo (30)), un cambio que parece independiente de lo sagrado pero que no lo es; no porque lo temporal sea una marioneta de lo divino sino porque todo lo creado se halla bajo el gobierno y la providencia divinos. Es lo eterno lo que da sentido al tiempo (31); y el tiempo derrochado es desperdiciado para la vida del espíritu (32).

Por eso en las Escrituras suele distinguirse la sabiduría de la ciencia. San Agustín las distingue en atención a lo eterno y lo temporal: «Si, pues, la verdadera distinción entre sabiduría y ciencia consiste en que pertenece a la sabiduría el conocimiento intelectual de las realidades eternas, y a la ciencia el conocimiento racional de las cosas temporales, no es difícil discernir a cuál de las dos corresponde la precedencia y a cuál el último lugar» (33). Ambas son dones del Espíritu

<sup>(29)</sup> La eternidad es el modo propio del ser de Dios, que es atemporal. Cfr. Harm Goris, «Interpreting eternity in Thomas Aquinas», en Gerhard JARITZ y Gerson MORENO-RIAÑO (eds.), *Time and eternity. The medieval discourse*, Turnhout, Brepols, 2003, págs. 193-202.

<sup>(30)</sup> Aristóteles, *Física*, 221b25, dice del tiempo que es medida del movimiento; y añade: «Por lo tanto, todo cuanto es susceptible de destrucción y de generación, y en general todo cuanto a veces es y a veces no es, tendrá que ser necesariamente en el tiempo...». La temporalidad (el siglo) en escritos y estudios sagrados suele estar representada por el mar.

<sup>(31)</sup> Dice Rubén Calderón Bouchet, *Esperanza, historia y utopía*, cit., pág. 59: «Fuera de ser una preparación al gran acontecimiento esjatológico, el tiempo no tiene sentido, porque en él reina la caducidad y la muerte». Por eso el P. Nieremberg, *De la diferencia...*, cit., I, IX, pág. 44, recuerda las palabras de San Bernardo: «El tiempo vale como Dios; porque con él se gana a Dios». Cuando la inmortalidad se devalúa y desaparece del horizonte de la vida, se inicia una verdadera revolución cultural, pues el tiempo comienza a tener un sentido inmanente, como señaló Zygmunt Bauman, *Liquid modernity* [2000], ed. española: *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2004, pág. 135.

<sup>(32)</sup> Porque «el tiempo de esta vida es la ocasión de ganar la eterna», sentencia el P. Nieremberg, *De la diferencia...*, cit., I, XIV, pág. 64.

<sup>(33)</sup> San Agustín, *De Trinitate*, lib. XIII, cap. XV, 25. Y luego escribió: «Si la diferencia entre ambas consiste en que la sabiduría se refiere a las cosas divinas y la ciencia a las humanas, reconozco ambas cosas en Cristo, y conmigo todo creyente» (*Ibid.*, lib. XIII, cap. XIX, 24). Por ello Santo Tomás de Aquino dice que a la sabiduría pertenece el conocimiento de las cosas divinas y a la ciencia las conclusiones secundarias que tienen por objeto el conocimiento de las criaturas, en el sentido de que por la ciencia manifestamos a las criaturas las cosas de Dios (*Ad I Cor.*, cap. XII, lect. 2).

Santo (*Is.* 11, 2), y por tanto al servicio del fin del hombre, ordenadas a Dios. Es la eterna puja entre la sabiduría humana, que es sabiduría de lo temporal y suele ser soberbia más que ciencia; y la sabiduría de Dios, que es sabiduría de los bienes eternos, Dios mismo (34), y que es humillación o locura para el sabio. Por tanto, las cosas temporales, gobernadas por la razón inferior o sensible (que San Agustín llama «ciencia»), deben serlo conforme a la regla de las cosas eternas (o «sabiduría»), de las que entiende la razón superior; entonces, en las cosas temporales debe el hombre tener cuidado, guardar determinada reserva –ser prudente, en sumapara no tener por ellas un afecto desmedido (35).

Una última nota: es posible que exista una triple dimensión, pues la experiencia de lo divino en nuestra condición está mediada por signos y expresiones que no se identifican *simpliciter* con Dios y que, a juicio de algunos expertos, serían el ámbito propio de lo sagrado. Y así tendríamos lo profano, perteneciente a nuestro mundo, lo sagrado, y lo divino, ajeno al mundo humano, como formas o estructuras (36). Habría que decir que en el catolicismo esa mediación es la de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre. Por la Encarnación se opera una interpenetración entre lo divino y lo temporal (37).

<sup>(34)</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, S. th., I, q. 1, a. 6, 7.

<sup>(35)</sup> Santo Tomás de Aquino, Ad I Cor., cap. XI, lect. 3, pág. 402: «... quia administratio rerum temporalium vel sensibilium, cui intendit inferior ratio, vel etiam sensualitas, débet deduci ex contemplatione æternorum, quee pertinent ad superiorem rationem, et ad eam ordinari... quod circa temporalia dispensanda debet homo cohibitionem quamdam et refraenationem habere, ne ultra modum homo progrediatur in eis diligendis».

<sup>(36)</sup> P. Julien Ries, *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni*, edición castellana: *El sentido de lo sagrado en la cultura y en las religiones*, Barcelona, Ed. Azul, 2008, pág. 64. No obstante, Santo Tomás de Aquino, *S. th.*, II-II, q. 99, a. 1 resp, enseña que lo consagrado a Dios (lo sagrado) es de algún modo (por analogía) divino. Así, hay cosas sagradas en sí mismas (la gracia), cosas corporales que son sagradas por estar unidas a las espirituales (un templo) y cosas corporales que carecen de relevancia espiritual (el honor) (*Ibid.*, q. 100, a. 1 ad 6; q. 103, a. 1 ad 2).

<sup>(37)</sup> Suele afirmarse que el misterio de la Encarnación constituye la entrada de la eternidad en el tiempo (M. Eliade). Cfr. Javier Barraycoa. *Tiempo muerto...*, cit., págs. 105-113. Pero viéndolo desde otro ángulo, la Encarnación de Nuestro Señor es la incorporación del tiempo a la eternidad, ya

A partir de esta primera variante, que plantea una distinción que ordena lo temporal-profano-humano a lo espiritual-sagrado-divino, es muy fácil trasponer al plano institucional tomando espiritual por eclesial y temporal por secular (38); o al plano del derecho, asimilando lo espiritual a la ley divina o eterna y lo temporal a la ley humana o positiva. Y es así porque el mediador, Jesucristo, es la cabeza de la Iglesia que no se confunde con los poderes temporales; y que ha venido a cumplir la ley divina, desvirtuada por las leyes humanas y las costumbres farisaicas (39). Cristo viene a restaurar lo sagrado que ha sido profanado, prostituido, falsificado (40). Cristo reaccionó contra el desconocimiento de la autoridad divina hasta la injusticia, que es la forma por antonomasia de la secularización (41), que remata en el ateísmo o el politeísmo, como vemos hoy.

#### Divino y humano

Si entendemos lo espiritual como lo divino y lo temporal como lo humano, nos topamos con la clásica analogía del alma y el cuerpo, expuesta por San Pablo (*I Cor.* 9, 11, en paralelo con *Rom.* 15, 27 y *Gal.* 5, 16): *spiritualia* y *carnalia*,

no abajamiento de lo eterno sino sobrelevación de lo temporal. En el primer caso, la eternidad se asemeja a un accidente del tiempo; en el segundo, el tiempo es como un accidente de la eternidad. En tal sentido, Plotino, *Enéada*, III, 7, 13, dijo que el tiempo es «imagen móvil de la eternidad». De ahí que San Agustín, *Enarr. in Psal.* 147, núm. 7, sostenga que en el tiempo se cumple el plan de Dios para el hombre: «Por lo pasado conjeturo lo venidero; por las cosas que ya se cumplieron, pronostico las que Dios ha de hacer».

<sup>(38)</sup> En tal sentido, véase Giovanni Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Turín, Einaudi, 2009.

<sup>(39)</sup> El propio Ries, *El sentido de lo sagrado...*, cit., págs. 93-94, escribe: «En el Nuevo Testamento, lo sagrado mesiánico es un pivote sobre el que se articula la santidad, lo sagrado y la vivencia de lo sagrado. De un lado es puesta la santidad de Cristo, basada sobre la del Padre: se trata de lo sagrado sustancial. Del otro lado está el vasto ámbito de lo sagrado visto bajo el otro aspecto de la mediación; Iglesia, palabra, sacramentos, así como todos los signos y los símbolos portadores del mensaje y de la realidad del Reino».

<sup>(40)</sup> Según el diccionario de la RAE, profanar quiere decir tratar algo sagrado sin el debido respeto, o aplicarlo a usos profano; y también deslucir, desdorar, deshonrar, prostituir, hacer uso indigno de cosas respetables.

<sup>(41)</sup> Cfr. Juan Fernando Segovia, «Qué es secularización», Verbo (Madrid), núm. 541-542 (2016), págs. 143-156.

lo espiritual término de lo divino, lo carnal dimensión de lo humano. Al comentarlo, el Aquinate (42) da como ejemplo de los bienes espirituales la fe y los sacramentos que alimentan el alma, y de los carnales (*temporalis*) lo que es necesario a la subsistencia de la carne. Los bienes espirituales son los relativos al conocimiento de Dios, de sus promesas y de su gracia (43). El hombre viejo vive según la carne, apegado a lo terrenal; el hombre nuevo vive según el espíritu, busca los bienes divinos.

Es el gran tema paulino: el hombre carnal y el hombre espiritual, de la carne que milita contra el espíritu (*Gal.* 5, 17). Carnal es *qui terrena sapiunt* (*Fil.* 3, 19), el que sabe a tierra, y así sabe la muerte: *sapere secundum carnem, mors est* (*Rom.* 8, 6). El hombre carnal pone su gloria en su propia confusión pues no gusta sino de las cosas de la tierra (*Fil.* 3, 19). Vivir según la carne, que es vivir con los bienes perecederos, temporales, es morir: morir en la vida de peregrino, pero morir también eternamente tras el Juicio.

El cuerpo, la carne, la sangre, son señales de la mortalidad y constituyen un peso para el alma espiritual, porque la desvían de su camino, la distraen (Sab. 9, 15). El cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. Y es el Espíritu el que vivifica al cuerpo mortal (Rom. 8, 10-11). Dice San Agustín: «Sometiendo así su espíritu a Dios, se les somete la carne» (44). Su correlato es la doctrina teológica del abandono en Dios y del olvido del mundo, que no es deseo de la propia muerte sino de la transformación en y por Jesucristo (II Cor. 5, 1 y sigs.).

<sup>(42)</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, Ad I Cor., cap. 9, lect. 2.

<sup>(43)</sup> Santo Tomás de Aquino, Expositio super epistholam S. Pauli Apostoli ad Romanis, ed. bilingüe latín y francés, París, Louis Vivès, 1869, cap. 15, lect. 3, pág. 724. Se cita Ad Rom. Escribe Calderón Bouchet, Esperanza, historia y utopía, cit., pág. 45: «El Reino de Dios se incoa en la inteligencia y la voluntad, en el vuelco del apetito hacia las premisas espirituales ofrecidas por la revelación».

<sup>(44)</sup> San Agustín, *Civ. Dei*, XXI, XVI, p. 1581 (366). Aunque el texto es más bien del traductor, pues en latín dice así: *prius Deo subdita, atque ita carni praeposita mente victores*. Esto es: si se quiere la victoria, sometamos primero la mente o el espíritu a Dios, que así se somete también la carne. La salud del alma, que es la santidad, vale más que el oro y la plata; y la salud del cuerpo es más valiosa que las grandes riquezas (*Ecli.* 30, 15).

Carnalia enim sunt, et ad tempus apparentia (45). Lo que pertenece al tiempo es carnal. Lo temporal tiene el carácter de lo material, lo consumible, lo no duradero. Abandonar el mundo para desnudo seguir al Cristo desnudo, pensamiento atribuido a San Jerónimo, fue un ideal en el medioevo, especialmente explotado por los pobres franciscanos (46), quienes subrayaron la intrínseca inadecuación de la materia al espíritu. En la homilía sobre el salmo 145 expone San Agustín: «Desgraciada el alma que espera un dictamen del cuerpo. La carne, obedeciendo ordenadamente, es esclava del alma; ésta gobierna, aquélla es gobernada; ésta manda, aquélla obedece» (47).

El comercio de las cosas humanas aleja de Dios y vuelve al hombre proclive al pecado, esto es, a preferir los bienes creados y corruptibles a su Creador. Él, en cambio, nos ofrece una corona incorruptible (*I Cor.* 9, 25), es decir, «la corona de la vida» (*Sant.* 1, 12), la vida eterna; por lo mismo, «no hay bien temporal [*utilitas temporalis*] que pueda compararse a la pérdida de la salud espiritual» (48). Es así como ha de entenderse el desprecio de los bienes de la ciudad terrenal (49), que no significa otra cosa que no poner en ellos el sentido de la vida, no poner en ellos nuestro corazón, nuestro amor, porque según la enseñanza del Apóstol, la figura de este mundo pasa (*I Cor.* 7, 32). Porque los del mundo son bienes pasajeros, no conviene al bien del hombre instalarse en ellos, adherirse a ellos, arraigarse en ellos, porque distraen de los bienes espirituales (50). Por eso el humanismo, como vanagloria

<sup>(45)</sup> SAN AGUSTÍN, Enarr. in Psal., salmo 146, núm. 16. Inspirado en Isaías profeta: Omnis caro fenum; et omnis claritas hominis ut flos feni (Is. 40, 6).

<sup>(46)</sup> Mundum relinquere et nudus nudum Christum in cruce sequi, era lema del predicador ambulante Robert d'Arbrissel, según se cita en la reseña al libro de M. D. Lambert, Franciscan poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan order. 1210-1323, de Ernst Werner, en Cahiers de civilisation médiévale (Poitiers), núm. 18 (1962), págs. 220-223.

<sup>(47)</sup> SAN AGUSTÍN, Enarr. in Psal., 145, núm. 5.

<sup>(48)</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, S. th., II-II, q. 95, a. 4 ad 3.

<sup>(49) «</sup>Debemos preparar nuestros corazones para esta vida futura. Quien prepara el corazón para ella, desprecia en absoluto la actual». San Agustín, *Enarr. in Psal.*, 147, 3.

<sup>(50)</sup> Se dice, entonces, que este apego a los goces terrenos es signo de soberbia, es decir, de autosatisfacción del hombre consigo mismo,

del hombre, como exaltación del valor de lo humano (51), se opone a lo divino, pues lo que el hombre aprecia Dios lo abomina (*Lc.* 16, 15). Sin embargo los hombres se dejan engañar y suelen juzgar por las apariencias; todo el ejercicio metafísico y teológico del Filósofo y del Doctor Angélico por demostrar cuál es el bien que hace feliz a los hombres, toda esa demostración naufraga frente a las elecciones cotidianas en las que confundimos la naturaleza y la jerarquía de los bienes.

Si se quiere ahondar en esta visión del problema, está también el del mundo, que ha sido condenado por Nuestro Señor (*I Cor.* 11, 32) y que tiene por capitoste al diablo (*Jn.* 14, 30). Pero conviene dejar aquí la cuestión, para pasar a otra asociación.

#### Sobrenatural y natural

También se puede asociar espiritual a sobrenatural y temporal a natural, términos que engloban todo el problema de la relación entre naturaleza y gracia, pues la gracia es el principio de la vida de la gloria. Otra vez es San Pablo quien nos enseña que hay un doble principio de la vida humana: el natural, que es Adán; y el sobrenatural que es Jesucristo (*I Cor.* 15, 44). También San Juan: Nicodemo era, como Natanael (*Jn.* 1, 47), un buen judío, pero para ser un buen cristiano se necesita nacer de nuevo que es nacer de lo alto, como Nuestro Señor le dice (*Jn.* 2, 3-5), pues de otro modo no se entra al reino de los cielos. «Lo nacido de la carne, es carne; y lo nacido del espíritu, es espíritu» (*Jn.* 2, 6) (52).

mientras el desprecio de los bienes mundanos requiere de humildad, de abandono confiado en Dios. En especial, esos bienes mundanos que se han de despreciar son los de la riquezas materiales, porque la soberbia del mundo, nos dice Canals repitiendo a San Ignacio, tiene como cauces «el comercio, el lujo, la ostentación, la compra de conciencias y la corrupción que subsigue a la exhibición ostentosa de la riqueza y del lujo, fuente de toda corrupción» (Francisco Canals Vidal, *Mundo histórico y Reino de Dios*, Barcelona, Scire, 2005, pág. 85).

<sup>(51)</sup> No agrada a Dios el hombre fuerte, el soberbio, sino quien lo teme y confía en su misericordia (*Sal.* 146, 10-11).

<sup>(52)</sup> En el Cántico de Zacarías hay un pasaje (*Lc.* 1, 79) en el que se anuncia que el Salvador nos ha sido dado «para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte yacen», es decir, para esperanza de los que vivimos en el tiempo.

Doble nacimiento a dos vidas distintas pero complementarias: la vida natural y la vida de la gracia, que es la misma vida divina (53). La carne y la sangre por sí mismas, la naturaleza sola, no poseerán el reino de los cielos (*I Cor.* 15, 44). ¿Es posible la perfección política natural sin la asistencia de la gracia? ¿Puede la comunidad política lograr el bien común, la vida virtuosa, sin la intervención de Jesucristo o su Iglesia? Juan de París así lo creía, separando lo natural de lo sobrenatural (54). En general, es la posición que toman los naturalistas y los pelagianos.

El problema está en plantear no la distinción sino la separación, pues se distingue para unir no para separar. Porque está claro que el fin de lo temporal es el bien común de la ciudad (que es una sociedad natural), en tanto que el fin de lo espiritual es el bien común de la Iglesia (que es una sociedad sobrenatural) (55). En sentido recto, el fin temporal es intermedio y sirve al fin espiritual, como la naturaleza es presupuesto de la gracia.

En cambio, los sobrenaturalistas, como alguna vez se los ha llamado, consideran muerta la naturaleza sin la gracia santificante, incapaz del bien como no sea ocasionalmente; deducen, por lo tanto que los semivivos son cadáveres egoístas imposibilitados de desear y procurar bien alguno (56). La tesis se resiente de errores que divulgaron los protestantes sobre la absoluta nulidad de la naturaleza para el bien, porque todo hombre no es más que pecado.

No es tal la doctrina católica. Creemos que hay una perfección natural, tanto personal como política, a la que basta la naturaleza asistida por la virtud; pero siendo temporal no es suficiente al fin del hombre. Es una perfección limitada,

<sup>(53)</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, Ad I Cor., cap. 15, lect. 7.

<sup>(54)</sup> Jean Quidort, Sobre o poder régio e papal (1302), Petrópolis, Vozes, 1989, XVIII, núm. 27: «Por tanto, sin la dirección de Cristo también puede haber la justicia verdadera y perfecta que se requiere para el reino, porque el reino se ordena a vivir de acuerdo con la virtud moral adquirida que, más tarde, puede ser perfeccionada por cualquier otra virtud» (pág. 109).

<sup>(55)</sup> Cfr. Jean-Michel Gleize, «De quelques distinctions», Courrier de Rome (Roma), año XLVIII, núm. 366 (556) (2013), págs. 1-8.

<sup>(56)</sup> Cfr. Juan Fernando Segovia, «El Reino de Dios y la hierocracia. A propósito de un libro reciente», *Verbo* (Madrid), núm. 575-576 (2019), págs. 351-371.

restringida, inacabada, pues el hombre carnal no agrada a Dios (*Rom.* 8, 8). La vida de la gracia es necesaria a la vida eterna. Pío XII dijo que la constante opinión de la Iglesia a favor de la naturaleza ha sido afirmada por San Agustín en su carta a Flavio Marcelino, del año 412, en estos términos: «En el muy opulento y célebre Imperio romano mostró Dios cuánto valen las virtudes civiles aun sin la religión verdadera, para que se entendiese que si la religión verdadera se une a ellas, constituye a los hombres en ciudadanos de otra ciudad, cuyo rey es la verdad, cuya ley es la caridad, cuya norma es la eternidad» (57).

No me extiendo más en esta cuestión, pues a otro compete en este trabajo. Quedan, no obstante, dudas planteadas por los teólogos en los últimos decenios. Por caso, la naturaleza, ¿exige la gracia?, o, al contrario, la gracia ¿es absolutamente gratis? ¿Es el fin (natural) de todo hombre la visión de Dios, como cree Henri de Lubac?; la visión de Dios, ¿es una exigencia de la naturaleza humana, algo que la naturaleza del hombre demanda y, dicen algunos, puede por sí alcanzar? ¿Hasta qué punto el hombre es capaz de Dios?

# Eterno y transitorio

Pasando a la cuarta asociación, la temporalidad se coliga a la fugacidad y la caducidad, lo que tiene principio y fin, generación y corrupción; refiere la historicidad, lo que comienza y concluye, que es mudable y fenece. Temporal es el discurrir histórico que acaba en la muerte y que pareciera

<sup>(57)</sup> Discours du Pape Pie XII aux participants au Xº Congrès International des Sciences Historiques (1955), en http://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1955/documents/hf\_p-xii\_spe\_19550907\_vous-avez-voulu. html. La cita es de San Agustín, Ep. 138, núm. 7. Cuando el Aquinate comenta a San Pablo en la epístola a los Corintios (II Cor. 1, 2, cap. I, lect. I,) dice por qué el Apóstol les desea como bien la paz y la gracia; especialmente la gracia, que es el primer bien por ser principio de todos los bienes, pues sin ella no somos más que naturaleza caída: nam ante gratiam nihil est nisi diminutum in nobis (Santo Tomás de Aquino, Expositio super secundam epistholam S. Pauli Apostoli ad Corinthios, ed. bilingüe latín y francés, París, Louis Vivès, 1874, cap. I, lect. 1). Esto es, en esa naturaleza disminuida inhiere la gracia, pues si no existiera un resabio de naturaleza no tendría la gracia de donde prenderse, pues ella es un accidente. Luego, el hombre sin gracia no es un cadáver ni un semivivo, es naturaleza corrompida por el pecado, pero es naturaleza capaz de la gracia.

no tener sentido en sí mismo. La eternidad, en cambio, es lo permanente y lo que siempre es, lo que no solamente no perece sino que tampoco cambia; imperecederas e inmutables son las cosas eternas. En lo temporal reina la inconstancia, en tanto en lo espiritual rige la firmeza, la constancia (58).

En la vida el hombre ha de aspirar, dice San Agustín, a las posesiones eternas en contraste con las posesiones temporales del que viaja como peregrino (59). Lo que se es o se posee en el tiempo es fugaz, concluye; pero el reino de Dios es eterno, no tiene fin como anuncian San Lucas (*Lc.* 1, 33) y los profetas (60). En tanto que finito, lo temporal empieza y termina, tiene origen y término conclusivo; importa sucesión y por tanto movimiento. Lo eterno es sin sucesión, sin movimiento.

La perspectiva católica de la muerte da a la vida un sentido diverso, porque la muerte no es sólo caducidad. Es cierto, la muerte es caducidad de lo temporal en tanto que mortal: el tiempo del hombre es como una sombra que pasa, la muerte del hombre es irreversible; el sello está puesto, nada vuelve atrás (61). Pero la muerte es también el descorrimiento de un velo, el velo de lo temporal que, quitado de en medio, despeja la vista de lo eterno (62). Como ha expresado San Pablo: en esta vida vemos como en espejo (*per speculum in aenigmate*), en la patria veremos cara a cara (*I Cor.* 13, 12). Es la idea de la caducidad de la vida, y también de la belleza, lo que está en el fondo de los escritos sobre el desprecio del mundo, del que será modelo el *De contemptu mundi* de Inocencio III; incluso de la enseñanza moral de los *memento mori* (63).

<sup>(58)</sup> El Salmo 145, después de habernos advertido de no poner nuestra esperanza en los príncipes de este mundo (v. 3), pronuncia una sentencia sobre su caducidad: todos sus pensamientos, todos sus designios, un día morirán, desaparecerán (v. 4).

<sup>(59)</sup> Sermón 80, núm. 7.

<sup>(60)</sup> Dan. 7, 27: cuius regnum, regnum sempiternum est.

<sup>(61)</sup> Umbræ enim transitus est tempus nostrum, / et non est reversio finis nostri: / quoniam consignata est, et nemo revertitur (Sab. 2, 5).

<sup>(62)</sup> Nieremberg, *De la diferencia...*, cit., I, X, pág. 47: «¡Oh prodigioso momento de la muerte que acaba todo esto temporal y perecedero, y da principio a lo eterno, y trastrueca todas las cosas!».

<sup>(63)</sup> Cfr. Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters* [1923], traducido al español como *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1994, cap. 11.

Lo eterno es el contenido de la promesa, es Dios mismo que se da como premio a los perseveran en su temor y su amor. Dice Isaías 56, 5: Et erit eis mensis ex mense et sabbatum ex sabbato, pasarán de mes en mes y de sábado en sábado, es decir, será un existir o ser por la eternidad, ya no habrá lo pasajero porque tampoco habrá peregrinos. Y la promesa es universal: el reino eterno de los cielos que Cristo para nosotros ganó pasa por encima de toda diferencia y se ofrece a todos los que teniendo fe quieren aprovecharlo (Gal. 3, 23-29). En cambio, los reinos temporales se edifican sobre lo particular. El reino espiritual supera las señas singulares porque desde cada condición particular se puede aspirar a la vida eterna; no prescinde de las peculiaridades sino que las vence ofreciendo una meta o fin universal, a todos común (64).

El reino de lo temporal no es la meta o fin: es el camino y no todos los caminos son semejantes, aunque todos lleven a Roma o Santiago (65). En esta vida cada uno tiene su propio andar por el camino marcado por su condición singular, por su individualidad (personal o nacional), porque tenemos actividades distintas, porque debemos perseverar según nuestro estado y condición. El camino, por eso, debe sernos mostrado (66). Volvamos al Apóstol. Lo temporal se monta sobre el judío o el griego, el libre o el siervo, el varón o la mujer. Lo espiritual está más allá de esas particularidades, pues ya no hay griego o judío, libre o esclavo, macho o hembra, desde que todos hacemos uno por Jesucristo (*Gal.* 3, 28).

En nuestra actual condición de peregrinos, caminamos hacia la patria, pero debemos sustentarnos en el viaje. Con todo tener la vista en el reino de los cielos, el caminante necesita de las cosas temporales para marchar, necesita de

<sup>(64)</sup> Es lo que Jesucristo dice: Yo soy la Verdad y la vida (Jn. 14, 6).

<sup>(65)</sup> Jesucristo lo dijo: Yo soy el camino (*Jn.* 14, 6), pues a todos se nos ofrece como mediador para alcanzar la meta, como andadura para el fin esperado y deseado. Según expone el Aquinate, Cristo es el camino y el término porque sólo Él conoce el uno y el otro, que no son distintos ni están separados sino que son uno y se dan al unísono. Cristo es el camino según su humanidad; y es el término, según su divinidad (Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Corpus Thomisticum, cap. 14, lect. 1).

<sup>(66)</sup> Es obra de la divina misericordia: Deduc me, Domine, in via tua, / et ingrediar in veritate tua (Sal. 85, 11).

viandas y posadas, de vestidos y cayados. Y la posesión de estos bienes materiales es legítima (67).

### Religioso y civil

La asociación siguiente propone entender lo espiritual bajo el signo de la religión y lo temporal como propio de lo civil, y está ya incubada en la distinción entre lo universal y lo particular, porque así como hay un solo derecho divino y natural, hay varios derechos civiles o humanos. Aquél cuenta con la atracción unitiva del fin; éstos hacen a la variedad de los medios.

Retomando las categorías paulinas, San Agustín plantea en su más famosa obra la relación conflictiva entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre. La distinción es conocida, también lo es la reconducción católica de la vida civil a la vida religiosa, los negocios temporales a la salvación espiritual, que se opera por el Reino de Dios que es su Iglesia, en sus tres dimensiones: triunfante, purgante y militante o peregrina. Lo que interesa ahora no es tanto cómo se produce esa reordenación de lo temporal a lo espiritual (que está dicho ya en las distinciones precedentes), sino la confusión o mezcla de ambas ciudades en la existencia temporal de los hombres, lo secular viviendo dentro de lo espiritual y en contradicción con él.

De la enseñanza agustina podemos extraer algunas conclusiones: la existencia de la Ciudad de Dios (léase, la Iglesia) no abole la humana; la prioridad de aquélla como fin del hombre no anula la Ciudad del Hombre que es exigida por la condición de peregrino, demandada por la naturaleza propia humana. Y si es así, es porque Dios lo ha querido o, como lo decían los clásicos, porque la naturaleza no falla en lo necesario. Debe el hombre transitar por la Ciudad Terrena para alcanzar la Ciudad de Dios. El que ésta sea el fin del esperanzado transeúnte no deslegitima la morada temporal como medio para alcanzar la morada eterna.

Aquí juegan la distinción de las dos espadas atribuida al Papa Gelasio I, la famosa analogía medieval del sol y la luna

<sup>(67)</sup> San Agustín, Civ. Dei, XIX, XVII; Santo Tomás de Aquino, S. th., II-II, q. 83, a. 6.

o la más corriente del alma y el cuerpo. En la Edad Media se divulgó la analogía, que hasta hoy se mantiene, asociando el sol a la Iglesia y la luna a la ciudad humana: el sol, que tiene luz en sí y brilla por sí, es símbolo de la verdad divina o religiosa y también de la Iglesia; la luna, que no posee luz propia y refleja la luz del sol, es símbolo de la ciencia humana y además de la potestad regia (68). La razón humana, la de los negocios temporales, nada es sino participada de la razón de Dios; luego, las cosas temporales deben disponerse según las razones eternas, dice Santo Tomás (69), pues la razón inferior (sensible) es gobernada por la razón superior (especulativa y contemplativa (70)).

En consecuencia, como el Papa Bonifacio VIII escribiera a Alberto de Habsburgo en 1303, la potestad del gobierno secular y la autoridad de la Iglesia provienen de la realeza de Cristo; mas la autoridad civil recibe de la espiritual su poder, no porque el Papa designe al monarca sino porque le transfiere el poder que ostenta (71). Transferencia o delegación que ha de entenderse al modo de Santo Tomás: las potestades del superior (la Iglesia) y del inferior (la ciudad) se originan en una suprema potestad (Cristo Rey) y a ésta están

<sup>(68)</sup> En el comentario al decreto Graciano, i. 33, 6, 4, afirma el Ostiense: «Tal como la luna recibe su luz del sol y no el sol de la luna, así la potestad regia recibe su autoridad de la sacerdotal, no la inversa; así como el sol ilumina el mundo por medio de la luna, cuando no lo hace por sí mismo, esto es a la noche, así también la dignidad sacerdotal ilumina el mundo a través de la realeza cuando no puede hacerlo por sí misma, es decir, cuando se trata de infligir una pena de sangre...». Henricus de Segusio, Summa Aurea (1537), cit. por Alessandro Bucci, «La potestas directa et indirecta in temporalibus nella dottrina del Cardinale Ostiense», Caietele Institutului Catolic (Bucarest), vol. X (2011), págs. 63-64, nota.

<sup>(69)</sup> Santo Tomás de Aquino, Ad I Cor., cap. XI, lect. 1, pág. 387: quia secundum rationes aeternas sunt temporalia disponenda.

<sup>(70)</sup> Y en S. th., II-II, q. 95, a. 5 ad 2, advierte el Aquinate que la mayor parte de los hombres se rigen por las pasiones del cuerpo y pocos son los que las moderan sujetándolas al dictamen de la razón; sólo los sabios.

<sup>(71)</sup> Como se refiere en Discours du Pape Pie XII aux participants au X<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques, cit.: «... sicut luna nullum lumen habet, nisi quod recipit a sole, sic nec aligna terrena potestas aliquid habet, nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate [...] omnes potestates [...] sunt a Christo et a nobis tamquam a vicario Iesu Christi». Ver Denz. 469.

subordinadas la una y la otra (72), debiendo obedecerse a cada una en lo que cada una es competente, aunque una sea la superior y otra la inferior (73).

## Interior y exterior

Es lícito entender lo espiritual como lo relativo al interior del hombre (su espíritu) y lo temporal como lo atinente al exterior humano. Remitir lo espiritual a lo interior en el hombre responde a lo que enseñan las Escrituras: sólo Dios escudriña el corazón humano (*Jer.* 16, 9; *I Rey.* 16, 7), lo que significa que Dios es quien juzga de nuestras intenciones y anhelos, pues a Él nada se esconde; y comporta además la superioridad de los bienes de alma (tales como la oración o la contemplación), reservados solamente a Dios. Lo temporal, dirá San Agustín, es como el esqueleto de andamios que nos elevan hasta la eterna morada (74). También puede decirse, atendiendo a los premios y castigos, que lo interior es lo que está dentro del reino de los cielos; y que el exterior es lo que a él es ajeno, esto es, las tinieblas exteriores, lugar de castigo de los malvados (75).

Ahora bien, ni siquiera en la vida interior puede prescindirse totalmente de lo exterior, como la Iglesia ha sostenido siempre y especialmente en la condena de las tesis de Molinos (76). Semejante al error típicamente protestante de reducir la verdad de Dios al hombre y la verdad del hombre a la conciencia (77). No es que no se haya dado una

<sup>(72)</sup> Por ello el rey temporal (todo gobernante civil) es ministro de Cristo Rey, como dice Santo Tomás de Aquino, *De Regimine Principum*, I, 8: rex autem, populum gubernando, minister Dei est.

<sup>(73)</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, In Sent., libro II, dist. 44, expositio textus.

<sup>(74)</sup> SAN AGUSTÍN, Sermón 105, núm. 11.

<sup>(75)</sup> SAN AGUSTÍN, Civ. Dei, XX, XXII.

<sup>(76)</sup> Denz. 1247, 1250.

<sup>(77)</sup> El Reino de Dios es un reino espiritual que el hombre realiza en su conciencia, afirma Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die philosophie der Geschichte [1837], traducción española: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, Tecnos, 2005, II, I, pág. 118: «Tenemos en nuestra conciencia universal dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el creado por el hombre. Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la existencia».

exaltación de la conciencia en el mundo católico (por caso, toda la psicología religiosa de la interioridad del alma de San Agustín), que sin embargo siempre busca restablecer el balance: por lo exterior, que es el mundo sensible –hemos dicho– accedemos al interior que es el mundo espiritual. Y es así porque conviene a la naturaleza humana.

Y qué mejor manifestación de ello que la Fiesta de Cristo Rey. Esta Fiesta, por ser la del Verbo, nuestro Dios hecho hombre, se dirige al hombre conforme su naturaleza para que, según afirman los teólogos, por la impresión de las realidades sensible ascienda al conocimiento de las realidades espirituales. En la enseñanza de Pío XI así ha de accederse al misterio de Cristo Rey, que es la suma y el compendio de las doctrinas católicas, el eje vertebrador de ellas (78).

Por tanto, el Reino de Dios no es sola o puramente mesiánico, como entienden los protestantes y con ellos algunos pensadores judíos, como el citado J. Taubes. Contra esta interpretación ya Santo Tomás recogía de las Escrituras que el Reino de Dios es el reino prometido del fin de los tiempos cuando el Mesías en su segunda venida haya juzgado a hombres y naciones (*Ap.* 11, 15). Sí, pero no solamente eso, como si su realeza actual fuera condicional o estuviera en suspenso; es también el Reino actual desconocido por los ateos y combatido por los apóstatas, pero siempre establecido en su Iglesia.

Santo Tomás (79) se lo plantea a propósito del Apóstol, que en *I Cor.* 15, 25 usa la expresión hasta que (*donec*). La pregunta es si Cristo no reinará hasta que sus enemigos hayan sido vencidos, es decir, si antes no reina. El Aquinate da dos respuestas: primera, anticipándose a la duda, pues Cristo es Rey y reina no obstante los enemigos, hace Su voluntad a pesar de la voluntad contraria de ellos. La segunda respuesta apunta a un tiempo futuro que está desarrollándose y que cuando llegue sucederá su acabamiento, hasta su culminación; y en este segundo sentido Cristo también es Rey y reina.

<sup>(78)</sup> Por eso, al final del año santo, coronándolo, Pío XI (Enc. *Quas Primas* [1925], núm. 16) consagra el último domingo de octubre a la celebración de esta Fiesta.

<sup>(79)</sup> Santo Tomás de Aquino,  $Ad\ I\ Cor.$ , cap. 15, lect. 3.

### Recapitulación

Lo espiritual en el hombre no puede contraponerse a lo temporal. Porque siendo el hombre un compuesto de cuerpo/materia y espíritu/forma, en la vida venidera se conservará así aunque con sometimiento pleno de la materia a la forma. Si lo material-corporal-temporal fuera despreciable, ¿por qué creemos en la resurrección de los cuerpos, que pasarán de carnales a espirituales (*I Cor.* 15, 44; *I Tes.* 4, 12-13)?, ¿por qué creemos que lo mortal o temporal será absorbido por la vida, por lo eterno (*II Cor.* 5, 4)?

No podemos tomar, reitero, estas dicotomías como términos contrapuestos, porque tal es la condición humana en este peregrinar: vive en el mundo, está encarnada, habita en el tiempo y el espacio, su paso es fugaz, es miembro de la ciudad de los hombres, y así es por naturaleza; al mismo tiempo aspira entrar en la ciudad celestial, cambiar la carne perecedera por otra espiritual que no caduca, dejando esta existencia fugaz por otra permanente, eterna e inamovible, todo ello por infusión de la gracia sobrenatural (80). Dios tiene la espada de dos filos del salmista (*Sal.* 149, 6), que en el entendimiento de San Agustín significa que la palabra de Dios contiene lo temporal y lo espiritual, los bienes temporales para nuestro consuelo y la esperanza de los bienes futuros (81).

El problema está en anteponer el medio al fin, que es tanto como invertir los términos, desordenar: querer la añadidura antes que el Reino. Porque la relación correcta importa un orden. Inevitable es nuestra existencia corporal y temporal, pero no por eso debemos subordinar a ella el alma espiritual sino, más bien, al contrario, como reclama San Pablo (*Rom.* 12, 1). Y vale también para el poder espiritual, como el de la Iglesia, que es ejercido por hombres y en el tiempo humano, no es un poder fuera del mundo; su origen no es de este mundo pero su ejercicio es en este mundo. Por lo tanto, es un poder de ejercicio temporal.

<sup>(80)</sup> En la parábola del sembrador de *Mt.* 13, el Hijo del hombre siembra en el campo que es el mundo; siembra la buena simiente, que el maligno mezcla con cizaña.

<sup>(81)</sup> SAN AGUSTÍN, Enarr. in Psalm., 149, núm. 12.

#### 3. Situaciones

## Atendiendo al origen temporal

Mirado desde este ángulo, podemos hablar de tres situaciones: anterioridad, posterioridad y simultaneidad. Una primera impresión sería la siguiente: salvo el pueblo judío que conoció la teocracia –también, quizá, los musulmanes no occidentalizados–, en los demás (y esto también responde a la misma naturaleza de los hombres) lo espiritual viene a instituirse luego de lo temporal. Dios mismo escogió su pueblo y le dio un gobierno espiritual-temporal en el que difícilmente puede decirse que lo temporal precede a lo espiritual.

Pero bien podría decirse lo opuesto: porque el fin es ser conducidos a la tierra prometida, el fin espiritual está antes que la peregrinación temporal.

Lo mismo podemos decir, entonces, en recta metafísica: el fin, que es lo primero en la intención y lo último en la ejecución, está antes que los medios que existen para la consecución del fin. Entonces, en las civilizaciones paganas que no concebían un fin de la vida fuera de lo temporal, los dioses, que representaban el grado supremo de la vida espiritual, eran medios a su servicio. Eran los dioses de la ciudad que no la trascendían, pues no era concebible una Ciudad de Dios, como San Agustín expone en su obra magna.

En cambio, con el advenimiento del catolicismo, el fin es la Ciudad de Dios al que sirve la ciudad del hombre como andadura. Luego lo espiritual antecede a lo temporal, porque el fin es antes que el medio: Cristo es el fin de la ley y de Él recibimos la justificación, dice San Pablo (Rom. 10, 4). Por ello, la Iglesia tiene precedencia sobre el gobierno civil porque solamente ella es la institución munida de los medios al fin. La imagen de Santo Tomás en El gobierno de los príncipes es elocuente: al gobernante civil corresponde llevar el barco a puerto, que es la Iglesia, que nos conduce a la vida bienaventurada (82).

Pero bien entendido que la primacía de la anterioridad del fin no supone desplazar ni absorber lo que primero viene

<sup>(82)</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, De Reg. Princ., I, XIV.

de la naturaleza: que el fin de la humanidad sea la salvación eterna no significa la anulación ni la postración de los fines naturales ni de las jurisdicciones que lo sirven. Hemos citado al Apóstol, *I Cor.* 15, 46, que lo dice así: primero es lo natural y después lo espiritual. La comunidad política es anterior cronológicamente a la Iglesia y no deriva de ésta su potestad, argumento de Juan de Torquemada en la *Summa de Ecclesia*, II, 113, y que remite a la doctrina escolástica –ya expuesta a propósito de Santo Tomás de Aquino– según la cual la gracia no anula la naturaleza y que el derecho humano deriva de la razón (83).

### Considerando la igualdad o desigualdad

La conclusión viene de seguir la idea anterior: las situaciones pueden ser de superioridad (primacía) o inferioridad; es decir, la cuestión de la dignidad. No puede haber igualdad de lo temporal y lo espiritual. Hay que afirmar la mayor excelencia y dignidad del fin espiritual y de la sociedad, la Iglesia, que conduce a él. En la concepción católica, siendo necesarias a la vida las cosas espirituales tanto como las terrenas, las espirituales gozan de mayor dignidad, pues «son más excelentes que las temporales y más necesarias a la consecución del fin de la bienaventuranza» (84).

Sin embargo, no se sigue de aquí la irrelevancia o innecesaridad de los bienes temporales. En otras ocasiones he recordado que en su *Teatro crítico* el P. Feijoó había escrito que en su tiempo la política era «ocasión de pecado», y es muy posible que su observación valga hoy día también. Es difícil cuestionar que en la actividad política, comparada con otras, hay más ocasiones de cometer mayores y más graves pecados. Fuera de ello, el P. Feijoó escribe como sacerdote, esto es, desde el ángulo de lo espiritual en vista de la salvación de los reyes. Lo que no quita que en toda actividad del hombre se presenten ocasiones de pecado y que mientras más elevada y

<sup>(83)</sup> Jean-Michel Gleize, «De quelques distinctions», *loc. cit.*, núm. 8, nota 10, pág. 2.

<sup>(84)</sup> Santo Tomás de Aquino, Suma contra gentiles, III, 134: Est autem maius subvenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus: quanto spiritualia sunt temporalibus potiora, et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum.

digna sea la actividad, los pecados son más horribles, como ocurre con el sacerdocio: *corruptio optimi pessima*. Así y todo hay que recordar que tenemos reyes santos, de modo que podríamos completar la máxima del teólogo benedictino: la política es también «ocasión de santidad».

Algunos, como Hugo de San Víctor y Egidio Romano, entendieron esa excelencia en términos temporales no sólo espirituales, creyendo que el poder espiritual era el supremo y era él el que instituía al poder secular, reservándose también la facultad de juzgarlo y deponerlo (85). Es una concepción hierocrática exagerada o extrema, que tiene como contrapartida o reacción el absolutismo estatal que viene de la mano de la doctrina de la soberanía ilimitada de Jean Bodin, hoy imperante, que conduce a la insubordinación de lo temporal, manifestación del proceso moderno de secularización.

El derecho divino de los reyes, que a primera vista alguno podría tomarse como una reacción espiritual contra la supremacía de lo temporal acuñada con el nombre de soberanía, es, en verdad, un invento protestante (especialmente anglosajón) para fundar la soberanía del monarca no en la voluntad del pueblo o de una constitución histórica, sino en la voluntad de Dios. No se restablece la primacía de lo espiritual sino que se concede al monarca un poder omnímodo en lo temporal y una superioridad en lo religioso (86). De hecho, se hace del príncipe secular un pontífice de la religión nacional.

<sup>(85)</sup> Egidio Romano, De ecclesiastica potestate (1301), versión portuguesa: Sobre o poder eclesiástico, Petrópolis, Vozes, 1989, I, IV (pág. 44), en donde cita a Hugo de San Víctor, De sacramentis fidei christianae (c. 1136), l. II, p. 2, c. 4: ...spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, et iudicare, si bona non fueri. Cfr. Pedro Roche Arnas, «Iglesia y poder en el De ecclesiastica potestate de Egidio Romano», Anales del Seminario de Historia de la Filosofía (Madrid), vol. 24 (2007), págs. 141-153; y «Al César lo que es del César. Dos lecturas sobre el poder temporal: Hugo de San Víctor y Egidio Romano», Patristica et Mediaevalia (Buenos Aires), núm. 31 (2010), págs. 43-63.

<sup>(86)</sup> Cfr. John Neville Figgis, *The divine right of kings* [1896], que cito de acuerdo a la versión en castellano: *El derecho divino de los reyes*, reimpresión basada en la 2ª ed. inglesa de 1914, México, FCE, 1982; y Michael P. Zuckert, *Natural rights and the new republicanism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, págs. 29-48.

### Desde el punto de vista del sujeto o titular

Hay, en esta situación, sólo dos posibilidades: distinción e indistinción. En la doctrina del derecho divino de los reyes se adivina ya una indistinción de potestades desde el punto de vista del titular: el rey manda en los asuntos civiles y gobierna en materia de culto. La indistinción de titulares conduce, en este supuesto, a un moderno cesaropapismo.

La teoría de las dos espadas, que tiene resonancias evangélicas (*Lc.* 22, 38), expuesta por Gelasio I en una carta al emperador romano Anastasio I, constituye un rechazo al cesaropapismo, a una Iglesia gobernada por el poder temporal sin distinción entre lo temporal y lo espiritual, al modo bizantino (87). El poder secular no es un poder más dentro de los eclesiásticos; es un poder distinto, si bien subordinado a la autoridad religiosa en materia espiritual, que debe su existencia no a la delegación de atribuciones por la Iglesia sino a la naturaleza misma tal como Dios la ha creado; exactamente igual como el saber profano sirve a la doctrina sagrada, el conocimiento natural a la fe o las tendencias naturales al sacramento del matrimonio.

El catolicismo afirma la distinción de sujetos: la ciudad o república, resultante de las tendencias de la naturaleza humana, ocupada del bien común temporal, y que es comunidad natural; y la Iglesia, establecida por Dios, que tiene a su cargo la administración de la gracia sobrenatural (bien común sobrenatural), que es una comunidad sobrenatural.

Son dos ciudades complementarias, de las cuales la más digna no anula sino reconoce y dignifica la inferior. Para usar de las palabras de León XIII: «El poder civil tiene como fin próximo y principal el cuidado de las cosas temporales. El poder eclesiástico, en cambio, la adquisición de los bienes eternos. Así, todo lo que de alguna manera es sagrado en la vida humana, todo lo que pertenece a la salvación de las almas y al culto de Dios, sea por su propia naturaleza, sea en virtud del fin a que está referido, todo ello cae

<sup>(87)</sup> GELASIO I, *Ep. VIII ad Anastasium Imperatorem*, en MIGNE, *PL*, t. LIX, col. 41-47. San Bernardo de Claraval (en GLEIZE, «De quelques distinctions», *loc. cit.*, núm. 33, págs. 5-6) y luego Bonifacio VIII, en la bula *Unam sanctam* de 1302 (DENZ. 468-469), reiteraron la doctrina.

bajo el dominio y autoridad de la Iglesia. Pero las demás cosas que el régimen civil y político, en cuanto tal, abraza y comprende, es de justicia que queden sometidas a éste, pues Jesucristo mandó expresamente que se dé al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (88).

Si se trata de los bienes espirituales, no se deben buscar entre los hijos de los hombres, ni siquiera entre los encumbrados, pues los príncipes no pueden dar la salvación (*Sal.* 145, 3). Son los bienes que provienen del comprar, vender, contratar y cosas semejantes, necesarios a la vida de los hombres, y la república está para hacer más fácil tales actividades (89); los otros bienes no pueden ser procurados por la autoridad política y competen a la Iglesia. El ejemplo sirve para abonar algo ya dicho: el magistrado civil necesita defenderse y conservarse valiéndose también (y principalmente) de bienes materiales, los que en principio son innecesarios para la defensa y conservación de la autoridad espiritual. La república no debe ser pobre; la Iglesia, sí (90).

Atendiendo a los criterios ya expuestos y combinándolos, podríamos encontrar múltiples situaciones de las que la historia, en las doctrinas y los hechos, nos enseña. Así, en atención a la relación mutua podríamos encontrar unidadseparación-confusión-coordinación o unión. La absoluta separación, con el resultado de la no injerencia de la autoridad espiritual (*sacerdotium*) en los asuntos civiles de los laicos (*regnum*) fue ya anticipada en la Cristiandad por escritores como Juan de París (Jean Quidort) y Marsilio de Padua. En

<sup>(88)</sup> LEÓN XIII, Enc. Immortale Dei (1885), núm. 6.

<sup>(89)</sup> Egidio Romano, De regimine principum, l. III, p. II, cap. 32, apud Wood, Medieval economic thought, cit., pág. 118.

<sup>(90)</sup> Poggio Bracciolini, *De avaritio*, xii, 6, *apud* Wood, *Medieval economic thought*, cit., pág. 118, afirmaba que sin la codicia que motoriza la vida económica cesaría todo progreso que nace de la liberalidad: «Toda la magnificencia de las ciudades sería eliminada, toda la cultura y el ornamento sería destruido, no se construirían templos, no habría columnatas, no habría palacios, todas las artes cesarían, y entonces se seguiría la confusión de nuestras vidas y de la república». Bracciolini nació en 1380 y murió en 1459, estamos en pleno humanismo italiano, en los comienzos de la inversión de la escala de valores de la Cristiandad. Es la época en la cual la burguesía en ascenso empieza a impregnar la cultura cotidiana de sus gustos y virtudes.

estos hay una neta separación del orden temporal y del espiritual. En cambio, Egidio Romano ponía toda propiedad, ya la eclesiástica, ya la civil, en manos de la Iglesia: todo se posee bajo la Iglesia y a través de ella; condicionaba el dominio legítimo al bautismo, esto es, solamente hay propiedad en sentido jurídico para los miembros de la Iglesia; y exigía que el gobernante civil estuviera libre de pecado para ejercer con legitimidad su poder: regeneratus a peccato originale... et...a peccato actuali per ecclesiam (91).

Lo cierto es que la mezcolanza de lo profano y lo sagrado –que se percibe ya a fines de la Edad Media – llevó a confundir los planos y a endiosar, divinizar, al príncipe. Afirma Huizinga: «Como reverso del simbolismo religioso, que interpreta todas las cosas y sucesos terrenales como símbolos y prefiguraciones de lo divino, encuéntrase expresado el homenaje a los príncipes en metáforas religiosas. Tan pronto como la veneración por la majestad temporal se apodera del hombre medieval, sírvele el lenguaje de la adoración religiosa como medio de expresar su sentimiento» (92). El patronato regio y más tarde el concordato son regímenes nacidos al calor del Estado soberano; el primero transforma la concesión regia en atributo esencial del poder estatal; el segundo da por sentado el hecho de la separación y/o de la supremacía estatal.

En los hechos es muy difícil alejarse de los extremos, pues se trata de un delicado equilibrio en el que toda mezcla –esto es, la confusión– es de horribles consecuencias. Quien a su cargo tiene el gobierno espiritual no ha de hacerse cargo de lo temporal (el viejo adagio: non debet clericus mercatoris officium exercere), pues si lo hace es en desmedro de los bienes superiores. La Iglesia católica siempre ha amonestado contra la pérdida del espíritu religioso, es decir, que el religioso se confunda con el espíritu del siglo, pero además contra la

<sup>(91)</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, al comienzo del c. 12 del libro II (*Quod in omnibus temporalibus ecclesia habet dominium superius (universale); ceteri... solum dominium inferius (particulare) habere possunt*), plantea cuatro aspectos de esta superioridad: por el poder jurisdiccional y judicial, por la potestad de atar y desatar, por el poder de atar vinculado a la excomunión y por último, por el poder de atar con respecto a la salvación eterna.

<sup>(92)</sup> Johan Huizinga, El otoño de la Edad Media, cit., pág. 223.

hierocracia o papocesarismo. A la inversa, quien tiene a su cargo el cuidado de los bienes temporales no puede asumir el regimiento de los espirituales (el pecado de Saúl, *I Rey*. 13); es decir, la condena del cesaropapismo.

Esto permitiría un nuevo punto de vista, el de la conflictividad, con dos variables: el conflicto pacífico y/o el violento. Establecido que son sujetos distintos y que entre ellos hay una jerarquía en razón de la dignidad superior de lo espiritual sobre lo temporal, es de suponer que si la carne litiga con el espíritu habrá una relación conflictiva entre ambos. En realidad, la historia nos ilustra que los períodos de armónica convivencia han sido pocos. No sólo en tiempos de la Modernidad, en el que se avista una rebelión de lo temporal contra la autoridad la Iglesia, de lo que hay millares de manifestaciones. También durante la Cristiandad, cuando la Iglesia debió luchar contra la intromisión de lo secular en lo religioso en las variadísimas formas de la simonía, que llevó a la afirmación de la libertad de la Iglesia frente a los poderes temporales, significada en una lucha de más de tres siglos.

Extendernos en estos problemas, alargaría innecesariamente este trabajo, pero algo se dirá en seguida, cuando pasemos de las situaciones a los problemas.

#### 4. Problemas

# El problema de las autoridades: quién y sobre quiénes

San Pablo dice a los de Corintio (*I Cor.* 5, 12) que cuando los había advertido de no tener trato con los pecadores se refería a los que están en la Iglesia (los que se dicen hermanos) y no a los que están fuera de ella. Expone Santo Tomás que no se trataría de juzgar y condenar al que está afuera de la Iglesia, es decir, al infiel, sobre quien ella no tiene poder, pues éste se extiende a quienes le están sumisos por la fe (*II Cor.* 10, 6 (93)). A los de afuera los ha de juzgar Dios, como dice San Pablo (*I Cor.* 5, 13). Pero agrega el Aquinate: «Sin embargo, los prelados de las iglesias tienen poder indirecto sobre aquellos que están fuera, ya que

<sup>(93)</sup> Ver Deut. 13, 5.

defienden a los fieles de comunicarse con ellos en razón de sus pecados» (94).

Es decir: la Iglesia, como autoridad espiritual, solamente tiene potestad sobre aquellos que por la fe a ella se someten; y no sobre los que carecen de fe, salvo cuando se trate de la defensa de los fieles, en cuyo caso puede prohibir la comunicación de unos con otros. Se me ocurre que un buen ejemplo de ello es el especial régimen que los judíos tuvieron en la Cristiandad, del que el Aquinate también se ocupó (95); y de la extremadamente dura relación con los mahometanos, que en muchos casos se conserva todavía en nuestros días.

Podría decirse que esta enseñanza tomasiana ha sido constante en la Iglesia, no obstante cambios doctrinales y opiniones variadas durante más de diez siglos: la Iglesia y sus autoridades tiene una potestad indirecta en los asuntos temporales (*potestas indirecta in temporalibus*) en favor de la Iglesia y sus fines espirituales, para protección de Ella y los fieles (96).

Y si bien nada se dice sobre la extensión a las personas del poder secular, siempre se extendió a sus súbditos, incluso más allá de las fronteras de la ciudad. No obstante, hubo

<sup>(94)</sup> Santo Tomás de Aquino, Ad I Cor., cap. 5, lect. 3: Indirecte tamen prælati Ecclesiarum habent potestatem super eos qui foris sunt, in quantum propter eorum culpam prohibent fideles ne illis communicent.

<sup>(95)</sup> Santo Tomás de Aquino, *De regime iodaeorum* (c. 1261), versión en español: «Carta a la Duquesa de Brabante», en *Opúsculos y cuestiones selectas*, Madrid, BAC, 2003, tomo II, págs. 957-973.

<sup>(96)</sup> Cfr., entre otros, Alberto de la Hera, «Posibilidades actuales de la teoría de la potestad indirecta», loc. cit.; y Jean-Michel Gleize, «De quelques distinctions», loc. cit. Vale aquí un texto de Pío XI, Enc. Ubi Arcano (1922), núm. 20: «Porque, aunque ella [la Iglesia] por ordenación divina entiende directamente en los bienes espirituales e imperecederos, sin embargo, por la estrecha conexión que reina en todas las cosas, es tanto lo que ayuda a la prosperidad aun terrena, lo mismo de los individuos que de la sociedad, que más no ayudaría si para fomentarla hubiera sido primariamente instituida. Y si la Iglesia mira como cosa vedada el inmiscuirse sin razón en el arreglo de estos negocios terrenos y meramente políticos, sin embargo, con todo derecho se esfuerza para que el poder civil no tome de ahí pretexto, o para oponerse de cualquier manera a aquellos bienes más elevados de que depende la salvación eterna de los hombres, o para intentar su daño y perdición con leyes y decretos inicuos, o para poner en peligro la constitución divina de la Iglesia, o finalmente, para conculcar los sagrados derechos del mismo Dios en la sociedad civil».

problemas para ejercer el poder temporal sobre personas diferentes en razón de su raza o etnia, de sus creencias religiosas, etc. Éste es el terreno en el que se asientan las teorías sobre la tolerancia política y religiosa de los distintos. La solución al problema viene de la mano del Estado moderno y la unificación de fronteras, administración y derecho. El más drástico ejemplo lo proporciona Thomas Hobbes, quien niega toda potestad a la Iglesia, de donde concluye que todo poder es temporal, pertenece al mundo y en particular a la autoridad secular, al soberano, pues *auctoritas non veritas facit legem* (97).

El poder del soberano no tiene más límite que los lindes del Estado y dentro de estos su potestad es absoluta, pues los individuos nada se reservan al establecerlo. La ficción del pacto o contrato social no tiene más fin que empoderar al soberano y desapoderar a las iglesias y a los individuos. Así lo dirá Baruch de Spinoza: «La potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto, tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto, cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho» (98).

A este régimen de omnipotencia estatal, Spinoza lo llamó «democracia», y qué duda cabe que en ello fue acertado. Nuestras democracias, cuatrocientos cincuenta años después, ejemplifican hasta qué extremo puede llegar la soberanía del Estado. Las iglesias (y la Iglesia) han quedado reducidas a una asociación privada que solamente conserva autoridad sobre los que voluntariamente adhieren a su credo, renunciando a toda potestad indirecta en los asuntos temporales.

Antes de John Locke, los ingleses supieron difundir la absoluta libertad de conciencia individual subordinada a la soberanía del Estado, valiéndose de la doctrina luterana de los dos reinos separados y distintos. Dos protestantes destacan por su enorme influencia en el constitucionalismo liberal: Roger Williams, que en 1644 publicó *The Bloudy Tenent*, y William Penn, autor de *The Great Case of Liberty of Conscience* 

<sup>(97)</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), III, 39; III, 42; II, 26, respectivamente.

<sup>(98)</sup> Baruch de Spinoza,  $Tractatus\ Theologico-Politicus\ (1670)$ , XVI.

once more briefly debated and defended (1670) (99). Desde entonces, se sobreentiende que la jurisdicción del Estado es, a la vez personal (pues se ejerce sobre todos los súbditos) y territorial (pues se concentra en las fronteras del Estado), mientras que las iglesias sólo ejercen una jurisdicción personal exclusivamente sobre los fieles que deliberadamente adhieren a su credo y prácticas.

### El problema de la subordinación: cuál es la autoridad última

Siguiendo las líneas ya trazadas, se resuelve en la historia el problema de la autoridad suprema, que está ligado a la de mayor dignidad. La solución católica afirma que esa autoridad última en materia espiritual es la Iglesia, custodia de la palabra divina y de las leyes eterna y natural: y no incide en los aspectos temporales de la vida civil sino en la medida que la protección de la Iglesia y la defensa de los fieles lo requieran.

En cambio, la solución que brindan las doctrinas estatales modernas, cualquiera fuera la ideología que esgriman, radica en que siempre y en todo caso la potestad del Estado, siendo soberana, es indisputable y absoluta. Si las iglesias se han reducido al ámbito privado, nada tienen que hacer en el «espacio público» y no poseen poder alguno para influir en los asuntos temporales más allá del consejo y la prédica. La libertad fundamental de los individuos es la de su conciencia, recinto íntimo en el que puede pensar y creer lo que quiera, pues por eso es libre, a excepción de aquellas ideas y creencias que afecten la soberanía del Estado, que tiene poder para influir sobre las conciencias prohibiendo las opiniones y las fes que considere lesivas de la seguridad, la paz y el bienestar estatales (100).

<sup>(99)</sup> Cfr. Juan Fernando Segovia, «Lutero y los orígenes religiosos de la secularización», en Miguel Ayuso (ed.), Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero, Madrid, Marcial Pons, 2016, págs. 49-84; «La monarquía (in)tolerante. Religión y política en la Inglaterra del siglo XVII (I)», Verbo (Madrid), núm. 571-572 (2019), págs. 25-71, sobre Williams; y «La monarquía (in)tolerante. Religión y política en la Inglaterra del siglo XVII (II)», Verbo (Madrid), núm. 573-574 (2019), págs. 167-209, sobre Penn.

<sup>(100)</sup> Hobbes, Leviathan, cit., II, 21, 26, 29; Spinoza,  $Tractatus\ Theologico-Politicus$ , cit., XIX.

Bien podríamos decir que la Modernidad ha raptado lo sagrado de la Iglesia y lo ha traspasado al Estado. La Modernidad es el tiempo de la sacralización del Estado (101).

## El problema de la incorporación, la unión o la separación

La historia nos ilustra además sobre los avatares de la relación Iglesia y Estado, que desde la época de la Cristiandad, brinda un abanico de problemas. Digamos para comenzar que tratándose de sociedades y potestades distintas, dado el fin del hombre, han de marchar de consuno. Es la doctrina católica, que se dice unión de Iglesia y Estado; pues siendo sociedades distintas no deben estar separadas. Pío XI la explanó cuando indicó que la familia, la comunidad política y la Iglesia han sido establecidas por la providencia divina para el bien de los hombres, sea en el orden de la naturaleza, sea en el orden de la gracia, debiendo existir entre ellas una «coordinación jerárquica de sus respectivos fines» (102). La sociedad perfecta que es la Iglesia, es de orden sobrenatural y universal, teniendo por fin la salvación eterna de los hombres; y la comunidad política, es de orden natural, sociedad perfecta y necesaria, cuyo fin es el bien común temporal (103).

Unión y no unidad (104), pues siendo diversas según su naturaleza y su fin particular, Dios ha querido y establecido dos potestades, la eclesiástica y la civil, una para las cosas divinas, otra para las cosas humanas. Cada una de ellas es suprema en su género; cada una actúa en su ámbito de *iure proprio*, pero de manera concorde según una ordenada relación (*ordinata colligatio*) en atención a que ambas tienen al hombre como sujeto pasivo ya que las dos han sido dispuestas por Dios (105). De aquí resulta la necesaria unión de la Iglesia y la comunidad política atendiendo al

<sup>(101)</sup> Cfr. Filoramo, Il sacro e il potere. Il caso cristiano, cit., parte III, págs. 293 y sigs.

<sup>(102)</sup> Cfr. José Miguel Gambra, La sociedad tradicional y sus enemigos, Madrid, Guillermo Escobar, 2019, cap. 3, págs. 53 y sigs.

<sup>(103)</sup> Pío XI, Enc. Divini illius magistri (1930), núm. 8, 9. Es común que se traduzca commune terrestris huius vitae bonum por bien común temporal.

<sup>(104)</sup> Jean-Michel Gleize, «De quelques distinctions», loc. cit., passim.

<sup>(105)</sup> LEÓN XIII, Enc. Immortale Dei (1885), núm. 6.

bien de los hombres. La separación ha sido condenada por Pío IX en el núm. 5 del *Syllabus* y reiterada por San Pío X en *Vehementer* nos (1906) en relación a la ley francesa de separación de Estado e Iglesia sancionada el año anterior.

Sin embargo, aun en la Cristiandad surgió una tendencia hierocrática y también otra que podría decirse pre-erastiana como resolución de la pugna entre los poderes eclesiásticos y civiles. No se discutía la autoridad primaria de la Iglesia ni la legitimidad de la potestad civil; pero a medida que la situación y las circunstancias dieron en el fortalecimiento de los reinos, se comenzó a disputar en torno a una zona de contacto entre ambas instituciones. El caldo de cultivo fue la guerella de las investiduras. De cuestionarse el conflicto en concreto (así, el de Felipe IV con Bonifacio VIII) (106), empezó a indagarse sobre el fundamento de ambas potestades, la relación entre la espiritual y la temporal, y quién era la última autoridad (107). El resultado fue paulatinamente inclinándose a favor de los poderes imperiales con Enrique IV y Luis de Baviera. Contribuyó a aumentar el conflicto la polémica de los franciscanos espirituales con el Papado en torno a la pobreza y la propiedad (108). Finalmente, el enfrentamiento llevó al relanzamiento de la teoría conciliarista, antecedente clave para entender el protestantismo hasta el día de hoy (109).

<sup>(106)</sup> El más completo estudio sigue siendo el de Jean Rivière, Le problème de l'Église et de l'État au temps de Phillipe le Bel. Étude de théologie positive, Lovaina y París, Spicilegium Sacrum Lovaniense-Librairie Ancienne Honoré Champion, 1926. Consúltese igualmente la bibliografía de las notas siguientes.

<sup>(107)</sup> Joseph Canning, *Ideas of power in the late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; Jürgen Miethke, *Politische Theorien im Mittelalter* [1991], versión castellana: *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993; Pedro Roche Arnas (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010.

<sup>(108)</sup> Defendiendo la supremacía de la potestad pontificia escribieron Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 1301; Enrique de Cremona, *De potestate pape*, 1302; Santiago de Viterbo, *De regimine christiano*, 1303; etc. Del lado del emperador estuvieron Jean Quidort (Juan de París), *De potestate regia et papali*, 1302; Dante Alighieri, *De monarchia*, c. 1303; Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, 1326, entre otros. Más tarde se sumará el virulento Ockham, exponente de la secularización de la autoridad temporal.

<sup>(109)</sup> Decisivas son las obras de John Wycliff, De Ecclesia, 1378; y De potestate papae, 1379, entre otras. Cfr. Francis Oakley, The conciliarist tradition.

Con el advenimiento de la Modernidad asistimos, entonces, a la sumisión del poder espiritual a consecuencia de la privatización de la religión, la voluntariedad de las iglesias y la soberanía del Estado. Es la plena secularización del tiempo cristiano: combatida la autoridad de la Iglesia, idolatrada la supremacía estatal y ganada la inteligencia por las doctrinas protestantes que se derramaron sobre la moral, el derecho y la política. Es cierto que paulatinamente se irá imponiendo la separación de la Iglesia y el Estado, al ejemplo de los Estados Unidos de Norteamérica (110), pero entretanto se dieron formas variadas de erastianismo.

Porque erastianas son las tendencias que sostienen que la unidad de la fe depende del Estado, fe que se va haciendo más civil que religiosa por la mezcla o unidad de lo diferente y no debe mezclarse (111). En una de sus secuencias lógicas –que exageró Rousseau– el poder soberano del Estado sobre las religiones demandó del establecimiento de la religión civil para pacificar los ánimos e imponer una concordancia mínima en las creencias, en vista ya no de la religión sino de la paz de la república. Tal la francesa Constitución Civil del Clero (112). La razón de Estado triunfante sobre la sabiduría de la Iglesia.

En efecto, maquillado a veces con rimbombantes nombres (religión civil, religión nacional, Estado confesional, religión de la razón), el erastianismo ha podido preconizar

Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870, Nueva York, Oxford University Press, 2003; Brian Tierney, Foundations of the conciliar theory. The contribution of the Medieval canonists from Gratian to the Great Schism [1955], Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1998; Paul Valliere, Conciliarism. A history of decision-making in the Church, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

<sup>(110)</sup> Juan Fernando Segovia, «La república indiferente: los Estados Unidos de Norteamérica. La libertad religiosa y el liberalismo», *Verbo* (Madrid), núm. 577-578 (2019), págs. 531-573.

<sup>(111)</sup> El término «erastianismo» se generalizó a mediados del siglo XVII entre los presbiterianos de Inglaterra —y también entre algunos puritanos— para señalar a quienes eran sus enemigos: los que sostenían la supremacía del Estado en materia de religión. Cfr. John Neville Figgis, «Erasto y el erastianismo», en *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*, cit., págs. 224 y sigs.

<sup>(112)</sup> Cfr. Jean de Viguerie, Christianisme et Révolution. Cinq leçons d'histoire de la Révolution Française [1986], París, Nouvelles Éditions Latines, 1988, págs. 45 y sigs.

una religión puramente civil independiente de toda «religión religiosa» o teológica, que en los hechos importa la coronación del Estado como iglesia y del Emperador o Rey como Papa, dado «que el príncipe debe ser amo absoluto de toda política eclesiástica, sin restricción», en palabras del apóstata Voltaire (113).

Y bien mirado, el llamado régimen liberal (como el norteamericano) concluve del mismo modo. Las constituciones preconizan las religiones que ella quiere; esas religiones son las que ampara, quitando su protección a otros estilos religiosos que le repugnan por contrarios a los fines del Estado. En general, amparan la religión de una conciencia no comprometida más que consigo misma, nunca lesiva del Estado, en condición de igualdad para todo creyente, sin mediación alguna de las iglesias. «Llámeselo como quiera: latitudinarismo, ecumenismo, pluralismo, denominacionismo (denominationalism), diversidad, etc., todos términos usados para apresar una misma y única realidad: el liberalismo que apaña la libertad religiosa de creencias reducidas al recinto privado, expulsadas de la esfera pública, lockeanas "religiones de bonsái" modeladas en el lecho de Procusto estatal» (114).

#### 5. Conclusión

La historia europea posterior a la Reforma y la historia hispanoamericana tras las revoluciones independentistas exponen en abundancia el sometimiento de lo espiritual a lo temporal. Todas estas experiencias acaban en la separación de Iglesia y Estado, en el sometimiento de la Iglesia o autoridad espiritual al derecho común sancionado por el poder temporal, convertida aquélla en una institución privada, una asociación como cualquiera otra. Lo público es el ámbito exclusivo del Estado; lo privado es compartido por todo género de creencias e increencias.

<sup>(113)</sup> VOLTAIRE, La voix du sage et du peuple, 1750, disponible en http://sweet.ua.pt/ fmart/vsage.htm

<sup>(114)</sup> Juan Fernando Segovia, «La república indiferente...», *loc. cit.*, págs. 572-573.

La descrita al final del apartado precedente es la realidad de hoy día: lo espiritual se dice libre por personal, mientras lo temporal no lo es, no solamente por el tropismo social sino porque la democracia es irrenunciable por ser condición previa de toda vida política, su fundamento. En lo privado nos aseguran somos libres, mas en lo público estamos sujetos a la ley sin importar su justicia o, mejor, ley que es justa por el sólo hecho de ser ley, por provenir de la voluntad soberana. Este relato reclama de ciertas precisiones.

Primero, porque lo espiritual personal, reducido al recinto de la conciencia, es libre al modo moderno de la libertad, esto es, es libre como libertad negativa, como libertad de creer en lo que se quiera, la libertad de ser uno mismo el autor de la propia creencia, no la libre aceptación de una fe revelada, de creer en virtud de la autoridad de otro (en el caso, Dios). En la resonante sentencia sobre el aborto de *Planned Parenthood v. Casey*, de 1992, la Corte Suprema norteamericana sostuvo en el voto mayoritario que: «En el corazón de la libertad está el derecho de definir nuestro propio concepto de la existencia, del sentido, del mundo y el misterio de la vida humana. Si las creencias acerca de estas cuestiones se formaran bajo la compulsión del Estado no podrían definir los atributos de la persona» (115).

Segundo, porque esa creencia de la que soy autor, mal que le pese a los jueces yanquis, nunca jamás puede poner en riesgo, ya no la paz y la seguridad del Estado, sino el orden público, concepto más sutil y por lo mismo difuso, impreciso, con el que se prohíbe (como Hobbes y Spinoza habían predicho) la expresión de las ideas que alteren las concepciones socialmente vigentes o políticamente correctas. Pruebas al canto: los norteamericanos no admiten la enseñanza del creacionismo y tampoco del diseño inteligente; en todos lados no puede usarse expresiones discriminatorias (por más comunes que sean) para referirse a los «diferentes»; aquí y acullá se defiende la vida promoviendo el aborto o la eutanasia; *urbi et orbe* somos forzados a tolerar hasta lo intolerable; etc.

<sup>(115)</sup> Tomado de https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/505/833

#### JUAN FERNANDO SEGOVIA

En suma: la concepción moderna de lo espiritual como atributo y creación de la conciencia personal es una malversación de la naturaleza de las cosas espirituales que hemos visto desplegada en las diferentes analogías. Igualmente, la moderna concepción de lo temporal como potestad soberana del Estado que reina descaradamente en lo exterior e impone límites al interior espiritual de los individuos, es una horrorosa deformación de lo secular tal como se ha observado en las más diversas asociaciones.

Por esto, intentar hoy establecer los vínculos y las relaciones entre lo temporal y lo espiritual, así como la situación en la que puedan hallarse el Estado y la Iglesia, exige combatir y abandonar los presupuestos modernos que trastocan no sólo su entendimiento sino además su noble ordenación.