

SOBRE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Danilo Castellano

1. Dos precisiones preliminares necesarias

Para poder considerar la cuestión de la teología política debe limpiarse el campo preliminarmente de por lo menos dos equívocos. El primero podría inducir a un error coloquial: cuando se considera la cuestión de los dos poderes y de su relación el discurso debe permanecer circunscrito dentro de la esfera propiamente política. Por eso, no debe «ampliarse». No debe, por ejemplo, considerarse el problema, muy delicado y expuesto a grandes riesgos, de la relación entre política y fe: la fe –como el amor– no puede ser impuesta, el respeto del orden natural sí. En otras palabras, la *potestas* política reclama y, en algunos casos, exige justamente e impone obligadamente la obediencia sobre la base de la racionalidad y la ética natural, que no se confunde con el *ethos* al no ser éste siempre y necesariamente su determinación (1). Aquélla no invade la conciencia en su intimidad y no impone pensar y querer como la norma. Le basta un comportamiento conforme a la norma. Menos aún requiere obedecer a una opinión cualquiera y a una opción arbitraria. Esto sería totalitarismo. Pretensión, por tanto, ilegítima de la política. Incluso cuando la política no actúa sobre la base de pretensiones ilegítimas –lo que, contrariamente a

(1) El *ethos*, en efecto, asume a menudo un significado sociológico. Se identifica en este caso con la costumbre que, como ha demostrado por ejemplo Giovanni AMBROSETTI, *Contributi a una filosofia del costume*, Bolonia, Zanichelli, 1959, a su vez es o se convierte en un problema. *Ethos* puede usarse, además, con el significado de *moralidad oggettiva*. Este es el significado con el que lo usa Hegel y parece que Ratzinger (como gran parte de la cultura alemana) lo acoga y use (al menos parcialmente) con este significado. Éste se halla convencido, en efecto, de que la política sea la esfera del *ethos* y no de la teología. Cuestión sobre la que se volverá, por más que brevemente, más adelante.

cuanto se piensa comúnmente, es en cambio propio de la Modernidad— la *potestas* política necesita, para ser tal, de un fundamento no arbitrario y no convencional (si fuese arbitrario o convencional no sería fundamento). Por eso la norma que la política impone respetar no es la simple voluntad del Estado o de la soberanía popular. La voluntad de la soberanía, sea estatal o popular, está caracterizada por el solo poder, que no puede confundirse con la *potestas*. A la voluntad de la soberanía le basta la efectividad, considerada a menudo erróneamente criterio de la legitimidad.

Se dirá que es difícil ir más allá de la efectividad, que también los poderes que obran en nombre de la verdad y de la justicia han reducido la verdad a opinión y la justicia a legalidad positiva y que, a menudo, se han servido del Evangelio como *instrumentum regni*, es decir para triunfar en el intento (maquiavélico) de conquistar o mantener el poder. Esto no puede negarse, pues ha ocurrido con frecuencia. Lo que, sin embargo, debe destacarse es el hecho de que para poder constatarlo es necesaria la posibilidad de la distinción entre realidad (metafísica) y efectividad (sociológica), esto es, su determinación real, no abstracta. Por tanto, el error surge (y puede denunciarse) solamente porque existe la verdad, que se impone a la consideración de la inteligencia. La injusticia, seguidamente, se observa porque existe la justicia, que no es el producto de la norma positiva sino su condición. Es la misma efectividad, pues, la que impone ir más allá de la efectividad.

La cuestión es todavía más complicada. En primer lugar por el papel que ejerce la *Weltanschauung* protestante, hoy hegemónica. En particular en la versión de Zwinglio, para la que el poder (que se llama erróneamente) político sería titular de un derecho de intervención en todas las cuestiones religiosas. Tesis sostenida también por Calvino, autor —entre otras— de la condena a muerte de Miguel Servet, quemado vivo en Ginebra en 1553 por sus doctrinas heréticas trinitarias en razón de esta tesis y no sobre otras bases. Al Estado confesional protestante se le reconocía un poder que coherentemente expresó las formas más rígidas de intolerancia. Y esto ocurrió no solamente en el plano práctico, sino antes

aún en el teórico, *rectius*, se produjo en el práctico porque antes se había sostenido en el teórico. Se le reconocía, en efecto, una supremacía absoluta. La «cosa» es evidente, desde el nombre, en la doctrina política anglicana. El parlamento inglés, en efecto, a fin de favorecer las elecciones personales de Enrique VIII, aprobó la ley de supremacía (*Act of supremacy*) de 1534, abrogada sucesivamente en 1554 por la reina católica María I y vuelta a introducir por la protestante Isabel I. Lo hizo –es verdad– motivado por las poco nobles razones personales del rey, pero lo sostuvo en el plano teórico con la intención de «ennoblecen» una elección recurriendo a un llamado «principio» político.

La cuestión, además, se complica también en muchas de las teorías católicas contemporáneas sobre la libertad. En primer lugar, la teoría sobre la libertad de conciencia, que diversos autores consideran (la tesis es discutible, porque los Padres de la Iglesia fueron favorables a la libertad *de la* conciencia, no a la libertad *de* conciencia) fruto del redescubrimiento de la edad patristica y de la Iglesia de los mártires, que habría planteado como necesaria e irrenunciable la libertad de las opciones religiosas (2). Estas libertades –de conciencia y de religión– habrían puesto hace muchos siglos las premisas para la «clausura» definitiva a las doctrinas políticas legitimistas y medievalistas que –según algunos autores– se habría producido en nuestro tiempo (3). Representarían incluso mucho más, pues –se dice– serían esencialmente modernas. Supondrían, en otras palabras, los ejes del liberalismo y la democracia modernos, que –aun oscilantes entre la supremacía afirmada explícitamente y la indiferencia postulada– constituirían la síntesis

(2) Entre los autores favorables a la tesis se cita a Pier Franco BEATRICE, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani: un problema storiografico*, en AA.VV., *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bolonia, EDB, 1993, pág. 8.

(3) Por ejemplo, sostiene esta tesis –pero no es el único– Massimo BORGHESI, *Critica alla teologia politica*, Génova-Milán, Marietti, 2013, *passim*, quien está convencido de que el resultado de este «descubrimiento» sea el encuentro entre cristianismo y democracia moderna (pág. 51). Lo que es aún más significativo, tanto por la autoridad de la fuente como por las consecuencias relevantes, es que Benedicto XVI haya hecho propia esta tesis en su *Discurso a la Curia Romana* de 22 de diciembre de 2005.

de cristianismo y Modernidad. El concilio Vaticano II sería el resultado de este encuentro y, por esto, habría liquidado definitivamente la teología política de los siglos precedentes. Veremos que esta es una tesis «audaz» y que, en último término, no puede compartirse. Más aún, es una tesis errónea dictada por condicionamientos culturales contingentes. La cultura liberal hegemónica, en efecto, «lee» y lleva a «leer» documentos y hechos bajo una luz que no permite captar su esencia. Esta lectura, no lo olvidemos, ha sido favorecida también (y quizá sobre todo) por los totalitarismos a que ha llevado la modernidad (en particular los del siglo XX) y por una consideración superficial de la doctrina del americanismo, en particular el político.

La segunda precisión preliminar tiene que ver con la evolución del papel de la teología en el campo político. La teología, en la Modernidad, es conocimiento de la «divinidad» del Estado, de su voluntad indiscutible, hasta el punto de que en su ordenamiento deberían buscarse los Diez Mandamientos. Los análisis de algunos pensadores y de algunos juristas modernos, según los que la política se sostendría sobre su presupuesto «teológico», demuestran que ha sido totalmente secularizada. La teología política auténtica habría sido sustituida por un subrogado. Y esto no solamente en los regímenes totalitarios, sino también en los liberales y democráticos. En otras palabras, la política de la Modernidad recurre a la sacralidad como los «viejos regímenes». Pero la sacralidad, a la que la Modernidad recurre, es una sacralidad laicizada, convertida en absolutamente inmanente. Pero, sin embargo, sigue siendo sacralidad, *rectius* una pretendida, falsa e instrumental.

Por esto se ha divinizado el poder. La Modernidad, en efecto, lo ha convertido en absoluto. No solamente con la doctrina del absolutismo, sino también con las doctrinas democráticas. En efecto, es la soberanía la que postula su divinización y su absolutismo. La soberanía, entendida como supremacía, no es por tanto necesaria. Constituye, más aún, un error. Se interprete y aplique como sea, marca un salto cualitativo. La soberanía, en efecto, confunde la política con el poder, el orden natural con el orden público, la legitimidad con la legalidad, la validez del derecho con su vigencia.

2. ¿Teología política o filosofía de la historia?

Es sabido que fue San Agustín quien «relanzó» el término *theologia civilis*, que alcanzó después gran difusión en el pensamiento político cristiano. Antes que él lo había usado Varrón, quien había determinado como su tarea propia la de establecer qué dioses (Varrón, como es sabido, era pagano) deberían adorarse públicamente, qué ritos debían practicarse y qué sacrificios ofrecerse. En San Agustín el término *theologia civilis* equivale a teología política. Considera el problema en *De civitate Dei* (VI, 5), analizando e interpretando las vicisitudes históricas de su tiempo y reflexionando sobre el significado, función y decadencia del Imperio romano. Siglos después Gianbattista Vico, en la *Scienza nuova*, volvió a usar el término de teología civil. Lo usó como categoría hermenéutica de la historia, que le parecía guiada en sus *corsi* y *ricorsi* por la Divina Providencia.

Hemos citado los nombres de estos dos grandes pensadores por al menos dos razones. La primera está representada por la imbricación de los acontecimientos históricos con categorías filosóficas. La teología política sería, por tanto, una filosofía de la historia primeramente; una filosofía de la historia «extraída», sin embargo, de la experiencia, de la «lectura» de los hechos, de la consideración y de la reflexión sobre las vicisitudes humanas «civiles». La segunda, en cambio, viene dada por la constatación de que, aun en tiempos muy distintos, con sensibilidades e intereses (morales e intelectuales) no idénticas y con métodos que no pueden solaparse, tanto San Agustín como Vico se han visto forzados a problematizar la relación entre (como se dice con expresión que no es propiamente correcta) los dos poderes (4): el religioso y el civil, el espiritual y el temporal. Desde este ángulo su lectura de la historia se convierte en problema teórico de la relación entre religión y política, que excluye

(4) La expresión no es correcta porque debería hablarse de dos *potestates*. El «poder», en efecto, es una categoría más amplia que la de *potestas*: ésta es poder intrínsecamente regulado. La «regla» legitima su uso. El poder, en cambio, es regla externa a la acción que éste permite siempre, más aún, que éste siempre «legítima» sobre la base de la posibilidad efectiva de su ejercicio.

la misma posibilidad de una interpretación ideológica de la experiencia. En tiempos más cercanos a nosotros la cuestión ha vuelto a ser considerada tanto en términos político-jurídicos (Schmitt y Böckenförde, por citar dos autores prestigiosos) como en términos político-religiosos (Metz, Moltmann y Schillebeeckx). En ambos casos la teología política surge como intento de lectura del problema del cambio, tanto sociológico político como religioso y eclesial. Más aún, en ambos casos la teología política marca ella misma un cambio. Pero no se consideran adecuadamente por estos autores las dimensiones teóricas de la cuestión. Incluso cuando se presta atención a las relaciones Iglesia-Estado, la teología política se limita a la relación entre los dos poderes, pero no indaga su esencia, sus competencias, la legitimidad/deber del ejercicio de las respectivas *potestates*, sus finalidades. A menudo, en efecto, la teología política se contenta con considerar y describir el proceso de teologización de lo político como expresión de la secularización de lo sagrado que, como se ha apuntado, es propio de la Modernidad. En el caso de la teología política «religiosa», a continuación, el problema no reside en la relación entre los dos poderes, *rectius* en la búsqueda de las razones de su colaboración o del análisis de las causas de su eventual choque. En este caso, en efecto, los dos poderes son comúnmente antitéticos, en conflicto perenne e insuperable.

La teología política, sin embargo, puede «leerse» –y la cosa sería muy interesante apoyando esta «lectura» en un terreno teórico– como teología de la política, que impone considerar el vínculo entre teología y política, en particular entre teología moral y política. Actualmente, en todo caso, la teología política se ha vuelto a convertir en un problema inaplazable, sobre todo por los problemas biopolíticos y biojurídicos que interesan transversalmente tanto a la Iglesia como al Estado. Estos nuevos problemas vuelven a dar actualidad a viejas cuestiones, ya que la separación entre la Iglesia y el Estado teorizada e impuesta por las doctrinas políticas modernas (en particular las liberales) se ha revelado (y se revela) inadecuada para su consideración y regulación. Los nuevos problemas, han dado nuevo interés a cuestiones que

parecían (en realidad no lo fueron nunca) superadas y han vuelto a plantear la cuestión de la legitimación del poder político y de la potestad de la Iglesia. Ha vuelto a surgir, así, la cuestión de la verdad, punto de Arquímedes de la autoridad. En otras palabras, la efectividad postula su justificación. Ya no es, porque no puede serlo, el punto de partida (poder) y al mismo tiempo el punto de llegada (mera vigencia de la norma impuesta por el poder soberano sobre la base de la autorreferencialidad del poder) de la política. Esto es, no es el alfa y el omega de la política. Más allá de la efectividad están sus razones. La experiencia contemporánea, así, impone el rechazo de la tesis (hobbesiana) según la cual *auctoritas, non veritas facit legem*. La *auctoritas*, esto es, el poder hacer crecer las cosas según su fin intrínseco, no es tal sin la verdad, postulada también por la *potestas*, que a su vez no es el mero poder sino el poder intrínsecamente cualificado. Por eso ninguna forma de decisionismo encuentra en sí la propia justificación. Y si es verdad que el soberano es quien decide en estado de excepción (como sostiene Schmitt), lo es también que la decisión del soberano no es necesariamente decisión política: la política, en efecto, no es ejercicio de la soberanía sino ejercicio de la realeza. El problema parece que haya sido vislumbrado por el mismo Schmitt, aunque con oscilaciones debidas sobre todo al intento de conciliar teorías políticas y jurídicas modernas (de las que permanecía prisionero) y teorías políticas clásicas. Lo recuerda, por ejemplo, un estudioso desaparecido hace veinte años, para el que la máxima citada del decisionismo (*auctoritas, non veritas facit legem*) encuentra su plena legitimación sólo en la *Veritas* trascendente (5). La teología política, además, se ha convertido de nuevo en actual, también por otras razones. Tras el Concilio Vaticano II, en efecto, se han sostenido y propuesto (y vuelto a proponer) con insistencia, a menudo desarrollando premisas que encuentran su raíz en las llamadas «doctrinas alemanas», teorías para las que la verdad no debe buscarse ni transmitirse

(5) Cfr. Giancarlo GIUROVICH, «Romanticismo e forma politica: considerazioni sul problema dell'individualismo moderno in Hegel e Schmitt», *Scienza e Cultura* (Padua), núm. 1 (1987), págs. 149-172, ahora en su libro, *Filosofia, politica, religione*, ed. de Danilo Castellano y Brunello Lotti, Udine, Forum, 2002, pág. 230.

porque debe «hacerse». La Iglesia, por esto, no sería uno de los dos poderes sino un contrapoder, una institución cuya tarea residiría en la crítica de la sociedad. Estaría llamada, pues, a deslegitimar el orden histórico político. Por esto, la teología política tendría naturaleza revolucionaria y su fin sería el de estimular a construir en la historia el reino de la absoluta libertad. Esta teoría ha encontrado acuerdo con las ideologías de la historia contemporánea. La Iglesia, en suma, no estaría llamada a enseñar, perseguir y ofrecer medios para la perfección humana posible, sino a predicar y conseguir la perfección social, histórica, utópica. Su tarea consistiría en profetizar un futuro que no existe ni existirá, empujando a los hombres e instituciones al compromiso para la obtención de la plena felicidad inmanente. El contrapoder, en efecto, que detentaría, no es otra cosa que el poder de preparar a la humanidad para alcanzar esta meta inexistente.

3. El problema

El problema de la teología política, pues, no es meramente descriptivo. No es suficiente, en efecto, trazar la evolución sufrida por los dos poderes y sus relaciones. No basta considerar la inversión ocurrida con las doctrinas políticas modernas, que han hecho del Estado la fuente de la legitimidad del ejercicio de la *potestas* y, en algunos casos, hasta de la *auctoritas* de la Iglesia (6). Es interesante pero

(6) La Iglesia, considerada sobre todo por las doctrinas políticas liberales como una asociación igual en derechos y deberes a todas las demás asociaciones de «base religiosa» (se habla, en efecto, de iglesias en plural), está regulada (en realidad subordinada) generalmente por el orden público del Estado. La Iglesia, por tanto, es libre en la libertad del Estado. Se ha ido, en realidad, más allá de la misma fórmula *risorgimentale* de Cavour: «La Iglesia libre en el Estado libre». Ésta, por tanto, se encuentra condicionada en el ejercicio de su *auctoritas* y regulada en el ejercicio de su *potestas*. Bastará un ejemplo para comprender el fondo de la afirmación, cuyo significado queda claro con sus consecuencias. En algunos Estados se ha «instituido» el delito de homofobia. A la Iglesia, como a otras asociaciones y a todos los ciudadanos, está prohibida así la enseñanza moral según la cual el pecado contra la naturaleza es... pecado. La *auctoritas* de la Iglesia, pues, es mermada, circunscrita al recinto establecido por el Estado. La supremacía de éste se convierte en la fuente de reglas que la Iglesia estaría obligada a respetar.

absolutamente insuficiente, además, el conocimiento de la historia de las relaciones Iglesia/Estado. La erudición que no plantee problemas es un lujo y hoy a menudo también una evasión. Conocer, por ejemplo, las doctrinas de Eusebio de Cesarea, de Orígenes, de San Agustín, etc., es ciertamente oportuno a este respecto. Pero este conocimiento, aun útil para la profundización de la cuestión que plantea la teología política, no ofrece por sí mismo las claves para acceder al corazón del problema. Con frecuencia, el solo conocimiento de la solución que del mismo se da, más que de ayuda para la comprensión de la cuestión es camino para la justificación del pluralismo de las opciones y, por tanto, en último término, vía a una sustancial forma de relativismo y de escepticismo, que son obstáculos tanto para la comprensión como para la solución del problema en sí mismo.

La teología política toca esencialmente a la relación religión/política (7). No en el sentido de que haga de la religión la legitimación de la política, sino en el de que la política –que, repetimos, no es mero poder– necesita de un fundamento ético del que es «depositaria» la Iglesia. «Depositaria» no significa que la Iglesia sea la fuente de la ética política y social. El depositario, en efecto, es el que recibe y custodia un bien que no es suyo. La naturaleza de la ética política y social es cognoscible por todos, también por el ateo, porque puede «leerse» en el orden natural de las «cosas». Veremos que esto lleva consigo algunas consecuencias a las que aludiremos dentro de poco: la ilegitimidad de la hierocracia (salvo algunos casos excepcionales que, sin embargo, confirman la regla) (8), lo infundado de la pretensión de hacer de la fe

(7) El tema ha sido ampliamente estudiado y debatido. Se ha considerado de modo indirecto recientemente en un congreso internacional del Institut International d'Études Européennes «Antonio Rosmini» de Bolzano (cfr. *Quale religione per l'Europa?*, ed. de Marcello M. Fracanzani y Stefania Baroncelli, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2014).

(8) Ofrece un ejemplo claro la intervención ocasional (y providencial) del papa León I, llamado Magno, en cuestiones civiles: el encuentro con Atila en 452 y la negociación con Genserico cuando la invasión de Roma por los vándalos del 455 fue ejercicio subsidiario de la *potestas* política, no reivindicación y aplicación de la hierocracia, esto es, del gobierno directo del clero de las «cosas civiles».

(o de la identidad) (9) el fundamento de la política y el título del ejercicio de la *potestas* política.

La teología política postula, sobre todo hoy, la profundización crítica de la relación que se da entre religión y política, y exige un análisis despiadado, libre de temores, condicionamientos, respetos humanos o reverencias impropias, de los problemas que plantean las distintas teorías que han considerado la cuestión y sugerido aplicaciones que se han revelado a menudo decepcionantes. La teología política, pues, impone –hoy como siempre– llegar al fundamento y a la legitimación de la potestad política.

4. Una primera consecuencia, mejor una exclusión

Esta exigencia lleva a excluir que la teología política sea una cuestión de mero poder. No sólo porque ésta postula la acentuación del interés hacia su naturaleza ética, sino también porque no radica en la gestión directa del poder por parte del clero (hierocracia), ni en dominio soberano de un territorio aunque se considere condición de la *libertas Ecclesiae* (poder temporal). Puede ser oportuno contingentemente su reconocimiento y, en algunas circunstancias, forzosamente el ejercicio del poder directo por el clero. Pero se trata de hechos accidentales y, por tanto, no son condiciones necesarias de la teología política. Sería un error, por tanto, considerar la teología política como funcional a la justificación de situaciones históricas absolutamente contingentes, de hecho, ligadas a órdenes establecidos, olvidando su principio y su razón. La oposición, por ejemplo, al *Risorgimento* italiano por parte de la Iglesia no fue dictada exclusivamente por la defensa de los Estados pontificios, sino que estuvo motivada también por la oposición a los radicales errores políticos teóricos que derivan de la aceptación de las doctrinas políticas protestantes. La conservación de los Estados pontificios, en efecto, no habría permitido de por sí, esto es, por sí sola, una oposición a la aplicación en el nivel del ordenamiento

(9) Sobre la insuficiencia de la identidad para justificar el orden político y jurídico, se remite a Danilo CASTELLANO, *La verità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, págs. 69-79.

de teorías políticas y jurídicas inadecuadas para justificar la política, el ejercicio de su *potestas* y el ordenamiento jurídico inspirado en la justicia. Habría sido igualmente un error considerar resuelta la «cuestión romana» sólo por haber devuelto la soberanía temporal a la Iglesia instituyendo y reconociendo el Estado de la Ciudad del Vaticano. El mismo Concordato de 1929 entre la Iglesia y el Estado italiano tiene un alcance mucho más amplio. Aun siendo un «Concordato» y, como tal, considerando Iglesia y Estado partes contrapuestas y «soberanas» (esto es, poniéndolos en el mismo plano), representó el intento de restituir a Italia un modelo de cristiandad que algunos (ilusoria y erróneamente) consideraron restauración medieval y aplicación de la doctrina constantiniana (aunque hoy distintos autores –entre los que se cuenta el cardenal Angelo Scola (10)– consideren a Constantino un «liberal» y, por esto, lo opuesto de lo que durante siglos se consideró su modelo político).

5. Distinciones y precisiones

La teología política, por tanto, es intento y camino de justificación de la *potestas* política. Postula, en último término,

(10) Véase el comentario crítico «Costantino liberale?», *Instaurare* (Udine), a. XLII /1 (2013), págs. 6-7, que toma en consideración la tesis del cardenal Angelo Scola y de algunas revistas católicas. La tesis, en todo caso, está hoy más difundida de cuanto pueda imaginarse. Distintos estudiosos, en efecto, entienden que el pensamiento político cristiano ha sufrido un giro respecto a la opción liberal de Constantino, primero con Constante y Constancio, y después sobre todo con Teodosio (Edicto de Tesalónica de 380). Constantino –se dice– habría «codificado» con su Edicto de Milán de 313 la libertad religiosa para todos. En suma, para mantener la paz social, Constantino habría establecido que todos tenían derecho de respetar y honrar la divinidad en que creían. Habría sido, por lo menos en lo que respecta a esta cuestión, un relativista. No se toma en consideración, siquiera como hipótesis, que la libertad religiosa reconocida para todos como facultad por Constantino, pudiese haber sido considerada por él como un primer paso, una primera apertura, para la legitimación plena de la práctica de la religión cristiana. Se ignoran hasta sus decisiones posteriores al Edicto de Milán. Se olvida, por ejemplo, que en 321 instituyó el domingo como día de fiesta, haciéndolo sagrado. Que en 324 prohibió la magia y algunos ritos de la religión «tradicional», esto es, pagana. Que en 326 prohibió por ley el adulterio y el llevar a casa concubinas. Hechos que parecen probar lo contrario de lo que sostiene una parte de la cultura católica contemporánea.

una teocracia que –lo hemos ya apuntado– también se adopta, aun según una fórmula secularizada, por las doctrinas políticas modernas.

De teocracia habló Flavio Josefo en el siglo I, viendo realizada esta forma de gobierno –como judío que era– en su pueblo. Teocracia conservó un significado positivo (o al menos neutro) hasta la Ilustración. Sobre todo con Hegel (que «divinizó» al Estado moderno) fue considerada una forma de gobierno poco racional. Hegel, en efecto, prefirió la teofanía a la teocracia, es decir, creyó poder «leer» en la efectividad de la historia política la voluntad de dios, que se manifestaría (siempre e infaliblemente) en y a través del querer del pueblo. Teoría anticipada en parte, por ejemplo, por Marsilio de Padua, aunque con finalidades operativas y, por tanto, menos fuertes en el plano teórico respecto de la doctrina hegeliana y sucesivamente de Giuseppe Mazzini. La historia política, por tanto, sería epifanía de Dios. Considerada desde este ángulo, la teocracia se manifiesta en la democracia (moderna). Su secularización, por esto, sería su plena realización. La doctrina hegeliana de la teología política que se hace teofanía en la historia y de la historia, y que lleva a las consecuencias apuntadas, ha sido aplicada en el campo religioso en la era posconciliar por la teología política como cristofanía. Autores como, por ejemplo, Metz hacen de ella una ideología de la historia, análoga a distintas teorías milenaristas que se sostuvieron en el pasado (por ejemplo Joaquín de Fiore) y han resurgido con fuerza (aunque bajo nuevos ángulos) en el tiempo presente con distintas escuelas (por ejemplo la del jesuita Teilhard de Chardin). Metz, en efecto, considera la secularización como un producto positivo de la teología política y de la fe cristiana, ve en la modernidad el tiempo de la emancipación del hombre, sostiene que el antropocentrismo (erróneamente llamado) cristiano marca el paso –la terminología, como puede apreciarse, es gnóstico-idealista– de la objetividad a la subjetividad, de la sustancia al espíritu, de la comprensión óptica del hombre a la ontológica, de la naturaleza a la historia. La teología política viene a coincidir necesariamente, así, con la *teología de la mundanización*

del mundo (11). En otras palabras, la historia y su efectividad son la manifestación viviente y por eso en devenir del cristianismo, «leído» según los tiempos y vivido según las épocas. La teología política como mundanización del mundo es revolución permanente, la misma historia, el producto de la creatividad humana, el afirmarse de la liberación como proceso necesario. Todo esto libera de los vínculos de la objetividad helénica (deshelenización), de la verdad aprisionada en los dogmas, de todo aspecto institucional civil o eclesial. La teocracia de esta teología política se hace libertad «negativa» y democracia «moderna». Incluso dentro De la Iglesia, cuando se «piensa» como asociación cuyos fines se establecen contingentemente por los asociados (los fieles) en vez de por su Fundador (12).

Pero teocracia tiene un significado polisenso. Puede ser, en efecto, reconocimiento del orden natural impreso por Dios en la creación, que es regla del gobierno, de todo gobierno. En este caso el gobierno es «teocrático» porque se basa en el orden natural y no debe sino «leer» este orden e imponer su respeto. No importa la «forma» de gobierno a través de la que esto ocurre. Lo que cuenta es el hecho de que el gobierno tiene como fin la persecución de la instauración del orden natural. Esto es, el gobierno ejerce una actividad ministerial, no una actividad soberana. Con esta finalidad, aun entre incertidumbres y errores, obran los diversos regímenes «teocráticos» de la antigüedad (Egipto, el Imperio persa, los Imperios romano y bizantino en parte). Incluso hoy hay regímenes que se llaman «teocráticos» (por

(11) Cfr., por ejemplo, Johann Baptist METZ, «*Christliche Anthropozentrick*». *Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Múnich, Kösel Verlag, 1962, trad. it., *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino* (con un ensayo preliminar de Karl Rahner), Turín, Borla, 1969, pág. 115.

(12) El problema estalló en el posconcilio, es decir, después del Concilio Vaticano II. Para algunas aplicaciones de esta teoría relativas al matrimonio y a la familia se remite a Danilo CASTELLANO y Daniele MATTIUSI, *Matrimonio, famiglia, Sinodo sulla famiglia*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2019. En cambio, sobre el problema de la Iglesia como institución y sobre la consiguiente necesidad del derecho canónico es oportuno el conocimiento de la que Ratzinger calificó con justicia como una «gran obra» de Dario COMPOSTA, *La Chiesa visibile*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010.

ejemplo la Arabia Saudita, la República islámica de Irán, etc.) y que, aun presentando a veces significativas diferencias, adoptan (o al menos declaran adoptar) como regla del gobierno los cánones religiosos, aunque sean de la «religión islámica». También la Ciudad del Vaticano puede considerarse un Estado regido «teocráticamente», aunque en un sentido (al menos parcialmente) distinto respecto del de los Estados islámicos citados. El de Israel, por su parte, es un Estado «teocrático», que –acentuando el carácter identitario religioso– acaba por encontrarse frente a la alternativa singular religión/democracia. Esta alternativa, en efecto, no puede superarse si para la fundación del ordenamiento del Estado se adoptan las categorías modernas, que acaban por subordinar la religión a la identidad y, por esto, deben hacer coherentemente de la democracia el fundamento de la misma religión. Es el problema político y jurídico al mismo tiempo de toda forma identitaria, que no puede ir «más allá» de la democracia moderna.

La teocracia, sin embargo, puede asumir también otros significados. En primer lugar se define por así por la Modernidad cuando el jefe del Estado (o del gobierno) es también jefe supremo de la Iglesia. Aunque en los hechos sea más formal que sustancial, una forma de teocracia cesaropapista se da, por ejemplo, en la iglesia anglicana: el rey del Reino Unido, en efecto, es también el jefe de la iglesia anglicana. Como se ve, cuando se habla de teocracia son necesarias precisiones conceptuales que con frecuencia se omiten. Y las omisiones crean confusión.

6. Apuntes a dos aspectos de la cuestión omitida

La introducción sintética a la cuestión de la teología política que hemos realizado, permite afirmar que actualmente el problema no se refiere exclusivamente a la relación entre los dos poderes (espiritual y temporal). Mejor: el papel de los dos poderes es todavía relevante para verse de una manera nueva, ya que a cada uno de ambos se le ha atribuido una tarea distinta respecto a la considerada tradicionalmente, esto es en los siglos pasados. La Iglesia,

en efecto, más que un papel magisterial y moral tendría la función de estimular la historia; la *potestas* política, reducida a mero poder, ejercería por su parte un papel negativo, que debe «superarse»: éste, así, se ejercería exclusivamente con vistas a la conservación de un orden establecido, destinado en todo caso a ser cambiado, arrollado por el necesario proceso histórico. La dialéctica «moderna», entendida como el alma de la historia, habría impuesto en suma una «revolución conceptual» hasta para lo que toca al problema antiguo, pero siempre actual, de la relación entre los dos poderes. Se trata de una visión de la cuestión impuesta de resultados de la adopción de la *Weltanschauung* gnóstica propia de la «doctrina alemana», afirmada en particular con el magisterio de Hegel y como su aplicación coherente. No es casual, en efecto, que la teología política haya renacido durante la segunda mitad del siglo XX en Alemania, y que en Alemania haya evolucionado como problema de la historia en su totalidad. La distinción entre «sacro» y «profano», espiritual y temporal, religioso y político, ha desaparecido. La teología política de Moltmann, Fiel, Bloch, Metz, etc., no es la teología política que mira a la legitimación del Estado y de su ordenamiento, sino la teología política de la esperanza (cuyo maestro indiscutible es Jürgen Moltmann, crecido en una familia gnóstico-masónica), esto es, la teología política de la revolución considerada como medio para «hacer» la historia según modelos ideológicos que se entienden funcionales para la liberación del hombre y de la humanidad. Esta es una de las razones que han favorecido (y quizá impuesto) el encuentro, al menos operativo, entre teología política y marxismo, buscado y a veces realizado en la segunda mitad del siglo XX.

Sobre esta cuestión y sus diversos aspectos no nos detendremos. Es importante tomar en consideración la transformación sustancial de la teología de la política contemporánea. De la introducción sintética que hemos hecho a la cuestión de la teología política surge también que en la Modernidad la relación entre los dos poderes es casi siempre una cuestión «interna» al Estado, que se sitúa necesariamente como realidad única. La soberanía, que lo caracteriza, le ha

impuesto el monopolio del poder. La Iglesia es para él un inconveniente. No sólo en la cultura política europeo-continental de después de la Revolución francesa, sino también en la americana, la Iglesia se convierte en una asociación para el Estado, subordinada por esto a su ordenamiento (es decir, a su voluntad). Incluso cuando el Estado concluye Concordatos con la Iglesia (reconociendo, por tanto, su personalidad jurídica), pretende siempre regirla.

El del Estado moderno es un cesaropapismo (de derecho o de hecho) coherente con su génesis y su evolución. Postulado en todo caso por las finalidades que se atribuye asimismo.

Tampoco nos detendremos en esta cuestión, aun siendo de gran actualidad y llevando consigo consecuencias relevantes.

7. El problema de la teología política tradicional

Resulta oportuno considerar, en cambio, el problema tradicional de la teología política. Que consiste en la determinación, primeramente, de las competencias respectivas de los dos poderes, y a continuación en su ejercicio armónico. No son contrapuestos, lo vamos a ver, como quieren tanto la interpretación laicista como la utópica. Sino que están llamados a colaborar para ayudar a los hombres a alcanzar fines desde algún ángulo autónomos, de otros jerárquicamente ordenados, pero propios en sí mismos (esto es, naturales). Más aún, su propia autonomía impone la colaboración, actuando cada uno en la esfera de su propia competencia. Esto implica que la Iglesia está llamada a ejercer la *auctoritas*. El poder temporal, a su vez, está llamado a ejercitar la *potestas*. El ejercicio de ésta no corresponde al poder espiritual sino indirectamente (su *auctoritas* lleva consigo consecuencias en lo que respecta a la legitimidad del ejercicio de la potestad), excepcionalmente (en caso de ausencia o apartamiento perjudicial del poder temporal en circunstancias que, en cambio, le impondrían su ejercicio), temporalmente (durante el tiempo necesario para resolver las cuestiones que reclaman ser afrontadas con urgencia).

Así pues, el ejercicio del poder temporal no corresponde normalmente a la Iglesia. Ni directamente (gobierno hierocrático) (13) ni simuladamente (clericalismo, que

(13) Podría parecer una cuestión relegada definitivamente a la historia. Y, sin embargo, resulta actual, no sólo *ratione materiae*, sino por los debates que sigue suscitando. Tenemos una prueba reciente en la vibrante e interesante disputa entre Juan Fernando Segovia, profesor de la Universidad de Mendoza, y el padre Álvaro Calderón, profesor del Seminario de la Hermandad de San Pío X en La Reja. Éste, en polémica con la doctrina hegemónica liberal y con la posición de la mayoría del clero católico (que prefiere –al menos de hecho– el clericalismo a la hierocracia), entiende que el mandato de Jesucristo a los Apóstoles («*Euentes in mundum uniuersum praedicate Euangelium omni creaturae. Qui crediderit, et baptizatus fuerit, saluus erit: qui uero non crediderit, condemnabitur*», Mc. 16, 15-16) impone al clero el ejercicio de una jurisdicción universal y total. No sólo desde el ángulo espiritual (magisterio, sacramentos, etc.), sino también desde el temporal. La hierocracia sería, por tanto, una consecuencia. Los dos poderes, así, se reducirían en sustancia a uno solo, siendo el temporal, a la luz de esta tesis, ejecutor pasivo del espiritual y absolutamente deslegitimado en ausencia de éste. La disputa tiene su origen en la publicación del libro de Álvaro CALDERÓN, *El reino de Dios. La Iglesia y el orden político* (Buenos Aires, Ediciones Corredentora, 2017). La recensión amplia y crítica, un verdadero ensayo, de 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, no sólo ha tocado el problema de los dos poderes, sino también el de la legitimidad del poder temporal, o sea, de la autoridad «civil», y de su autonomía. El padre Calderón ha replicado con otro ensayo, *Respuesta a «Verbo»*, La Reja, 15 de agosto de 2019, con el que precisa y reitera su posición, que una lectura atenta no revela –a nuestro juicio– intérprete objetivo ni del magisterio de la Iglesia ni de las fuentes citadas. Pero, sobre todo, no considera que la *potestas* política está ligada a la naturalidad de la comunidad política. Por tanto, su ejercicio era necesario y legítimo también antes de la Encarnación de Cristo y de la institución de la Iglesia. Pero no sólo. Pues, como sostienen doctores cristianos (y, entre estos, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino), también los no cristianos pueden ejercerla. Obviamente, respetando el orden natural y para su plena aplicación en cuanto sea posible. La *potestas* política no está reservada exclusivamente a los bautizados. Puede ejercerse (legítimamente) también por los ateos, aunque sea oportuno que la ejerzan los cristianos, al estar estos más dispuestos a reconocer y servir el bien común. Y no encuentra su fundamento propio en la fe. San Pablo nos recuerda que toda *potestas* viene de Dios («*Nulla potestas nisi a Deo*», *Ad Rom.* 13, 1). Jesús, antes, recordó a Pilato que no tendría ningún poder, menos aún sobre Él, si no le hubiese sido dado de lo alto («*Non haberes potestatem aduersum me ullam, nisi tibi datum esse desuper*», *Io.* 19, 11). Jesús, por tanto, reconoció la autoridad (*rectius* la *potestas*) de Pilato (que no era cristiano). Reconoció que venía directamente de Dios: la Iglesia, en efecto, no había sido instituida todavía entonces. Hacer depender de la Iglesia la naturaleza y el fin

puede fácilmente encontrar espacio en las democracias contemporáneas por medio de los partidos políticos, sobre todo cuando se recurre a «partidos cristianos») (14). La autonomía de los dos poderes, además, postula su legitimación directa: la Iglesia, fundada por Jesucristo, la encuentra en la Revelación, en su institución, en el depósito que está llamada a custodiar y transmitir; la comunidad política la encuentra en el orden natural de las «cosas», en la naturalidad de la política, en el fin inscrito en la naturaleza humana.

de la comunidad política significa admitir, al menos implícitamente, que la misma comunidad política no habría existido antes de la institución de la Iglesia y que no sería posible siquiera su existencia en nuestro tiempo fuera de la Iglesia. Sería como decir que la naturaleza y el fin del matrimonio depende absolutamente del matrimonio sacramento; el sacramento completa (en el sentido de que hace perfecto) el matrimonio, pero no lo instituye. Pues, en efecto, era posible antes de la Revelación. Su naturaleza y su fin son primeramente de orden natural: *gratia* –también en este caso– *perficit natura*, no la constituye. La comunidad política, análogamente, antes de ser cristiana es natural. La Revelación desvela (y, por esto, ayuda a comprenderlo facilitando su realización) el orden natural que, estando ligado a la creación, precede históricamente a la Revelación.

En la disputa entre Álvaro Calderón y Juan Fernando Segovia surge un equívoco, quizás un error: Calderón parece ver –según una «lectura» agustiniana, aunque en realidad sólo se puede atribuirse esta perspectiva a San Agustín siguiendo la hermenéutica luterana de su pensamiento político– en la comunidad política el «lugar» del error, del mal, de las imperfecciones. Se sitúa en una posición opuesta, por ejemplo, a la del pagano Aristóteles y el cristiano Tomás de Aquino. La perfección de la comunidad política de que habló Aristóteles no es ausencia de defectos. La comunidad política es perfecta en otro sentido. Es, en efecto, la comunidad que posee todo lo que permite alcanzar su fin a las demás comunidades naturales (familia y sociedad civil) y es autosuficiente para alcanzar el fin propio. Que luego no lo consiga o no ayude a las comunidades naturales a lograr el suyo –como ocurre con el Estado moderno y como ha ocurrido a menudo antes del Estado moderno– no tiene que ver con la comunidad política en sí misma sino con el ejercicio de la *potestas* como poder: esto ocurre porque los jefes de la misma comunidad política persiguen finalidades particulares, alejadas del fin propio y natural de la comunidad política. La comunidad política no tiene forzosamente necesidad de la Iglesia para alcanzar su fin, aunque ésta pueda ofrecerle una ayuda válida. El problema del ejercicio de la hierocracia que Calderón plantea y Segovia critica, por tanto, conduce a una cuestión más amplia: no se trata sólo de la forma de gobierno sino del modo de concebir la misma política.

(14) Esto ha ocurrido recientemente en la historia. Piénsese, por ejemplo, en la estrategia de Pío XII, que trató de «gobernar» distintos países, Italia en particular, sirviéndose de partidos como la Democracia cristiana.

El fin temporal, aun autónomo, se ordena a ayudar a que el hombre alcance su fin último y, por esto, como se ha dicho, le está «subordinado»: es su misma legitimación «natural» la que le impone el reconocimiento de la *auctoritas* de la Iglesia. Un autor italiano contemporáneo (Carlo Francesco D'Agostino) ha aclarado la cuestión con una metáfora usada en la encíclica *Immortale Dei* (1885) del papa León XIII, quien a su vez la tomó de San Tomás de Aquino. Es la unidad del ser humano, en efecto, la que exige que el «poder del alma» prevalezca sobre el «del cuerpo». El «poder del alma» no quita ninguna autonomía al «poder del cuerpo». Pero le impone gobernarlo con vistas a su salud integral. En otras palabras, el alma no puede hacer violencia a la fisiología del cuerpo, que tiene un orden autónomo que el alma debe respetar. Cuando las elecciones del alma –para seguir con la metáfora– violasen el orden fisiológico el cuerpo lo sufriría. El alma, en este caso, no ejercería el poder de la *auctoritas*, si no poderes arbitrarios que acabarían por ser dañosos tanto para ella como para el cuerpo. Fuera de la metáfora, en este caso el poder espiritual se haría daño a sí mismo y al poder temporal, a la Iglesia y a la comunidad política. La Iglesia, por tanto, tiene «plena potestad» (es el aspecto, al que se acaba de aludir, de la *auctoritas* como «juez» del ejercicio legítimo de la *potestas* temporal) (15). No en el sentido de su ejercicio directo (el alma puede guiar al cuerpo pero no sustituirlo), sino en el de que, en condiciones normales, juzga si los actos del Estado o sus omisiones promueven el bien o, al contrario, obstaculizan su consecución (16). Las decisiones

(15) No sólo la Bula *Unam Sanctam* (1302), de Bonifacio VIII, reivindicaba la *plenitudo potestatis* para la Iglesia, sino que el propio Concilio Vaticano II afirma que la Iglesia tiene el derecho/deber de «dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas» (cfr. Constitución *Gaudium et spes*, núm. 76).

(16) Para el pensamiento político de Carlo Francesco D'Agostino, sobre todo a propósito de esta cuestión, pueden leerse las páginas de Danilo CASTELLANO, *De Christiana Republica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, en particular las págs. 147 y sigs. Más en general pueden verse también con provecho dos trabajos de Samuele CECOTTI, *Della legittimità dello Stato italiano. Risorgimento e Repubblica nell'analisi di un polemista cattolico*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2012, y *Associazionismo aziendale*, Siena, Cantagalli, 2013.

son del Estado (entendido en sentido amplio, es decir, como comunidad política), su valoración (cuando están en juego principios y orientaciones fundamentales, no –por tanto– legítimas opciones contingentes) de la Iglesia. Se trata de una doctrina tradicional enseñada a lo largo de los siglos, en particular por Gelasio I, Inocencio III, Bonifacio VIII, y recuperada aun con vacilaciones –la afirmación puede parecer errónea, infundada o paradójica (17)– también por el

(17) La cuestión es compleja y no puede considerarse adecuadamente en una nota. Debe reconocerse preliminarmente que el Concilio Vaticano II ha intentado, sin lograrlo plenamente, la «recuperación» de la Modernidad. Se hicieron todos los esfuerzos posibles, en efecto, para la conciliación entre la Iglesia y el mundo, entre la cultura católica y la moderna. Se sufrió la ilusión, particularmente en el campo moral y político, de poder «bautizar» el liberalismo a través del personalismo. Esto era debido, sin duda y primeramente, a preocupaciones pastorales. Y fue causado, sin embargo, sobre todo por la cultura liberal hegemónica, que compartían muchos padres conciliares. Y contribuyó a ello también el empeño anticomunista, enseñado y practicado por la Iglesia en los decenios inmediatamente anteriores, la situación de ésta en distintos países (los llamados del Este) y el compromiso reclamado en los años de la posguerra de la II Guerra Mundial a la jerarquía, el clero y los fieles en favor de los partidos considerados «cristianos». Aunque no sea fácil, el Concilio debe leerse por lo que dice, no por lo que se quiere que diga. Cuando se lee objetiva y orgánicamente, en continuidad con la doctrina de la Iglesia, debe reconocerse que en lo que respecta a los principios, la doctrina de la fe y la moral, no ha producido la revolución que se pretende haya realizado. Mejor: la revolución ha existido, pero ha derivado de su aplicación ideológica y arbitraria, y ha sido favorecida por la ambigüedad del estilo «narrativo» de sus documentos y del lenguaje usado. El Concilio, en efecto, no ha abandonado la doctrina tradicional, más aún, proclama que permanece intacta incluso en lo que respecta a los deberes morales de los individuos y las sociedades respecto de la religión verdadera y única Iglesia de Cristo (cfr. Declaración *Dignitatis humanae*, núm. 1). Pero hay más y esto representa la refutación a priori de la tesis de que habría impreso un giro a la relación libertad religiosa/poder secular, como escribe, por ejemplo, Massimo BORGHESI, *op. cit.*, pág. 54. La Declaración *Dignitatis humanae* afirma que la libertad religiosa no se funda en «una disposición subjetiva», sino en la naturaleza del hombre (núm. 2), que –por tanto– es libre y está llamado a ser responsablemente libre, es decir, debe dar cuenta del uso que hace de la libertad. Lo que significa que estamos lejos de la doctrina liberal de la libertad, tanto porque no se concibe como «negativa» como porque sólo puede ejercerse como «elección», no como autodeterminación absoluta de la libertad subjetiva. Se remite sobre el problema a Rudi DI MARCO, *Autodeterminazione e diritto*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2017 y Miguel AYUSO (ed.), *La autodeterminación: problemas jurídicos y políticos*, Madrid, Marcial Pons, 2020. El «giro» fue constatado también por autores no liberales, entre los cuales

Concilio Vaticano II. Éste, al reconocer la autonomía de lo temporal, no lo ha liberado de sus deberes respecto de la verdad y de la única Iglesia de Cristo. Hay, ciertamente, diferencias al abordar la cuestión. Las circunstancias han inducido en ocasiones a considerar aspectos muy contingentes. Pero hay continuidad entre la enseñanza de Gelasio I, Inocencio III y Bonifacio VIII en lo que toca a los principios, que son de orden racional antes aún que consecuencia de la fe. Cuando Gelasio I destacaba que hay dos poderes que rigen el mundo no realizaba una afirmación fideísta, sino que hacía una observación basada en la «lectura» de la realidad: reconocía (y afirmaba) la autoridad de los obispos, en efecto, junto a la potestad regia, en su carta al emperador Anastasio I (494). Ambas queridas por Dios. Y ambas imponen obediencia: el emperador, esto es el poder temporal, debe obediencia a las elecciones, *rectius* a las sentencias, de los sacerdotes, es decir a su magisterio, que no es suyo, porque simplemente lo transmiten (18); los sacerdotes, esto es el poder espiritual, a

el arzobispo Marcel Lefebvre entendió que el Concilio «había destronado» a Jesucristo y que no había reconocido a la Iglesia la *plenitudo potestatis*. Habría discontinuidad en la doctrina sobre las relaciones Iglesia/Estado y habrían desaparecido los deberes del Estado hacia Dios y la Iglesia. Alguno, como por ejemplo Böckenförde, no habla de «giro» sino que ve en el Concilio Vaticano II, y en particular en la Declaración *Dignitatis Humanae*, contradicciones o superaciones (aun parciales, pero superaciones) respecto a la doctrina elaborada por el magisterio precedente.

(18) Se dirá que esta fórmula pone bajo tutela la *potestas* política. Es cierto desde un ángulo. La *potestas*, en este caso, no es *poder soberano*, esto es, el poder propio de la soberanía, entendida como supremacía. La doctrina de los dos soles de Dante también regula el ejercicio legítimo de la *potestas* política a partir del respeto del orden natural y no excluye el ejercicio de la *auctoritas* por parte de la Iglesia. La puesta bajo tutela –contrariamente a lo que se piensa por lo general y de modo contradictorio a los postulados de la soberanía– es exigida también por los regímenes políticos modernos: el liberalismo, por ejemplo, recurre a la Constitución para ello; la democracia (moderna), esto es, la democracia como fundamento del gobierno, recurre al consenso y cada vez más a las Declaraciones de derechos, a los derechos humanos, etc. Estos recursos, propuestos y practicados por la modernidad política, manifiestan la exigencia de una valoración (y, por tanto, de un control) del ejercicio del poder político, sea poder de la soberanía o *potestas* de la realeza. El hecho es que los controles de la Modernidad política son procedimientos y recursos sin fundamento. La Constitución, en efecto, es un pacto dejado a la libre determinación del soberano (si es otorgada) o del pueblo (si es impuesta). El consenso es

su vez, deben prestar obediencia en el ámbito civil al legítimo poder temporal. No a las decisiones arbitrarias de éste, sino a sus decisiones conformes a la verdad y a la justicia, a las que ambos poderes están subordinados. El clero debe enseñar el derecho natural (clásico), que legitima el ejercicio de la potestad del poder temporal. El derecho natural, por tanto, es lo que está en la base del magisterio ético-político de la Iglesia y, al mismo tiempo, lo que legitima el poder civil.

8. El núcleo de la cuestión

Poco importa si la metáfora del alma y del cuerpo corresponde a la teoría del sol y de la luna de Inocencio III o a la de los dos soles de Dante Alighieri (19). Lo que cuenta, en

adhesión absolutamente voluntaria, esto es, privada de motivación o justificación racional, a cualquier proyecto. El consenso moderno, pues, no es el sentido común. Aquél se obtiene por lo general a través de la manipulación, utilizando las técnicas de persuasión de masa. Las Declaraciones, finalmente, son propiamente «convenciones» a las que se asegura la tarea de orientar decisiones y valoraciones. Su convencionalidad se pone, erróneamente, como fundamento, apoyándose en las arenas movedizas de la voluntad y excluyendo cualquier consideración racional. Las Declaraciones de derechos, por ejemplo, identifican el «derecho subjetivo» con la *facultas agendi* puesta por el derecho positivo o con la «pretensión» subjetiva propia de la anarquía. El problema es actual y no puede resolverse a partir de las premisas propias de la modernidad política. La *autoritas* que ejercita la Iglesia, por el contrario, se remonta al derecho natural, es decir, al *id quod iustum est* en todo tiempo y lugar. Es recurso a y práctica de la racionalidad coherentemente hecha y aplicada durante siglos, no sujeta al cambio de los vientos.

(19) El pensamiento político de Dante Alighieri ha sido instrumentalizado con frecuencia y, por lo mismo, falsificado. Se ha hecho de él, por ejemplo, un gibelino (Ugo Foscolo), es decir, un defensor de la primacía imperial, «leída» para colmo con los criterios de la Revolución francesa. O, por otra parte, un «precursor» del *Risorgimento* italiano y su laicismo. A este respecto, es significativo que algunas logias masónicas lleven el nombre del autor de la *Divina Comedia*. Dante, como es sabido, era un «güelfo» blanco, adversario decidido del clericalismo que, en cambio, acogían y practicaban los «güelfos» negros. Dante no era laicista: era anticlerical por ser católico. Sólo a causa de una absoluta incomprensión de su pensamiento puede ser considerado partidario del laicismo liberal. En efecto, en su obra sobre la *Monarquía* (l. III, 6), reconoció explícitamente la realeza social y política de Jesucristo, escribiendo que Cristo, que es Dios, es el señor del reino terreno. Y lo hizo considerando la respuesta de Jesús a Pilato, que muchos se

efecto, es que la autonomía de los dos poderes no es separación, y menos aún contraposición, considerada (erróneamente) como natural, sino distinción. No es siquiera independencia, y menos aún sumisión pasiva, ni de la Iglesia al Estado, ni del Estado a la Iglesia. Ambos tienen una legitimación propia: la Iglesia, así, ha sido instituida por Jesucristo, mientras que la comunidad política lo ha sido por Dios con la creación. Ambos están llamados a la colaboración: tanto porque la comunidad política debe perseguir el bien común que es premisa y, bajo algunos aspectos, condición para la obtención de éste; como porque la Iglesia es camino necesario al bien último y definitivo, que puede alcanzarse con los medios de que ella dispone. Pero la Iglesia, a tal fin, tiene necesidad de la colaboración «laica» de la comunidad política, y la comunidad política tiene necesidad de la Iglesia, de su magisterio, para respetar y cumplir autónomamente sus propios deberes. Para alcanzar los dos fines (la vida virtuosa

obstinan en «leer» como abandono del mundo a su destino, como independencia –por tanto– respecto del poder espiritual y, en último término, del mismo Dios. Dante, en efecto, demostró racionalmente lo contrario. Escribió, así, que el mar es de Dios porque Él lo hizo, que la tierra es de Dios porque es obra de sus manos. Dios, en otras palabras, es el señor de la Creación, la cual tiene un orden que el poder temporal debe respetar para ejercitar legítimamente su *potestas*. Lo que Dante sostiene es que el gobierno de las «cosas temporales» corresponde al poder temporal y no a la Iglesia. Como la *patria potestad* corresponde a los padres (ni al Estrado ni a la Iglesia, aunque el primero deba vigilar su ejercicio y la segunda enseñar sobre su fin), el ejercicio de la *potestas* política corresponde a la comunidad política y no a la Iglesia, que en cambio tiene la obligación de ejercitar la *auctoritas*, también sobre el poder temporal, en el respeto del orden natural que ella debe enseñar. El poder espiritual, pues, debe referirse a este orden (que también ha sido revelado) para ejercer legítimamente la *auctoritas* que indirectamente se convierte en *potestas*, y para no caer en el clericalismo o, en todo caso, en su abuso, que Dante –como es sabido– denunció con fuerza, sobre todo al considerar –*nihil sub sole novi*– lo que hicieron «los pastores sin ley» (*Inferno*, XIX, 83), como el papa Clemente V. El pensamiento político de Dante no anticipa la modernidad ni en su forma absolutista (Jean Bodin), ni en la democrática (Hans Kelsen, por ejemplo). No podemos compartir tampoco, por tanto, la tesis virtualmente «evolucionista» de su pensamiento, para la que Dante habría puesto las premisas que permitieron a un modelo político tradicional desarrollarse hacia otro moderno: la soberanía no es desde ningún punto de vista la evolución de teorías políticas tradicionales, como en cambio parece hayan sostenido algunos estudiosos contemporáneos (Diego Quagliani, por ejemplo).

en la ciudad, si usamos el lenguaje de Aristóteles, y la beatitud eterna más allá de la historia) son indispensables ambos poderes. Ambos, en sus respectivas esferas, están subordinados y guiados por el orden natural. La teología política, por esto, debe ayudar al conocimiento de este orden, porque sólo conociéndolo será posible descubrir el fundamento de la *potestas* política, que es la regla de su legítimo ejercicio. La teología política, por tanto, no es una teología ideológica (como la propuesta en el posconcilio sobre todo por parte de autores alemanes), sino teología de la política (donde el genitivo *de la* es genitivo objetivo), es decir del orden impreso por Dios a la creación, por tanto, «dato» y, en cuanto «dato», cognoscible también por parte de quién no tiene fe y no está incorporado a la Iglesia. Un orden objetivo y universal que debe ser respetado universalmente (20).

9. Conclusión

No se trata, pues, de oportunidades de ocasión. La teología política debe ofrecer principios para afrontar (y, en cuanto sea posible, resolver) los problemas de legitimación que el ejercicio de la *potestas* política plantea en circunstancias históricas distintas y en contextos sociales nuevos para cualquier régimen político. Si la teología política no ofreciera principios (es decir, presupuestos de ciencia y sabiduría para leer de manera no contradictoria la experiencia, toda la experiencia y la experiencia de todo tiempo), sería pura metodología maquiavélica, útil solamente para dominar y sacar provecho. En otras palabras, ofrecería indicaciones

(20) No parece sostenible la tesis de que este orden, que el derecho natural clásico reconoce, evidenciando su normatividad, sea «defensivo» y «utilizable» para la protección contra las catástrofes, como sostiene por ejemplo Ernst Wolfgang BÖCKENFÖRDE, «Diritto naturale ecclesiastico ed agire politico», en su libro *Cristianesimo, libertà, democrazia*, ed. de Michele Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2007, pág. 214. Aunque es cierto que, cuando se respeta, permite evitar también las catástrofes. Es, sin embargo, guía positiva, criterio del gobierno, canon de conducta auténticamente política, para alcanzar el verdadero bien humano. La tesis de Böckenförde representa un tímido paso adelante respecto a las posiciones radicalmente protestantes (y, aunque no resolutivo, en positivo), de las que a nuestro juicio conserva sin embargo una hipoteca.

para la aplicación del clericalismo (es decir, consistiría en el intento de buscar un acuerdo con cualquier régimen que logre convertirse en efectivo, para sacar ventajas del mismo).

Un ejemplo viene dado por la teología política posconciliar a la que se ha hecho alusión, que ha buscado un acuerdo con el marxismo. Pero no se sustraen al clericalismo, entendido en el sentido apenas precisado, los acuerdos buscados (y en parte concluidos) con el americanismo en tiempos del pontificado de Pío XII y, de forma renovada y con referencia sobre todo a Polonia, en tiempos del pontificado de Juan Pablo II. Ambos pontificados acabaron por obtener, así, una derrota sustancial. Pío XII comprendió que había sostenido en el terreno práctico una doctrina política (el liberalismo, aun en la versión americana) enemiga de la Iglesia. Juan Pablo II, después de haber obtenido de la alianza con los Estados Unidos, en particular con Reagan, primero el debilitamiento y después la derrota del comunismo, no solamente en Polonia, se dio cuenta (estamos en 1991) que había favorecido la entrega de «su» Polonia a la democracia (moderna) y al mercado del capitalismo y el consumismo. El resultado fue la entrega de la Polonia cristiana al laicismo del Occidente.

La teología política, usada como instrumento de lucha y no de gobierno, condujo a una heterogénesis de los fines. Sirvió para la liberación no sólo del comunismo sino también de la Iglesia, que apareció de inmediato como un «estorbo» y un obstáculo a la instauración de la llamada «civilización occidental», esto es, liberal-radical.

Tras el fracaso de las doctrinas que hicieron de la nación el fundamento del Estado (21) y las inevitables dificultades para la legitimación de la *potestas* política reveladas por las teorías eudaimonísticas (bien común como bienestar animal, consumismo, garantías para el ejercicio «radical» de la «libertad negativa», etc.), frente a las nuevas e inaplazables cuestiones biojurídicas y biopolíticas contemporáneas, a las que el liberalismo no puede ofrecer reglas de acción y para

(21) Para algunas consideraciones sobre esta cuestión se remite al capítulo I del trabajo de Danilo CASTELLANO, *Política. Claves de lectura*, trad. española, Madrid, Dykinson, 2020.

la acción ni individuales ni colectivas, tras todo esto, se impone la búsqueda del fundamento del ejercicio de la *potestas* política.

Solamente la ética social natural y la teología política moral (que comparten punto de partida y conclusión, aunque la primera determina la naturaleza y el fin de la *potestas* política a través de un procedimiento racional, mientras la segunda toma en cuenta a tal fin también, más aún debe tener en cuenta sobre todo, la Revelación) pueden ofrecer el fundamento legitimador de su ejercicio. Cualquier otro camino está destinado antes o después al fracaso, ya que la *potestas* política debe considerar –y considerar atentamente– la realidad (metafísica), prescindiendo de la cual se va necesariamente al encuentro de ilusiones y, frecuentemente, trágicas desilusiones.