

LOS «DOS PODERES» EN LA ENCRUCIJADA DE LA TEOLOGÍA, LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIA

Miguel Ayuso

1. Introducción

El tema de «los dos poderes», que podría matizarse como el de «las dos potestades» o divisarse incluso como el de la «potestad y la autoridad», recorre la historia pero presenta en nuestros días algunas singularidades que son dignas de mención. Parece conveniente, pues, repasarlo al cumplirse el sesquicentenario de la caída de los Estados pontificios ante el empuje de la revolución liberal actuada por el llamado *Risorgimento* italiano. Hecho que está en el origen de otras transformaciones que se han sucedido hasta llegar a nuestros días.

La distinción entre lo espiritual y lo temporal, en lo que toca a la comparación entre las dos potestades, tiene su correlato antropológico en las partes constitutivas del hombre. Santo Tomás de Aquino lo expone de manera lapidaria: «*Potentia secularis subditur spiritualis sicut corpus animae*» (1), esto es, el poder secular se somete al espiritual como el cuerpo al alma. Lo que no esconde pretensión alguna de hierocracia, como se desprende de este otro texto que distingue las potestades: «Así como incumbe a los gobernantes seculares establecer preceptos legales que determinen el derecho natural sobre materias de utilidad común en cosas temporales, así también a los preladados eclesiásticos pertenece el establecer los preceptos para utilidad común de los fieles en orden a los bienes espirituales» (2). El juego de las relaciones entre naturaleza y gracia no es ajeno y

(1) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, II-II, q. 60, a. 6, ad 3. Véase el comentario de Leopoldo Eulogio PALACIOS, *El mito de la nueva Cristiandad*, 3ª ed., Madrid, Rialp, 1957, pág. 113 y sigs.

(2) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, II-II, q. 147, a. 3, resp.

el mismo Aquinate, de la manera siempre equilibrada que acostumbra, afirma que hay algo a lo que la naturaleza puede tender sin el auxilio de la gracia, y así es el bien político, por ser proporcionado a la naturaleza humana (*bonum politicae virtutis est commensuratum naturae humanae*), de modo que la voluntad puede tender a él sin la ayuda de la gracia (*absque auxilium gratiae gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere*) mas no sin el auxilio divino (*licet non absque auxilio Dei*). En cambio, siendo el bien de la gracia sobrenatural (*sed bonum gratiae est supernaturale*), el hombre no puede tender a él por sus solas fuerzas naturales (*unde in illud non potest tendere homo per virtutem suae naturae*) (3).

Se trata, así, de un tema político que se desenvuelve en la historia, pero que reclama un cuadro filosófico y aun teológico. En lo que sigue vamos a limitarnos a abocetar algunos de sus rasgos más salientes, en lo que respecta –primero– a la concepción de la potestad, para seguir con unas explicaciones muy sugestivas esparcidas por el profesor Thomas Molnar (1921-2010) en una constelación de escritos que nos complace recordar en el décimo aniversario de su muerte y al aproximarse el centenario de su nacimiento (4).

2. Poder, potestad y autoridad

La cuestión del poder, se considere aisladamente o en su relación con la autoridad, es uno de los ejes de la filosofía de la política. Disponemos de una aproximación reciente, y solvente, que nos permite internarnos en ella con seguridad. Para empezar, como ya acabamos de apuntar, se hace preciso distinguir entre poder y *potestas*. Ésta no es mero poder, poder brutal, «sino un poder cualificado, es decir regulado intrínsecamente». Lo que excluye que se trate de un poder arbitrario,

(3) *S. th.*, II-II, q. 136, a. 3, ad 2. Estos dos textos me han sido señalados por el profesor Juan Fernando Segovia, siempre atento a la cuestión, en particular tras la polémica suscitada con su notable artículo «El Reino de Dios y la hierocracia. A propósito de un libro reciente», *Verbo* (Madrid), núm. 575-576 (2019), págs. 351-372.

(4) Miguel Ayuso, «La hegemonía liberal», *Verbo* (Madrid), núm. 307-308 (1992), págs. 841-855, donde se presenta una panorámica de la obra del autor más amplia que la que aquí nos interesa particularmente.

ni –de resultas– un poder absoluto, soberano o delegado. Los dos primeros términos están íntimamente ligados, pues si la soberanía es –como quería Bodino– el poder que ejerce quien depende sólo de la propia espada, por lo mismo se está afirmando su condición (por lo menos su pretensión) de ser absoluto. Pero tampoco es un poder delegado, esto es, un poder que se legitime por el consentimiento del subordinado. No. La *potestas* es un poder natural que implica un deber. Poder natural porque deriva de un estado «dado» al que no cabe sustraerse sin incumplir una obligación natural; deber, por tanto, que brota de hechos, actos o condiciones del sujeto humano: «La misma *potestas in se ipsum* brota de la naturaleza humana actualizada. Incluso ésta, por ello, no es absoluta, y no puede ejercerse arbitrariamente porque está ligada a un acto de ser de una esencia que es dada y que, por tanto, es reguladora del obrar humano, incluso de las acciones dirigidas a sí mismo: la esencia actualizada, en efecto, representa la regla según la cual el sujeto debe obrar» (5).

A partir de ese poder convertido en *potestas* con su sometimiento al derecho natural se abre camino la cuestión de la autoridad, la *auctoritas*, relación de superioridad que se acata por su evidencia. Así, la autoridad es la que justifica al poder delante de los súbditos, «incluso con más eficacia que las justificaciones que pueda darle la justicia al ser aplicada por los caminos del derecho» (6). De manera que no cabría ejercer la *potestas* si se carece de la *auctoritas* (7). Las dos están en el orden natural de las «cosas»: la segunda, para ayudar a los hombres a crecer según el orden inscrito en su naturaleza, esto es, según el orden dado; la primera, como instrumento indispensable de la *auctoritas*, que sería impotente sin ella en muchos casos (8).

(5) Danilo CASTELLANO, *Política. Claves de lectura*, Madrid, Dykinson, 2020, págs. 43-45.

(6) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «Poder y autoridad en la concepción tradicional cristiana», *Verbo* (Madrid), núm. 85-86 (1970), págs. 433-434.

(7) FRANCISCO DE VITORIA, O. P., *De potestate civili*, núm. 9: «Potestas publica est facultas, auctoritas, sive ius gubernandi rempublicam civilem». Véase la edición de Teófilo Urdániz, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, Madrid, BAC, 1960, pág. 165.

(8) Danilo CASTELLANO, *Política. Claves de lectura*, cit., pág. 43.

Ambos términos, es verdad, no son equivalentes, sino que encarnan –por el contrario– funciones distintas en la vida social: el primero se refiere al poder, mientras que el segundo lo hace al saber. La confusión ha tenido su origen en que saber y poder no se hallan separados en la ordenación eficaz de la conducta humana. En efecto, «la sabiduría práctica, es decir la que tiene como objeto el orden de lo pertinente al fin de la conducta humana, supone la capacidad efectiva para alcanzar dicho fin, es decir, los poderes del sujeto dirigidos eficazmente a su consecución». Por lo que «no puede haber sabiduría práctica, que consiste básicamente en la virtud de la prudencia, sin la existencia de las virtudes morales, las cuales son esos poderes» (9). Una analogía, con el arte de la navegación y la acción de dirigir el barco, puede servir para ilustrar la relación entre potestad y autoridad en cuanto al gobierno: «El navegante de oficio es el que tiene la capacidad para gobernar el navío –de aquí viene, específicamente, el término *gobierno*– y, por lo mismo, la capacidad para enseñar a otros tal arte y para aconsejar respecto de ello: tiene autoridad, pues en él reside el saber propio del oficio. Pero no por tener autoridad posee también la potestad para gobernar tal navío: ésta sólo la tiene si tal poder concreto le ha sido reconocido por quienes tengan la facultad para ello (por ejemplo, los dueños del barco). Está claro, en consecuencia, que aun cuando el ejercicio de una potestad suponga –o recomiende– en quien la ejerce un cierto grado de autoridad, no es lo mismo la posesión de una y de otra» (10).

Potestad y autoridad se pueden divisar en el seno de la Iglesia, en el del Estado y en el de las relaciones entre ambos. En el Estado, pese a la indistinción moderna, como acabamos de abocetar, es dado encontrar funciones propias (11).

(9) Juan Antonio WIDOW, *El hombre, animal político*, 3ª ed., Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2007, págs. 40-41. El autor chileno recoge en estas consideraciones el impacto de su amistosa polémica con Álvaro d'Ors, quien va más allá, separando por principio y no simplemente distinguiendo entre potestad y autoridad. Respecto de la posición del maestro español puede verse el estudio de su discípulo Rafael DOMINGO, *Auctoritas*, Barcelona, Ariel, 1999.

(10) Juan Antonio WIDOW, *El hombre, animal político*, cit., pág. 42.

(11) Una interpretación que trata de conciliar el pensamiento jurídico orsiano con la tradición filosófica tomista es la de Frederick D. WILHELMSSEN, 1012

Respecto de la Iglesia, el fenómeno –paralelo– de su confusión tiene causas propias: la inexistencia en griego de traducción para *auctoritas* y la imposibilidad de diferenciar en Nuestro Señor Jesucristo, Fundador de la Iglesia, entre autoridad y potestad, saber y poder (12). Finalmente, en lo que se refiere a las relaciones Iglesia-Estado, se presentan también algunas dificultades: «Desde fuera, en el orden total del Orbe, lo que tiene el Papa es precisamente Autoridad frente a la Potestad de los gobernantes civiles. Ésta no es más que la antigua fórmula del Papa Gelasio que, en una carta del año 494 dirigida al emperador Anastasio, decía: “Este mundo se rige por dos principios: la sagrada Autoridad de los pontífices y la Potestad de los reyes”. Sólo el pensamiento moderno ha llamado a esa Autoridad pontificia “potestad indirecta”, precisamente por haber perdido el sentido de lo que sea la verdadera Autoridad. Y de aquella clara distinción dependía que los Papas no dieran “leyes” como los reyes, sino “sagrados cánones” [...]. *Ad intra*, es decir, para los fieles, el Papa también tiene Potestad y no sólo Autoridad» (13).

Volviendo, para cerrar esta primera parte, a la reconstrucción sintética que del problema nos ha dejado el autor con que la iniciábamos, encontramos la teología política

«The political philosophy of Álvaro d’Ors», *The Political Science Reviewer* (Bryn Mawr), vol. 20 (1991), págs. 144 y sigs.

(12) Álvaro d’ORS, «Potestad y autoridad en la organización de la Iglesia», *Verbo* (Madrid), núm. 235-236 (1985), págs. 669-670. La primera observación, filológica, la desarrolla así: «El griego no tiene palabra para traducir la *auctoritas* romana, como los mismos griegos reconocían; y tuvieron que acudir a términos varios y siempre inexactos, sobre todo a *authentia*, que significa la Potestad originaria. Ahora bien, como la Biblia, en la ordinaria versión latina de la “Vulgata” es una traducción de la versión griega de los “Setenta”, no cabe encontrar en la Biblia un punto de apoyo para la *auctoritas*, y todo el lenguaje eclesiástico, como es sabido, procede del bíblico. La dificultad ha llegado al extremo de que, cuando los traductores modernos ponen “autoridad”, no se trata de ella, sino de “potestad”, pues no se resignan a no poner nunca aquel término que falta en la Biblia, y lo usan en el sentido estatal moderno» (pág. 669). La segunda razón, teológica, la ha sintetizado con brillantez Frederick D. WILHELMSEN, *Cristo Rey, libertad y Carlismo*, Sevilla, ECESA, 1975, págs. 5 y sigs.

(13) Álvaro d’ORS, «Potestad y autoridad en la organización de la Iglesia», *loc. cit.*, pág. 668. Ha registrado el tema Juan Fernando SEGOVIA, «Schmitt y Álvaro d’Ors: una inspiración *ad modum recipientis*», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 11 (2016), págs. 117-118.

tradicional: «Que consiste en la determinación, primeramente, de las competencias respectivas de los dos poderes, y a continuación en su ejercicio armónico. No son contrapuestos, [...] 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) ni simuladamente (clericalismo, que puede fácilmente encontrar espacio en las democracias contemporáneas por medio de los partidos políticos, sobre todo cuando se recurre a “partidos cristianos”). 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» (14).

3. ¿Tres poderes? Iglesia, Estado y... sociedad civil

Thomas Molnar se ha referido a dos teorías distintas, ambas plausibles, sobre la estructuración de la sociedad desde los oscuros tiempos de la prehistoria. Según la primera,

(14) Danilo CASTELLANO, «Sobre la teología política», *Verbo* (Madrid), núm. 589-590 (2020), págs. 983 y sigs.

las funciones del rey y del sumo sacerdote se hayan al inicio fundidas: el rey (o jefe tribal) era una figura sagrada, que se comunicaba directamente con la divinidad o el panteón de los dioses y que en ocasiones era él mismo un dios. En los anales de la humanidad podrían hallarse signos de un tal estado de cosas, de China a la costa de Malabar, en la India, o el Perú incaico. La segunda, a su vez, documentada en la experiencia de los pueblos indoeuropeos, muestra una estructura tripartita: primeramente el rey y los guerreros, a continuación la clase sacerdotal, y finalmente los artesanos, campesinos o comerciantes. Pero, aun aceptando la primera, puede observarse cómo la función regia y la sacerdotal se dividen muy pronto, al tiempo que las tareas menestrasles están siempre presentes en cualquier agrupamiento. De manera que la estructura tripartita se encuentra por doquier (15). La conclusión que extrae el autor es, así, que la existencia del hombre en sociedad a lo largo de la historia se habría nutrido del equilibrio de tres polos: el Estado, la Iglesia y la sociedad civil. De modo que estaríamos en presencia, no de dos, sino de tres poderes. Pero, vamos a proceder por grados, como aconseja un asunto tan importante al tiempo que complejo.

Para empezar, se impone una aclaración terminológica. En lo que toca al Estado, no hemos de limitarlo al que, con un pleonasma, suele llamarse «moderno», esto es, una realidad histórica, sino que se refiere a otra permanente que podemos denominar comunidad política (16), o –en forma lata– el *palacio*. Por lo que se refiere a la Iglesia, eminentemente es la de Jesucristo, esto es, la católica romana, pero en el sentido amplio que el autor le atribuye, puede entenderse también como la institución de la religión, o –de nuevo en forma neutra– el *templo*. Nada particularmente digno de mención. Pero queda el tercero de los términos, el que ha bautizado como «sociedad civil» y resulta más bien equívoco.

(15) Thomas MOLNAR, «The liberal hegemony: the rise of civil society», *The Intercollegiate Review* (Bryn Mawr), vol. 29/2 (1994), págs. 7 y sigs.

(16) Véase mi *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, 2ª ed., Madrid, Dykinson, 1998, así como el comentario sobre el mismo de Álvaro D'ORS, en *Verbo* (Madrid), núm. 351-352 (1997), págs. 185 y sigs.

No sólo de la exposición inicial, sino de sus respuestas a algunas críticas recibidas, puede concluirse que no se refiere a la «sociedad de sociedades», a la sociedad *orgánica* de que han solido hablar ciertas escuelas de pensamiento (17), sino a otra cosa bien distinta, que ha existido siempre y comprende las transacciones que se producen en una comunidad humana, dando lugar a un complejo de intereses económicos y mercantiles que se corporeizan en distintas formas jurídicas y sociales (18). Algo que, siendo indefinidamente múltiple, constituye un área distinta del Estado, custodio del bien común, y de la Iglesia, guía de la moral (19). A esa extensión característica se suma su dependencia secular de los otros dos polos, al haber estado siempre bajo su vigilancia, política y moralmente, para su propio bien, pues integrada por riesgos e innovaciones, no podía darse leyes a sí misma.

Alguien podría decir que esta concepción de la sociedad civil se remonta a Hegel e incluso a Marx. El primero, a quien sigue el segundo en este punto, la define como «un sistema de dependencia universal de manera que la subsistencia y el bienestar del singular y su existencia empírica jurídica están entretreídos con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos» (20). Por mi parte, no le veo mayor problema, pues se trata de una constatación de tipo sociológico, sobre todo en lo que toca a sus transformaciones en la Modernidad, siempre que tengamos en mente su distancia de la concepción clásica de lo social. Aun diferentes, en

(17) Juan VALLET DE GOYTISOLO, «Constitución orgánica de la nación», *Verbo* (Madrid), núm. 233-234 (1985), págs. 305 y sigs., y Miguel AYUSO (ed.), *La comunidad política: organización y ordenamiento. En el centenario de Juan Vallet de Goytisoló*, Madrid, Itinerarios, 2017.

(18) Thomas MOLNAR, *L'Americano-logie. Triomphe d'un modèle planétaire?*, Lausana, L'Age d'Homme, 1991, pág. 37.

(19) Thomas MOLNAR, *L'hégémonie libérale*, Lausana, L'Age d'Homme, 1992, y «Observaciones sobre un comentario», *Verbo* (Madrid), núm. 341-342 (1996), págs. 91 y sigs.

(20) G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho* (1821), § 183 (véase la edición de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 252). Una lectura interesante es la de FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «La familia y el municipio como bases de la organización política», *Verbo* (Madrid), núm. 91-92 (1971), págs. 23 y sigs.

efecto, las respectivas visiones de los autores citados tienen con la del nuestro varios puntos de conexión: «Ante todo, porque en ella la sociedad civil comprende todo el cúmulo de relaciones de diverso tipo que se llevan a cabo entre los particulares, individuos o sociedades privadas, para proveer a la subsistencia y bienestar temporal de los miembros de la sociedad, en primer lugar, las relaciones y actividades de carácter económico y las vinculadas a ellas. En segundo término, porque en los tres autores, la sociedad civil aparece como diversa y, en cierto sentido, enfrentada, a las dos grandes instituciones que han estructurado la sociedad humana en Occidente: la Iglesia y el Estado. Y por último, porque todos ellos asumen una posición crítica respecto de la sociedad civil, en especial respecto a su emergencia y crecimiento en las épocas moderna y contemporánea. Ahora bien, lo que más claramente diferencia las ideas de Molnar en este punto, es el fundamento de su valoración negativa de la emergencia moderna de la sociedad civil; dicho en otras palabras, lo que singulariza su pensamiento son los principios a la luz de los cuales realiza la estimación de lo que podríamos llamar “hegemonía de la sociedad civil en las democracias contemporáneas”» (21).

Esa proximidad a la construcción hegeliana, junto con el contexto intelectual que resulta su objeto de atención más próximo, y que no es otro que el mundo americano, hace que el deslizamiento terminológico se trueque en una transformación conceptual. Como se hace evidente, por ejemplo, en la presentación de la sociedad civil como dependiente durante siglos del Estado, lo que difícilmente encaja con la experiencia histórica de la Cristiandad, donde el poder político coronaba –nunca mejor dicho– una estructura compleja de instituciones sociales que gozaban de autonomía jurídica y, en ocasiones, también de autarquía política. La aplicación retrospectiva de la situación de hoy puede, por tanto, resultar no sólo excesiva sino errónea en ocasiones (22).

(21) Carlos Ignacio MASSINI, «La hegemonía de la sociedad civil en las democracias contemporáneas. Consideraciones sobre las ideas de Thomas Molnar», *Idearium* (Mendoza), núm. 23-26 (1997-2000), págs. 25 y sigs.

(22) Pueden verse los comentarios críticos de Miguel Ayuso, «Del Verbo», núm. 589-590 (2020), 1009-1037.

4. La emergencia de la sociedad civil

Tras las aclaraciones anteriores podemos seguir la evolución de esa sociedad civil desde su surgimiento como agente autónomo hasta que alcance la hegemonía, con el impacto correspondiente en el Estado y en la Iglesia.

Ya hemos dicho que, a diferencia del «templo» y el «palacio», la sociedad civil se distinguió durante largo tiempo por carecer de contornos claros e independencia. Así, aquellos se manifestaban como instituciones estables, codificadas, con personalidad bien definida y que se prestan mutuo apoyo, pese a los conflictos ni escasos ni despreciables. La sociedad civil, en cambio, ha permanecido durante mucho tiempo amorfa, expandida o comprimida, pero siempre legislada desde el exterior, a menudo saqueada, cubierta de impuestos, maltratada... (23) En una palabra, aun siendo un elemento necesario («natural») de la colectividad humana, durante mucho tiempo (toda la Antigüedad clásica y la Edad Media) no pudo convertirse en una institución frente a las dos instituciones por antonomasia.

Pero el examen de esa evolución requiere fijar un punto de partida. Las palabras de Nuestro Señor Jesucristo, «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (*Mt. 22, 15-21*), cortan el viejo nudo gordiano de la fusión de los poderes y tienen una significación que va mucho allá de la religión. Y si el poder siempre ha llevado consigo una significación sacra, la diferencia se hace enorme entre el que pretende alcanzar a todas las dimensiones de la vida y el que tiene que compartir el campo con otro no menos poderoso. La nueva asociación entre estos dos poderes producida tras Constantino creó, sin duda, tensiones y problemas. La Iglesia, sin embargo, lejos de someterse a la solicitud del Imperio, reguló la nueva relación con la doctrina de las dos espadas del papa Gelasio, que por cierto San Ambrosio había ya

“socialismo sin rostro” a la “hegemonía liberal”», *Verbo* (Madrid), núm. 341-342 (1996), págs. 85 y sigs., y Juan VALLET DE GOYTISOLO, «Deconstrucción, comprensión y explicación. A propósito de la sociedad civil», *Verbo* (Madrid), núm. 341-342 (1996), págs. 95 y sigs.

(23) Thomas MOLNAR, «The liberal hegemony: the rise of civil society», *loc. cit.*

formulado un siglo antes y San Agustín continuado (24). Es sabido que el origen de la definición de Gelasio se hallaba en los excesos del emperador Teodosio y, aunque ésta no puso fin a los conflictos, siempre presentes, volvía evidenciar la cooperación básica entre los dos poderes. Y es en este punto en el que hay que situar a la sociedad civil. Puede observarse que, al lado de las tentaciones de los hombres de Iglesia y los administradores estatales, ligadas precisamente a las posibilidades de abuso causadas por la proximidad a los respectivos poderes, las de los miembros de la sociedad civil, adecuadas también a la singular naturaleza de su posición, derivaban de las actividades cotidianas, con apariencia menos noble, procedentes de las transacciones en dinero e intereses materiales, que los otros dos poderes se esforzaban en disciplinar. Entre los siglos XI y XV la sociedad civil, sin embargo, creció increíblemente y explotó en su beneficio los conflictos entre los «dos poderes». Al lado de las fortalezas nobiliarias y las residencias regias o episcopales, comenzaron a multiplicarse casas de comerciantes ricos o ayuntamientos prósperos, dando lugar a un arte calificado propiamente de «burgués». Pero, al lado de estas manifestaciones externas del crecimiento de su poder y riqueza, la vasta red del comercio, la industria y la banca fue secretando una ideología, que aunque con Marsilio de Padua –a mediados del siglo XIV– está lejos aún de su formulación definitiva, no deja de apuntar en una significación inequívocamente revolucionaria (25). Vamos a examinar enseguida sus grandes trazos.

Su surgimiento, pues, va ligado estrechamente al proceso de liberación de la sociedad civil respecto de los dos poderes, como resultado de un complejo de factores, ideológicos en buena medida, aunque no exclusivamente. En efecto, la producción industrial incrementó las transacciones económicas, que sacaron ventaja de la ideología liberal y su herramienta contractualista. Sociedad civil y contrato ocupan el corazón de la filosofía política de Hobbes, Gocio,

(24) JAVIER NAGORE, «De la concepción cristiana del mundo en San Agustín a la doctrina de las “dos potestades” del papa Gelasio I», *Verbo* (Madrid), núm. 217-218 (1983), págs. 953 y sigs.

(25) THOMAS MOLNAR, «The liberal hegemony: the rise of civil society», *loc. cit.*,

Locke, Rousseau, mientras que el liberalismo se convirtió en el ideal aceptado para una nueva definición de la moralidad y el bien común, concebidos en adelante como el producto de muchas empresas individuales, principalmente económicas, que a pesar de que la orientación intrínseca de cada una fuese egoísta, inclinaron estadísticamente la balanza hacia una moralidad pública que funcionaba con independencia de la enseñanza religiosa. Mandeville, Adam Smith y Locke fueron quienes más contribuyeron a la formación de la visión pragmática liberal (26).

5. La ideología de la sociedad civil

En las primeras fases de este proceso encontramos, sin embargo, otros autores que ocupan un puesto de relieve. Para empezar, Marsilio de Padua, que ya hemos mencionado, en asunto central para nuestro tema, nota que la sociedad civil no puede funcionar bajo un doble mando, sino que la lógica reclama un único gobierno, que ha de ser el civil, al que la Iglesia debe sujetarse, liquidando con ello la dualidad enseñada por Nuestro Señor Jesucristo y abriendo el camino a un análisis de la función estatal ya liberada de la interferencia eclesial (27).

Ha de tenerse presente el contexto en que se desarrolla su pensamiento, el que abraza desde el *dictatus* (1075) de Gregorio VII hasta la bula *Unam sanctam* (1302) de Bonifacio VIII, pasando por Inocencio III (28). Gregorio VII va a tratar de poner fin a un conflicto siete veces secular, en que habían contendido teólogos y legistas, sobre quién es la cabeza de la *res publica christiana*. Su reforma, de naturaleza arquitectónica, contraria a la penetración anterior del principio feudal en la administración de los asuntos eclesiásticos, hizo inevitable

(26) Véase Thomas MOLNAR, *La Iglesia peregrina de los siglos*, Buenos Aires, Gladius, 1993, págs. 18-19.

(27) Sobre Marsilio puede verse José Pedro GALVÃO DE SOUSA, *O totalitarismo nas origens da moderna teoría do Estado*, São Paulo, Saraiva, 1972, págs. 167 y sigs.

(28) Véase FRANCISCO SEGARRA, S. J., *Iglesia y Estado. Sus relaciones a través de dos situaciones características*, Barcelona, Instituto Filosófico de Balmesiana, 1953.

que la discusión sobre el nuevo orden cristiano continuara en temas como el lugar del poder secular, el punto de gravedad de la toma de decisiones, los tribunales regios frente a los eclesiásticos y hasta el papel de los fieles... Las críticas de éstos tardaron más de dos siglos en penetrar la estructura feudal, imperial y eclesiástica existente. Pero el conflicto no era entre nobleza y democracia (aunque este término fuera desconocido como factor político), sino entre los príncipes y señores que se oponían al emperador y al rey (29).

Pero la respuesta cabal a Gregorio VII vino de Maquiavelo y, luego, Hobbes, Descartes o Spinoza. Para Maquiavelo lo relevante no es la verdad religiosa sino el impacto que tiene sobre las acciones de los hombres, de manera que –aunque la expresión Estado cristiano sea una contradicción– el Estado necesita de la religión para funcionar. Tras Maquiavelo todos los teóricos del Estado (los «libertinos» del siglo XVII, los «utópicos» del XVIII y los Saint-Simon, Comte, Bentham o Marx del XIX) han recurrido a una religión construida con rasgos tomados prestados del cristianismo, excepto la dualidad trascendencia-inmanencia (30). La antropología subyacente apuntaba a una ciudadanía libre en sus transacciones económicas, pero controlada ideológicamente por una suerte de catecismo mundano. Así, otra vez con Maquiavelo, se debe liberar la comunidad de las normas cristianas que paralizan a quienes aspiran a la gloria mundana, y formular imperativos de un gobierno empírico para preservar el poder. Hay acuerdo sobre el asunto central: «El hombre no es primariamente un campo de batalla entre el bien y el mal, con la gracia divina y la ley natural mostrando la salida del aprieto fundamental. Ni la sociedad política está inscrita en la naturaleza intelectual y moral del hombre, al modo como enseñaron Aristóteles o Santo Tomás. El hombre es una criatura de deseos (hoy hablamos de “ímpetus” o “pulsiones”) y, como estos deseos son producto de motivos sociales y económicos,

(29) Thomas MOLNAR, «The origin of modern society», *Humanitas* (Bowie), vol. VIII, núm. 2 (1995), págs. 35-36, que sigo de cerca en todo el epígrafe.

(30) *Ibid.*, pág. 38. Y sigue: «No deberíamos olvidar que el concepto de Estado fue cambiando inexorablemente a partir del ideal gregoriano hacia un Estado laico con su religión civil».

el buen gobierno se halla en la encrucijada de los deseos individuales. El foco de la política se desplaza de la autoridad moral al contrato social» (31).

La antropología en que va a descansar la nueva sociedad política está presente en Hobbes, Descartes y Spinoza. Hobbes parte de un hombre puro compuesto material, pues el alma es también sólo materia. Ese hombre exterior, cuyos deseos determinan sus acciones, es el único interés del Estado. ¿Cómo regular y coordinar entonces la dinámica de los deseos? ¿Cómo eliminar su carácter conflictivo? El tratado de Descartes sobre las *Pasiones del alma* nos muestra el camino: como las pasiones perturban la razón, las emociones deben separarse del pensamiento, por más que –cuando se domine– pueda tolerarse alguno de sus excesos. Lo mismo para Spinoza, que encuentra en el deseo el poder en estado puro manifestado por la naturaleza. Pero los deseos chocan sin cesar, con la inseguridad consiguiente, que puede reducirse con la contención de las pasiones que se someten a la razón y con la creación de un Estado con suficiente autoridad (*recte* poder). Tanto Hobbes como Spinoza no acuden a la religión para la disciplina de las pasiones, pues ven en ella una de las más fuertes e irracionales. El enfriamiento de éstas, así pues, determinará el eclipse de la religión, retirada desde entonces a la esfera privada. Claro que el sometimiento de las pasiones individuales al poder estatal tiene también sus riesgos, pues éste no deja de tener sus propias pasiones y ambiciones. De ahí que el gobierno deba ser *uno* y no dividido entre Iglesia y Estado. La solución política reside entonces en la neutralización de las pasiones y su transformación racional, no tanto con la ayuda de contenciones naturales como con la apertura de una esfera privada para las transacciones de los ciudadanos, donde la legislación estatal va a encontrarse sin mayores confrontaciones con las actividades libres de aquéllos. Pero ambos no dejan de insistir en la naturaleza absoluta del poder estatal en relación con la ley y con los otros Estados. ¡Se acabó la *res publica christiana*! Ecos de Marsilio, radicalizados hacia el absolutismo, con un Estado desembarazado totalmente de la virtud: «Primero, porque el soberano es el

(31) *Ibid.*

único legislador (Hobbes), y segundo, porque su única tarea es la supresión de la discordia a través de reglas incuestionablemente válidas (Spinoza). Pedir al Estado una postura moral es negar su autonomía. A fin de cuentas, igual que el universo es la única sustancia en la filosofía de Spinoza, el Estado y la sociedad civil son soberanos en política» (32).

A fines del siglo XVIII parecía haberse completado el programa de Marsilio. Un programa que hundía sus raíces, más que en un designio propiamente revolucionario o en una conjura, en la respuesta a dos desafíos: el imperial contra el papado, rechazando la supremacía espiritual sobre el poder temporal, y el de la explosión del comercio, los viajes y la industria. Y un programa que, obra más de teóricos que de políticos, había parado en una gran confusión. En resumidas cuentas, vista la religión como un impulso irracional y el cristianismo como un obstáculo en el camino de la emergente sociedad civil, la solución no podía ser otra que la creación de un área pública de la que la religión –*privatizada* así– quedase excluida y sustituida en adelante por las transacciones económicas, aseguradas por la razón y su agente, el monarca, garante también del mínimo de religión que es a la vez oficial y público. Aquí aparece el último de los actores, Mandeville. El problema que preocupaba a sus coetáneos más osados era el de demostrar que lo que el Decálogo y la enseñanza de Cristo llamaba mal atrae siempre a los seres humanos pese a las sanciones divinas y eclesiásticas. Pero si alguien pudiera probar que el mal es por lo menos útil socialmente, se daría un gran avance para su aceptación como un vicio tolerable (33). Adam Smith sería, claro, su sucesor.

6. La hegemonía liberal

Hemos ido viendo el proceso que en 1789 iba a conducir bruscamente a la fractura del equilibrio institucional, de manera que en pocos años los representantes de la sociedad civil

(32) *Ibid.*, págs. 38-40. Sobre Spinoza, cfr. FRANCISCO CANALS, «Por qué descristianiza el liberalismo», *Verbo* (Madrid), núm. 439-440 (2005), págs. 817 y sigs.

(33) Thomas MOLNAR, «The origin of modern society», *loc. cit.*, pág. 42.

se impondrán sobre templo y palacio. Una especie de pacto social se firma con la tinta visible e invisible que arrebató a Estado e Iglesia lo esencial de su autoridad y la sociedad civil acapara todo el poder, con la ayuda de la ideología cartesiana, spinoziana y lockeana, liberal en una palabra. El liberalismo, así pues, no es sino la ideología por la que la sociedad civil ha logrado, en los tiempos modernos, lanzarse al asalto, combatir a sus adversarios tradicionales e imponérselos. Para ello, esto es, para diseñar y dirigir la sociedad en su conjunto, hubo de debilitar, en primer lugar, a la Iglesia (*Ecraser l'Infame!*), principalmente por la multiplicación de *grupos* signatarios del contrato social, todos iguales, para a continuación doblegar al Estado privándole de sus apoyos naturales en las instituciones estables y en la lealtad de los ciudadanos (34).

El liberalismo, por esta vía, se viene a convertir en la única expresión ideológica autorizada de la sociedad civil, mientras que la Iglesia y el Estado parecen parasitarios, sin casi nada que decir al público, en cuanto que su «ideología» no está fundada sobre el interés de un grupo social, de un grupo de presión o de una *société de pensée* bien determinados y aceptables por la agenda liberal. Junto a él, y por su causa, Estado e Iglesia sufren una degradación profunda: el Estado, queda reducido a un instrumento de gestión en manos de los *lobbies*, y su democracia desencarnada pero obligatoria disimula un modo de gobierno cada vez más opaco; en cuanto a la Iglesia —considerada como sociedad—, es un grupo de presión entre otros, que ofrece un *producto espiritual* en el mercado mundial de los valores. Esto es, el liberalismo tolera la presencia y la participación estatal y religiosa a condición de que no tengan ni *vocación* de Estado ni *misión* evangélica de Iglesia, y de que las dos funciones se dejen absorber por la sociedad civil liberal, autoorganizadora si no autónoma, que confiesa una religión llamada «humanista», «ético-humanista» o francamente laica (35).

(34) Thomas MOLNAR, «Le noyau totalitaire du libéralisme», en AA.VV., *Augusto del Noce: Il problema della modernità*, Roma, Studium, 1995, págs. 185 y sigs.

(35) Thomas MOLNAR, *La Iglesia peregrina de los siglos*, cit. La obra de Molnar, en este sentido, constituye una crítica no por impresionista menos severa del liberalismo que la de autores como Danilo CASTELLANO, «Qué es

Este carácter del liberalismo, es cierto, se mantuvo todavía oculto durante el siglo XIX, por la razón de que los grandes liberales todavía estaban marcados por la impronta cristiana propia de la civilización occidental, al tiempo que pertenecían a la clase de los *gentlemen*. En cambio, los liberales modernos no se ven a menudo embarazados por tales trabas y sus tomas de posición encuentran origen en el mercado y sus sedicentes leyes. En la traducción de la sociedad civil se percibe, pues, un deslizamiento social tanto como terminológico que va privando de sus raíces y de significado a las grandes instituciones sociales en su beneficio exclusivo. Así se adviene a este universo homogeneizado, sometido por entero a las leyes mercantiles dictadas por la sociedad civil reinante, y en el que la tolerancia pregonada no es otra cosa que la imposición de un consenso en el que todas las opiniones valen y se anulan a un tiempo. La vida intelectual y espiritual, en consecuencia, se empobrecen, dando lugar a la tiranía de los medios de comunicación crecientemente embrutecedora y a diversiones cada vez más vulgares. La nivelación universal en que se resuelve, resulta por lo mismo progresivamente más difícil de combatir en cuanto que viene disfrazada de progreso y justificada por las leyes «objetivas» del liberalismo (36).

el liberalismo», *Verbo* (Madrid), núm. 489-490 (2010), págs. 729-40. Véase también Miguel AYUSO, «La crisis. Una aproximación interdisciplinar», *Verbo* (Madrid), núm. 543-544 (2016), págs. 207-25.

(36) Thomas MOLNAR, *L'hégémonie liberale*, cit. Puede verse Miguel AYUSO, «Las consecuencias políticas y jurídicas del 68», *Verbo* (Madrid), núm. 571-572 (2019), págs. 87-106. Ahí me refería al diálogo entre Habermas y Ratzinger a propósito de las «bases morales pre-políticas del Estado liberal» (*Dialéctica de la secularización*, Madrid, Encuentro, 2006), sobre el que hay un excelente comentario de Juan Fernando SEGOVIA, «El diálogo entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas y el problema del derecho natural católico», *Verbo* (Madrid), núm. 457-458 (2007), págs. 631-670. En el curso del mismo, el a la sazón todavía cardenal se refirió a una explicación del jurista y presidente que fue del Tribunal Constitucional alemán, Ernst-Wolfgang Böckenförde, según la cual el Estado liberal se sostiene sobre presupuestos que no puede garantizar. Cosa que es cierta, aunque también –lo que el purpurado omitía– que viene (y sigue) aplicándose con fruición a minar tales bases, en una suerte de tarea de segar la hierba bajo los pies. Si el liberalismo ha podido (mal que bien) funcionar, en el fondo, ha sido por los restos (mayores o menores) de cultural cristiana que encontró, parasitó y destruyó sucesivamente.

Se trata, en el fondo, de un modelo anglosajón, sobre todo norteamericano, ya que los Estados Unidos son el país occidental donde el contrato social, llamado Constitución, *sacraliza* la sociedad y debilita conscientemente el Estado y las iglesias. El liberalismo es allí absolutamente autóctono, y a falta de una conciencia nacional y estatal con raíces en la historia –que ya casi no se enseña en los colegios– y de una fe vertebrada, se establece una religión a gusto de cualquiera, hecha de democracia, de *bussiness* y de pluralismo, que permite a tal *lobby* radicalizado ocupar el terreno. En Europa, la doctrina de Maastricht acumula los dos errores, esto es, por un lado, una super-burocracia de tendencia jacobina; y, por el otro, una sociedad civil vasta y amorfa, a la americana, que disuelve las instituciones, sustituyéndolas por *lobbies* efímeros y ávidos de logros inmediatos, en el fondo feudalidades casi clandestinas, que se apropian de la *res publica* y obran a su capricho con la moral y la cultura. Finalmente, en cuanto a las naciones de Europa oriental, también se avecina su asalto inminente por la sociedad civil. Con la diferencia de que en estos países sólo existe de ésta una capa relativamente estrecha y localizada en las capitales, destruida por la ocupación soviética y hoy a menudo de procedencia extranjera, que permiten pensar en un neo-colonialismo (37).

Es natural que la victoria obtenida por el liberalismo y la sociedad civil, en adelante institución hegemónica, tuviera repercusiones sobre la Iglesia y el Estado.

7. El impacto de la hegemonía liberal sobre el Estado

Este proceso se ha concretado en el «Estado débil» (38), que articula dos aspectos distintos, pero en el fondo inseparables: el del «Estado mínimo» y el «Estado neutral».

Respecto del primero, cuando el Estado pierde su dimensión moral –se ha escrito agudamente– deja de ser «la concen-

(37) Thomas MOLNAR, «Los fundamentos del liberalismo», *Gladius* (Buenos Aires), núm. 30 (1994), págs. 69 y sigs.

(38) Thomas MOLNAR, *El Estado débil*, Mendoza, Idearium, 1982. Puede verse Miguel AYUSO, «El Estado como sujeto inmoral», *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso* (Valparaíso), núm. XLV (2015), págs. 289 y sigs.

tración estable de las instituciones y los ciudadanos» y se convierte «en el lugar mismo del desorden». La «cosa pública» ya no es ni una cosa ni una realidad: «Se encuentra fragmentada, intelectual y concretamente, en tantas opiniones como espíritus, habiendo llegado a convertirse el Estado en lo que de él percibían los ideólogos: “violencia institucionalizada” para los unos, expresión de los intereses burgueses para los otros, distribuidor de larguezas para los más y salteador de caminos para casi todos». Si ha sobrevivido se debe sólo a los grandes feudalismos interesados en disimularse detrás del Estado, al igual que algunos grandes señores se escondían detrás de la corona: «Los feudalismos modernos aceptan entrar en simbiosis con el Estado y unir su burocracia a la de él, con el fin de constituir ese inmenso Estado tutelar descrito por Tocqueville, entidad monstruosa que no se percibe en ningún lugar porque su presencia se halla en todas partes. Estado frágil y todopoderoso, coloso de pies de barro, presa de no importa qué minoría actuante y prevaleciente que hace suyo –como ya lo constató Burckhardt– el programa de cada uno sin contentar a nadie. Su debilidad para afrontar las situaciones concretas –¿cómo iba a hacerlo, asociando la fuerza y la agresividad con el poder?– multiplica las burocracias, porque es más fácil acallar un problema que resolverlo. Esa es, justamente, la situación del ciudadano del Bajo Imperio, que recibe antes al bárbaro que al recaudador de impuestos» (39).

(39) Thomas MOLNAR, «Ideología y pensamiento de derechas», en AA. VV., *Convivencia y respeto social*, Madrid, Unión Editorial, 1980, vol. III, págs. 419 y sigs. El volumen recoge las conferencias pronunciadas en el curso 1979/1980 en el Club Siglo XXI de Madrid. Sigue el escritor húngaro: «Con la ayuda de su red de alianzas con los grandes feudalismos, el Estado convierte a todos los ciudadanos en sus clientes, ya sea de forma directa o de forma indirecta. Y no es la lealtad ni el patriotismo lo que lleva a las gentes a ese estado de sumisión; la verdad que cada cual está inscrito en alguno de los feudalismos actuantes que le mantienen dentro de la obediencia. Cada uno o es funcionario del Estado, o es miembro de un sindicato, o militante de un partido, o empleado de una gran empresa, o relacionado con los medios de comunicación. Y así, al mismo tiempo que sufre el peso del Estado, apenas mitigado por la pertenencia a los grandes grupos de interés, el espacio político existente entre el individuo y el Estado se encoge catastróficamente a causa del debilitamiento de las instituciones y de los cuerpos intermedios. En el fondo, el liberalismo es eso justamente: la sustitución de las instituciones, llamadas tiránicas en el siglo XVIII, por los grupos de

Pero es que, al final, la debilidad deriva igualmente de la pretensión del «Estado neutro», ligado al asunto de la «laicidad» (40). La «laicidad» no es simple reivindicación de autonomía o de independencia de las realidades temporales, como en el pasado reclamaban diversas doctrinas definidas «laicas», que a veces condujeron al «laicismo», manifestado esencialmente como anticlericalismo. Hoy la laicidad se presenta en términos nuevos, no tanto de «laicidad excluyente» (la exclusión del fenómeno religioso respecto del ordenamiento jurídico) como de «laicidad incluyente» (la inclusión del fenómeno religioso pero como derecho al ejercicio de la libertad negativa y no como deber ejercitado en la libertad). Desde este prisma la laicidad consistiría en la emancipación como realización integral de la libertad negativa, que se convierte en laicismo cuando asume una posición militante. Dos son las formas que hoy asume la laicidad, las «vías» francesa y americana. La primera privilegia los derechos de la identidad colectiva y reivindica el poder de organizar la sociedad según un orden convencional cualquiera. En la segunda, que se ha extendido más allá del ámbito en que nació a causa de las aporías de la anterior, es el individuo y no el Estado quien tendría el derecho de ejercitar la libertad negativa, y el ordenamiento jurídico estatal sería instrumental a la voluntad individual (41). Por ahí aparece, finalmente, una nueva

presión que nadie controla y frena [...]. El liberalismo lo demolió todo en nombre de la libertad y después alentó la reconstrucción de los poderes encubiertos. Todo, hasta el propio socialismo, tiene su origen en esta falsificación liberal: el mismo socialismo se ha convertido en un feudalismo, en una demagogia, en un grupo de presión, ¡ay!, popular, porque promete la vuelta de una mayor humanidad, de una mayor solidaridad». Puede verse el intercambio de pareceres entre Thomas Molnar, Juan Vallet de Goytisolo y quien escribe en *Verbo* (Madrid), núm. 341-342 (1996), págs. 85 y sigs., editado también separadamente bajo el título *A vueltas con la sociedad civil*.

(40) Puede verse a este respecto mi libro *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008, en particular la conclusión, y el número 445-446 (2006) de la revista *Verbo* (Madrid).

(41) Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2010, págs. 41-50. Pero si la laicidad francesa caía en la contradicción representada por el hecho de que para afirmarse verdaderamente debería sostener la indiferencia respecto de toda opción o proyecto, la americana se ve obligada a recurrir al «orden modular» para escapar de las propias contradicciones. Lo explica a las págs. 47-50.

heterogénesis de los fines: pues es la propia persona, reducida a un haz de pulsiones, la que desaparece (42).

Todavía un breve apunte sobre el impacto de esta concepción en el pensamiento católico, que –apodándola de «positiva» o «nueva»– la ha asumido erróneamente. La vía (*rectius*, una de las vías) no ha sido otra que la libertad de conciencia y religión. Y es que la laicidad, significa, sobre todo, una posición de autonomía en el orden de la indiferencia y, por tanto, la reivindicación de la libertad *de* pensamiento y *de* conciencia como condiciones de independencia frente a la realidad y la ética (entendida como orden moral), así como cualquier autoridad. Lo explica muy claramente: «La tesis según la cual la libertad *de* religión lleva consigo la laicidad puede parecer, a primera vista, paradójica. Quizá sea contraria a la *doxa*, esto es, contra la opinión corriente pero que no es sostenible. Si se considera, en efecto, lo que se ha dicho, por más que brevemente, parece claro que la libertad de religión es la negación de toda religión. Negación, sobre todo, de toda religión revelada, a la que sólo se puede adherir siempre que se la transforme en creencia y en sentimiento personal, modificando así –si fuera posible– la naturaleza de la misma religión. La libertad de religión no es otra cosa –como acabamos de decir– que la pretensión a ver reconocida como legítima la propia creencia (incluso la atea) y, por ello, a ver reconocido el “derecho” a su profesión en público y en privado. Lo que no es sinónimo de “no coerción” en lo que toca a la fe y a la adhesión a la Iglesia. Es mucho más. Y, sobre todo, es algo distinto. Rosmini diría que es una forma radical de impiedad» (43).

Anterior el Gobierno al Estado, pues aquél es perenne y éste histórico, la decadencia del segundo hubiera podido determinar el retorno del primero. El nihilismo rampante –en cambio– lo ha impedido, determinando el brote de un

(42) Respecto de la disolución de la persona al mismo tiempo que de la moral, el derecho o la política, puede verse, de Danilo CASTELLANO, *L'ordine político-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007.

(43) Danilo CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad?», en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, pág. 254.

subrogado suyo: el de la gobernanza o, más propiamente, el desgobierno de la globalización (44).

El término «gobernanza» ha aparecido con fuerza singular durante los últimos decenios en el seno de la evolución de la democracia representativa, degradada en el Estado de partidos, atacada en apariencia por la tecnocracia y profundizada en la llamada democracia deliberativa. Ésta, en efecto, a partir del consenso moderno, comporta que las instituciones –vacías de cualquier finalidad objetiva y convertidas en un recipiente que puede llenarse de cualquier cosas– se pongan al servicio de lo mayoritario o prevalente en el seno de la sociedad. Eso implica la desaparición del gobierno, reducido a gobernanza, esto es, gestión de las deliberaciones que certifican el consenso provisional. De ahí que pueda afirmarse que al consenso, como pseudo-fundamento del gobierno, debe seguir la gobernanza, como pseudo-método de toma de decisiones. Ésta, finalmente, no puede sino menoscabar la democracia representativa, ya que concluye en un «autoritarismo *soft*, cuyo objetivo casi confesado es el de “despolitizar” los asuntos públicos, alejándolos lo más posible de los humores de electores versátiles» (45). En suma, como se ha escrito acerbamente, un *kratos* sin *demos* (46).

La gobernanza, dirigida –según la profecía del conde Saint-Simon– a la administración de las cosas más que al gobierno de las personas (47), parecía apuntar hacia un Estado debilitado convertido en una pura «máquina económica». Sin embargo, la ingeniería social que ha hecho acto de presencia conforme el Estado providencia desaparecía de la escena más o menos discretamente, nos ha hecho ver cómo también reúne la condición de «máquina ideológica»: pre-

(44) Véase, de mis libros, *¿Ocaso o eclipse del Estado?*, Madrid, Marcial Pons, 2005, capítulo 2, y *El Estado en su laberinto*, Barcelona, Scire, 2011, capítulo 5. Así como también «Gouvernance, gouvernement et État», *Droit Prospective* (Aix-en-Provence), núm. 122 (2008), págs. 1053 y sigs.

(45) Guy HERMET, *Démocratie et autoritarisme*, París, Cerf, pág. 254.

(46) PIERRE MANENT, *La raison des nations*, París, Gallimard, 2006, págs. 16 y sigs.

(47) Cfr. Michele Federico SCIACCA, «Desde el sansimonismo a la tecnocracia de hoy», *Verbo* (Madrid), núm. 103 (1972), págs. 281 y sigs.; Juan VALLET DE GOYTISOLO, «Tecnocracias, totalitarismo, masificación», *Verbo* (Madrid), núm. 103 (1972), págs. 742-743.

tende modificar el comportamiento de los ciudadanos, su visión del hombre y del mundo, e imponerles por ahí una nueva forma de moral. Es el Estado «moralizador», que no puede dar sino lecciones, y que –descalificado en el campo económico y social– encuentra en la tarea de la «moralización» una salida a su impotencia. Con diferentes medios, del derecho «blando» movido (en apariencia) por buenas intenciones (piénsese en la salud o el deporte) al «duro» que se impone por prohibiciones (como en la circulación de vehículos sin ir más lejos) (48).

Como en el «Estado ético», aunque bajo otras formas, lo que no se deja ver por parte alguna es la moral. Y es que el Estado no debe ser ni ético ni moralizador, en los sentidos apuntados, sino que debe subordinarse a la ética o la moral. Ese sería (pese a las dificultades terminológicas que se suscita y que, tras lo anterior, se comprenderán sin dificultad) el verdadero «Estado ético». El que está intrínsecamente ordenado. El que persigue el bien común y, consiguientemente, no puede desentenderse de la verdad (49). El que respeta la invariante moral del orden político (50). El Estado católico, en resumidas cuentas, que no se basa sólo (tanto) en razones de fe sino también (y sobre todo) de razón (51).

8. El impacto de la hegemonía liberal sobre la Iglesia

Pero la sociedad civil, en el apogeo del liberalismo, no sólo terminó privando al Estado de su autoridad, sino que

(48) Cfr., Cédric GROULIER (ed.), *L'État moralisateur*, París, Mare et Martin, 2014.

(49) Puede verse Giovanni AMBROSETTI, *L'essenza dello Stato*, Brescia, La Scuola, 1973, y Marino GENTILE, *Il filosofo di fronte allo Stato moderno*, Nápoles, Scalabrini, 1964, según los cuales, respectivamente, «la esencia del Estado plantea necesariamente el problema de la verdad» y «el Estado es el instrumento que, en el orden querido por Dios, se nos ha dado para que disciplinándonos lleguemos mejor a ser hombres».

(50) José GUERRA CAMPOS, «La invariante moral del orden político», en AA.VV., *Hacia la estabilización política*, Madrid, Unión Editorial, 1983, vol. III, págs. 101 y sigs. Se trata de una conferencia pronunciada por el a la sazón obispo de Cuenca en el Club Siglo XXI.

(51) Cfr. Miguel AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, cit., en particular el capítulo 4.

hizo lo propio con la Iglesia. En puridad, si lo primero no fue tan claro en apariencia durante un primer momento, de lo segundo no cupo duda. La sociedad civil acaparará entonces todo el poder y la protesta de un Pío IX o un Donoso Cortés no fue propiamente contra la sociedad civil como tal, sino más bien contra la ruptura –que se anunciaba permanente y definitiva– del equilibrio del que ya hemos hablado.

Roma, al perder su papel eminente, no tuvo otra opción que adaptarse al nuevo régimen, que pasados dos siglos logró hacerse universal a través de un proceso que se aceleró con la aparición de los Estados Unidos como potencia hegemónica en la escena mundial, ya que éstos «no son sino una sociedad civil gigantesca que jamás conoció la autoridad religiosa y en la que la religión fue siempre una opción individual más, al igual que la irreligión y todos los matices intermedios». Al principio, esto es, después de 1789, Roma disponía aún de poder bastante, si bien residual, como para que recibiera solicitudes de una y otra parte para aliarse con su «vencedora» la sociedad civil. Lamennais fue uno de los primeros «en pronunciarse en favor de la alianza con la clase obrera y si damos un salto hasta los teólogos de la liberación nos seguimos moviendo más o menos en el ámbito del *abbé* Félicité». Un segundo salto nos lleva «hasta Michael Novak, convencido igual que Lamennais, aunque en sentido opuesto, de que la Iglesia no sería “salvada” (“aggiornada”, modernizada, integrada en el mundo) sino por el trueque de una alianza con el capitalismo, en especial *more americano*». De Gregorio XVI a Juan Pablo II la Iglesia se ha opuesto a estas tendencias, aunque las presiones han ido creciendo, cada vez más, en cuanto el medio se descristianizaba, se desacralizaba. Los mismos obispos, rodeados por su propia burocracia y por los medios de comunicación, han cedido finalmente. Sin decidirse entre los «Lamennais» y los «Novak» y otros tentadores, llegan a la conclusión, inscrita en la historia de los tiempos modernos, «de que la mejor política es todavía la de seguir a la fracción dominante y, de manera general, la orientación de la sociedad civil hegemónica» (52).

(52) Thomas MOLNAR, «Observaciones a un comentario», *loc. cit.*, pág. 94. El tema del clericalismo, entendido en la significación estricta que le

El liberalismo agresivo de ésta no les deja otra elección y la «cobardía» que se denuncia a menudo en los obispos tiene su razón en el papel secundario que ha pasado a desempeñar la Iglesia desde que «firmó» el pacto social. Los contrarrevolucionarios franceses del siglo XIX no querían darse cuenta de que Roma había cambiado de bando (53). Y eso pese al carácter profético del Syllabus de Pío IX, que había visto que el enemigo de la Iglesia era el liberalismo y que ésta no podía aceptarlo (54). O la conciencia de la situación adquirida por Donoso Cortés: «El mismo pensamiento de Donoso Cortés levanta acta de esta evolución: la monarquía protectora de la religión ya no existe y la Iglesia, solitaria, es incapaz de combatir las inagotables divisiones de la laicidad liberal y social-demócrata. La conclusión de Donoso no era otra, pues, que un dictador que hiciera tabla rasa y recompusiera el tablero del ajedrez político y cultural». Cada vez que brota un nuevo Donoso Cortés en el seno de cualquier nación, y han sido numerosos a lo largo de los siglos XIX y XX, «él y sus seguidores se extrañan de que el Episcopado y el clero no les sigan, más aún, que adopten una actitud crítica y a menudo hostil. Actitud que ejerce una fuerte presión sobre la *intelligentzia* de derecha, dejándola dubitativa y confusa. Y no es propiamente “cobardía”, es más bien una cuestión tácita: ¿para qué? La causa principal de la confusión es terminológica, pues dos siglos de hegemonía liberal e individualista han desacostumbrado a la gente de las palabras y referencias religiosas y el nominalismo celebra su triunfo

dio Augusto Del Noce, conecta por aquí. Cfr. Danilo CASTELLANO, «Modernité et “cléricalisme” : méthodologie d’une défaite», en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO, *La dignité humaine. Heurs et malheurs d’un concept maltraité*, París, Pierre-Guillaume de Roux, 2020.

(53) Thomas MOLNAR, *La contrarrevolución*, Madrid, Unión Editorial, 1975. Por lo menos en su estrategia: eso es el llamado *ralliement*, que no fue sólo francés, más aún, que fue antes español. Puede verse Eugenio VEGAS LATAPIE, *Catolicismo y República*, Madrid, Gráfica Universal, 1932.

(54) Thomas MOLNAR, «Laïcité, libéralisme et totalitarisme», en AA. VV., *Le glaive et la croix*, París, Renaissance Catholique, 1994, pág. 169. Véase, entre una literatura enorme, Jean MADIRAN, «Le Syllabus et la civilisation moderne», *Itinéraires* (París), núm. 70 (1963), págs. 117 y sigs., y Francisco CANALS, «La filosofía del liberalismo y la ruina de Occidente», *Cristiandad* (Barcelona), núm. 533-534 (1975), págs. 180 y sigs.

ante la laicización de la cultura». La cosa no por dramática deja de ser comprensible: «Las palabras ya no suenan, porque la caja de resonancia, la Iglesia, ya no está presente con su inmensa ciencia, su comprensión y –en el sentido de los universales de la Edad Media– su realismo. Habría que inventar de nuevo un lenguaje, aunque corriésemos el riesgo de quedarnos cortos y mostrásemos a los adversarios que el pensamiento de derecha tartamudea y busca compromisos. La tarea es inmensa. Hay que enfrentarse a una filosofía errónea y en ausencia de un público a punto de desertar en masa: medios de comunicación, universidades, fundaciones, lectores serios ... A los que pese a todo quedan, hay que explicarles y volverles a explicar. Sólo así será posible liquidar el miedo y la cobardía» (55).

Lo ha escrito de manera terminante: la Iglesia no puede vivir sin el poder temporal, tiene necesidad del mismo. Puede discutirse, matiza, «si la Iglesia debe ejercer una parte de este poder o si debe ser ejercido plenamente por el Estado, sin perjuicio de prestar su asistencia a la Iglesia cuando aparezca la necesidad». Pero el hecho dominante es «esta conjunción entre la Iglesia y el Estado, esta necesidad de un acuerdo que está incluida en las palabras de Cristo y toda la historia del cristianismo verifica». Puede discutirse también, añade, en qué medida debe ser la Iglesia la más o la menos poderosa de ambos aliados, pero «nunca se ha visto en la historia del mundo una Iglesia que sea únicamente Iglesia [...], tiene siempre necesidad del poder político». La primera sociedad, antes ya se ha aludido, fue «una alianza el poder mágico de los sacerdotes y el del jefe de la tribu». «Y la civilización cristiana nació de la alianza de la Iglesia y el Estado» (56). Tal idea, bien sugestiva, a la que dedicó un libro (57), abre –desde el ángulo presente– algunas dificultades. Pues, de seguirla, no puede concebirse la rehabilitación de lo político («volver a la política» se titula el último capítulo de su libro sobre la hegemonía

(55) Thomas MOLNAR, «Observaciones sobre un comentario», *loc. cit.*, págs. 94-95.

(56) Thomas MOLNAR, «Laïcité, libéralisme et totalitarisme», *loc. cit.*, págs. 159-160.

(57) Thomas MOLNAR, *Twin powers. Politics and the sacred*, Gran Rapids, Eerdmans, 1988.

liberal) sin la del poder religioso. ¿Qué malestar cabe temer de una Iglesia en crisis abierta desde el Concilio Vaticano II (en realidad antes) y qué esperanza fundar sobre su vuelta al orden en el contexto de rechazo que constatamos y al que paradójicamente ha contribuido fuertemente la *apertura al mundo* del Concilio?

9. Coda

Ha llegado el momento de acabar. El tema de los dos poderes es un tema central de la política de todos los tiempos que tiene implicaciones filosóficas y teológicas enormes. Por eso hemos dicho que se encuentra en la encrucijada de historia, filosofía y teología. No sólo en los tiempos de la *res publica christiana*, sino también en los modernos y posmodernos. Así, hoy, la llamada *laicidad*, más a la americana que a la francesa, según hemos apuntado, se ha constituido en el uno de los pilares del derecho público y la política mundiales, como –por ejemplo– ha hecho explícito el Tribunal Constitucional italiano al alinearla junto con la absoluta autodeterminación personal (58). El hilo de estas páginas, puede verse sin esfuerzo siguiendo las referencias que aparecen a pie de página, nos lo ha dado la obra del profesor Thomas Molnar, entrañable viejo amigo de quien ahora las ha agavillado (59). Por eso vamos a terminar con él. Con unos fragmentos de memorias que debieron haberse publicado en francés aunque al final vieron la luz en italiano:

«La metamorfosis de las instituciones no se puede negar. El lugar del Estado está siendo gradualmente usurpado (o digamos sólo ocupado) por las instituciones globales, a las que

(58) Cfr. Pietro Giuseppe GRASSO, *Costituzione e secolarizzazione*, Padua, CEDAM, 2002. Se ha afirmado expresamente sobre todo a partir de la sentencia núm. 203/1989 (ponente Casavola), mientras que la sentencia núm. 334/1996 (ponencia Zagrebelsky) «codifica» ambos principios, reiteradamente invocados y aplicados en la actividad jurisprudencial de los últimos treinta años. Véase también Danilo CASTELLANO, «Ritorno al vecchio giuspositivismo assoluto?», *Instaurare* (Udine), vol. XLVIII, núm. 2 (2019), págs. 1 y sigs.

(59) Miguel AYUSO, «In memoriam Thomas Molnar», *Verbo* (Madrid), núm. 487-488 (2010), págs. 551-556.

subyace la ideología del mercado, conforme a los intereses del nuevo poder. La Iglesia, tras haber sido puesta a prueba por todas las ideologías del siglo, se encuentra enfrentada a esta nueva estructura, cuyas veleidades políticas a nadie se le ocultan. Tras diversos cesaropapismos, he aquí a la Iglesia ante un nuevo adversario: la estructura planetaria, nuevo *imperium* que trae un nuevo tipo de paz. Paz que, como siempre, disimula numerosos intereses, pero ofrece posibilidades interesantes a los *lobbies* que se integran en ella. En el fondo, se trata de otro “constantinismo”, donde la política del nuevo imperio permite la explosión de grupos de intereses, como el antiguo constantinismo permitió el impulso de las tribus llamadas bárbaras... pero en realidad constructoras de naciones bajo la idea romano-imperial. Desde el punto de vista del catolicismo, hoy las sociedades civiles son las “tribus bárbaras” en espera de su “cristianización”. Los mejores elementos de esas tribus (y de las sociedades civiles caídas en la semi-barbarie) son conscientes de su decadencia, y entienden la mecanización generalizada en términos de decadencia. En otras palabras, la tecnología no es el remedio a los males: al contrario, es el síntoma de su deshumanización, de su caída en la inhumanidad (Guénon, Ortega, Nietzsche, De Lubac).

”He aquí la oportunidad para una institución construida en torno a valores espirituales y dispuesta a lanzar un nuevo intento de reconversión. Pero eso no exige tanto una fe renovada, como la imposición de una disciplina. La *fe* se renueva permanentemente en su fuente: es una necesidad del hombre, que no sólo vive de pan. La *fe* se inscribe en la lista normal de experiencias vitales, en la cual es una de las constantes. Eso no quiere decir que esa lista de experiencias desemboque necesariamente en la *fe*... pero es uno de sus resultados. La *disciplina*, por el contrario, es contraria a la mayor parte de las cosas que se agitan en el hombre, contraria al primer despertar del individuo. En consecuencia, la disciplina se aprende, es incluso un *aprendizaje* cuyas etapas se conjugan y se refuerzan una a otra. Es recomendable que se extienda la idea de disciplina, sobre todo en un periodo en el que se la ridiculiza en la vida pública, en la cultura, en la pedagogía. Cualquiera que esté comprometido con una vocación pública nos dirá que la disciplina es el cimiento de una colectividad, y cualquiera a quien preocupe la supervivencia de una colectividad conoce las reglas que le impiden caer en la anarquía.

”En pocas palabras: en el estado de anarquía que nos rodea, conseguir la disciplina es el primer paso hacia la fe, y sin la una es difícil imaginar que se acceda a la otra» (60).

(60) Thomas MOLNAR, *Dove va la Tradizione Cattolica?*, ed. de Bernard Dumont, Roma, Settimo Sigillo, 2005, págs. 89-90. Estas páginas se han publicado también en castellano en la revista *Verbo* (Madrid), núm. 487-488 (2010), págs. 557 y sigs.