

# LA CIUDAD CATÓLICA Y LA REALEZA SOCIAL DE JESUCRISTO DESORIENTACIONES, TORMENTAS, FIDELIDAD

*Danilo Castellano*

## 1. Planteamiento del problema

Los objetivos de «Ciudad Católica» han sido magistralmente ilustrados, reconstruyendo su génesis histórica y siguiendo su evolución, por Miguel Ayuso en su reciente obra *El derecho público cristiano en España (1961-2021)* (1). Las actividades de Verbo –que personalmente considero la revista católica que combina cultura y compromiso cívico, evitando así que la cultura quede encerrada en la erudición por sí misma– también han sido documentadas en el mismo libro.

Quienes han tenido la oportunidad de leerlo han captado sin duda la al mismo tiempo inteligente pasión civil y religiosa de sus fundadores. También han captado sin duda algunas diferencias relevantes dentro del mundo católico en la época preconiliar. Por ejemplo, el diferente enfoque de la «Ciudad Católica» en comparación con el de la «Acción Católica»: la primera –la «Ciudad Católica»– estaba (y siguió estando) orientada a establecer el orden social natural y cristiano de acuerdo tanto con el Magisterio de la Iglesia (católica) como con las exigencias de la razón; la segunda –la «Acción Católica»– pretendía ser (y fue) el brazo «operativo» secular de la Secretaría de Estado del Vaticano y de los Pontífices, practicando, en ocasiones, opciones incoherentes con su Magisterio (2). Era, en definitiva, el ejecutor de cualquier

---

(1) Miguel Ayuso, *El derecho público cristiano en España (1961-2021)*, Madrid, Dykinson, 2022.

(2) La Acción Católica –nos referimos especialmente a la italiana, pero las cosas no cambian sustancialmente con referencia a las demás– ha tenido distintas orientaciones desde su fundación en 1867 hasta nuestros

directriz de la jerarquía eclesiástica, incluso de aquellas que eran cuestionables y resultaban erróneas (al menos) a *posteriori*. A diferencia de la «Ciudad Católica», resultó no ser autónoma: algo –la autonomía de los laicos– reconocido y reivindicado, ciertamente de palabra, aunque no siempre en los hechos, por el Concilio Vaticano II. La «Acción Católica» se subordinó a directrices destinadas a operaciones contingentes. No siempre trabajó para establecer el reino social de Jesucristo. Prefirió objetivos «concretos». En Italia, por ejemplo, compartió las opciones de Sturzo (que condujeron a la creación del Partido Popular Italiano) y más tarde ofreció un apoyo incondicional y acrítico a la Democracia Cristiana. Resultó ser «obediente» incluso cuando sus directrices condujeron al rechazo –en el caso de los demócrata-cristianos, declarado– de establecer la realeza social de Jesucristo. Las opciones de la «Acción Católica» fueron útiles para la

---

días. Fueron –es cierto– años difíciles. Piénsese, por ejemplo, a la hostilidad que tuvo de parte del régimen fascista (a este respecto puede verse Giuseppe DALLA TORRE, *Azione Cattolica e fascismo*, Roma, AVE, 1945). En los años veinte del siglo pasado, así, los prefectos del Reino de Italia recibieron la orden de clausurar los círculos de la Acción Católica. Hasta el punto de que, en aquellos años, los jóvenes de la Acción Católica se reunían clandestinamente en las sacristías. Tras la Segunda Guerra Mundial la Acción Católica italiana contó con una adhesión enorme. Se dice que a fines de los años cincuenta contase con tres millones de afiliados. Años en los que fue un caladero de votos y activistas para la Democracia Cristiana, sosteniendo por tanto orientaciones liberales. Más tarde, favorecida por el Concilio Vaticano II, realizó una «opción religiosa», lo que marcó el fin de su condición colateral de la Democracia Cristiana. La «contestación» del 68, preparada quizá de modo inconsciente por la cultura respirada en la Acción Católica, hipotecada por las doctrinas políticas modernistas, influyó en la orientación de la Acción Católica. En los años 70 los obispos hubieron de censurar abiertamente algunas tomas de posición de la Acción Católica. En algunos casos se llegó a la disolución. El Concilio Vaticano II, por una parte, y la «contestación, por otra, contribuyeron a transformar –como se ha dicho– el papel y el peso de la Acción Católica (sobre todo de la italiana), dejando de ser en algunos casos el «brazo secular» de la jerarquía. De la obediencia pasó al disenso. Podría parecer osado afirmar que la Acción Católica sostuvo en el curso de los años (cuando la sostuvo) la tesis del «Estado cristiano» más por razones fideístas que por motivaciones racionales (exactamente al contrario de lo que hizo la Ciudad Católica). Además, sobre todo tras el último Concilio, aquélla dejó de creer del todo en lo que en realidad tampoco había creído antes: dejó, así, de erigir como criterio propio de la acción el orden político natural que postula la razón y enseña la Revelación.

afirmación del poder «clerical». La «Ciudad Católica», en cambio, rigurosamente fiel al Magisterio pontificio, se mostró más «laica»: intransigente en cuanto a los principios, persiguió constantemente el objetivo de la afirmación del derecho natural y cristiano, *condicio sine qua non* de un sistema jurídico justo y, como tal, verdaderamente útil al hombre.

## 2. Principales argumentos de la cuestión

Es oportuno detenerse, aunque sea muy brevemente, en al menos cinco cuestiones: la realeza social de Jesucristo, el magisterio constante de la Iglesia católica a este respecto, el «punto de inflexión» conciliar, el fracaso de la pastoral «abierta» y la consiguiente sinodalidad como aceptación, aunque disfrazada, de la soberanía política en el seno de la Iglesia contemporánea.

El examen de estas cinco cuestiones ayuda a comprender las razones de la actual renuncia a comprometerse con la instauración del régimen de la cristiandad, las causas de la abdicación de los católicos de nuestro tiempo frente al «mundo», las ilusiones –propugnadas por la propia jerarquía católica– que le han llevado a perseguir utopías, adoptando estrategias «entristas» (del *Ralliement* de León XIII al respaldo explícito del liberalismo por Benedicto XVI, de la *Ostpolitik* de Pablo VI al entendimiento *ad experimentum* del papa Francisco con China). Opciones todas que han suscitado esperanzas de vez en cuando: esperanzas, sin embargo, que –por utilizar las palabras de León XIII (Encíclica *Libertas*, 1888)– no se correspondían (ni se corresponden) con los hechos.

## 3. La realeza: naturaleza y vicisitudes

La realeza social de Jesucristo es el gobierno de los hombres y los pueblos según el orden de la creación, que es un orden «dado», sobre el que nadie tiene poder excepto Dios. Debe perseguirse el establecimiento de este orden en la sociedad civil. Todo debe ajustarse a él: el sistema jurídico, la organización social, la familia, el derecho matrimonial, la

educación y la formación, especialmente de los jóvenes, los talleres de los trabajadores. En definitiva, es la fuente de la civilización de las naciones, como afirmaba León XIII en la encíclica *Tametsi* (1900): es este orden «dado», es decir, la realeza social de Jesucristo, el que «alimenta y madura [la civilización] no tanto por las cosas que pertenecen a la materia, como las comodidades de la vida y la abundancia de bienes terrenales, sino por las que son propias del alma, las costumbres loables y el culto a la virtud». Cristo «es rey y señor de toda la tierra y tiene el poder supremo sobre los hombres, ya sean tomados individualmente o reunidos en sociedad civil» (León XIII, Encíclica *Tametsi*). A Cristo, por tanto, deben rendirle reverencia tanto los individuos como los Estados.

El magisterio pontificio insistió repetidamente en la cuestión. En particular, dadas las circunstancias socio-históricas, León XIII. Este Pontífice habló de ello, de hecho, en repetidas ocasiones. Lo hizo con las Encíclicas *Humanus genus* (1884), *Immortale Dei* (1885), *Libertas* (1889), con la Carta *Es justo* (1889), dirigida al Emperador de Brasil, con la Carta a los católicos franceses *Notre Consolation* (1892). Luego Pío X, en particular con su Discurso al Consistorio del 21 de febrero de 1906, y Pío XI especialmente con la Encíclica *Quas primas* de 1925, con la que el Papa Ratti instituyó la fiesta litúrgica de Cristo Rey.

Asimismo, confirmó este magisterio Pío XII con varios mensajes radiofónicos y discursos, estableciendo también distinciones apropiadas con respecto a la democracia. El Papa Pacelli, de hecho, identificó la «sana democracia» como una forma de gobierno político que no se opone necesariamente a la realeza de Jesucristo. De hecho, para ser «sana», no debe reivindicar la soberanía, sino más bien «rechazarla». En cambio, la soberanía se considera el principio fundador de las Constituciones de los Estados contemporáneos, en particular la de la República Italiana, que fue redactada y aprobada por los diputados «católicos» elegidos en la Asamblea Constituyente de 1946 con el apoyo decisivo del electorado católico italiano; apoyo considerado por la jerarquía eclesiástica de la época como un compromiso moral *sub gravi*.

Las «cosas» cambiaron –al menos aparentemente– con el Concilio Vaticano II. Los modernistas se empeñaron en encerrar la realeza de Jesucristo en la conciencia individual. Se convirtió así en un asunto «privado». De hecho, los modernistas consideraban que la realeza social de Jesucristo era incompatible con la doctrina cristiana, ya que el régimen de cristiandad era un obstáculo para la libertad liberal que, al menos implícitamente, compartían (y comparten). Frente a la objeción de que el magisterio de la Iglesia (católica) había sido constante en sostenerlo hasta entonces, respondían generalmente que «la Iglesia supera sin refutar». Es más, aplicando (quizá a veces inconscientemente) un esquema historicista, «refuta superando».

La gran mayoría de los padres del Concilio Vaticano II no pretendían reafirmar la realeza social de Jesucristo, que se consideraba incompatible con la doctrina del personalismo contemporáneo y la doctrina política liberal. No faltaron disensiones a este respecto. Esta orientación fue refutada. Los disidentes, sin embargo, eran minoría. Entre los disidentes se encontraba el arzobispo Marcel Lefebvre, que denunció el «golpe de gracia», un auténtico «golpe revolucionario», que habría dado el Concilio si hubiera aceptado las nuevas teorías sobre la realeza social de Jesucristo, rechazada en el plano político y sustituida por el Reino de Cristo identificado con la Iglesia (véase, por ejemplo, la Constitución *Lumen gentium*, nn. 3 y 5). El Concilio se encontró en dificultades. Así lo revela el atormentado y complejo debate en torno a la cuestión de la libertad religiosa. Para la Declaración *Dignitatis humanae*, de hecho, fueron necesarios trece borradores antes de que pudiera ser aprobada. El Concilio añadió a este documento un *Proemio* que especifica que la «libertad religiosa que los seres humanos exigen en el cumplimiento de su deber de honrar a Dios concierne a la inmunidad de coacción en la sociedad civil; [la Declaración *Dignitatis humanae*,] por tanto, deja intacta la doctrina católica tradicional sobre el deber moral de los individuos y las sociedades hacia la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo». En las líneas del *Proemio* que preceden a esta declaración fundamental y explícita, el Concilio había dejado

claro que la libertad religiosa que afirmaba como derecho no se refería a la libertad *de* religión (aunque, más tarde, así se «leyera»), sino a la libertad *de la* religión: los seres humanos, en efecto, exigen que se respete el derecho a «actuar por propia iniciativa, movidos por la conciencia del deber y no presionados por medidas coercitivas». Esto requiere una «delimitación de los poderes públicos, para que los límites de la libertad honesta, tanto de los individuos como de las asociaciones, no estén demasiado circunscritos».

El Concilio Vaticano II, como vemos, utiliza el lenguaje propio de la doctrina liberal. En efecto, la petición de delimitar la esfera de los «poderes públicos» es coherente con estas doctrinas, es decir, responde a sus exigencias intrínsecas: el individuo y el Estado se opondrían; el Estado sólo tendría que establecer los límites entre lo «privado» y lo «público»; en lo «privado» el individuo estaría en condiciones de hacer lo que quisiera. Es cierto que el Concilio utiliza el término «potestad», que significa poder cualificado y cuyo uso está regulado por normas intrínsecas a la naturaleza de las «cosas». Sin embargo, en el contexto cultural en el que operaba el Concilio, los términos «potestad» y «poder» se consideraban (y aún se consideran) equivalentes. El Concilio no se consideró llamado a reafirmar la doctrina tradicional de la Iglesia en este contexto cultural de origen en última instancia protestante. Esto debería haberle llevado a tomar decisiones lingüísticas y conceptuales especialmente claras. Algunos padres conciliares (y expertos) utilizaron entonces deliberadamente un lenguaje equívoco que favoreció posteriormente interpretaciones erróneas de los documentos conciliares.

Sin embargo, lo que el Concilio afirma es el derecho a profesar libremente la fe religiosa y a cumplir los deberes morales correspondientes frente a los regímenes totalitarios. Sólo en la medida en que se ajusta a la verdad y a la justicia, tales aspiraciones humanas tienen derecho a ser reconocidas y respetadas. Partiendo de esta consideración, el Concilio Vaticano II considera y declara oportuno reconsiderar «la sagrada tradición y la doctrina de la Iglesia». Los nuevos elementos que extrae son considerados explícitamente por

el Concilio no en ruptura sino en continuidad con la doctrina tradicional. Tanto es así que en el párrafo 2 de la citada Declaración *Dignitatis humanae* el Concilio declara que el derecho a la libertad religiosa permanece incluso en y para aquellos que no cumplen con la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella, pero a condición de que se «respete el orden público informado por la justicia». La justicia, por tanto, puede y en algunos casos debe imponerse. La fe, así como el amor, por el contrario, no pueden imponerse. Si se impusiera, no sería ni adhesión ni conversión. En el pasado, se creía (erróneamente) que podían imponerse con violencia: por ejemplo, sacando los ojos a quienes se negaban a convertirse al cristianismo. El respeto a la libertad del ser humano es fundamental; es su derecho inalienable, que también debe ser respetado por quienes disfrutan de él, al ser su titular por derecho natural. Esto no significa abrazar las teorías liberales (que propugnan, reconocen y conducen a la práctica de la «libertad negativa», que a su vez niega la dignidad humana), sino respetar lo que el Concilio Vaticano II llama la libertad «honrada», que es la libertad responsable, que no es absoluta.

En la práctica, erigidas erróneamente en teoría, las consecuencias del Concilio Vaticano II fueron enormes. Pablo VI dijo en 1972 que el humo de Satanás había entrado en la Iglesia, y Benedicto XVI enseñó en 2005 que el Concilio Vaticano II debía interpretarse –en contra de la orientación modernista dominante– según la «hermenéutica de la continuidad». La praxis erigida en teoría favoreció la difusión de doctrinas erróneas elaboradas, difundidas y establecidas antes del Concilio. Pensemos, por ejemplo, en el rahnerismo que impregna actualmente la cultura religiosa y moral en particular. Ratzinger lo llamó la síntesis del suarezismo y del idealismo existencialista heideggeriano. La «Ciudad Católica» se opuso con firmeza e imparcialidad a esta dirección. En el plano cultural, lo hizo desde posiciones minoritarias, por lo que aparentemente pareció derrotada. Sin embargo, en perspectiva, seguramente saldrá victoriosa, porque –como nos recuerda San Pablo (*II Cor.*, 13, 8)– nada puede hacer el hombre contra la verdad.

Sin embargo, es bueno considerar que la cuestión de la realeza social de Jesucristo no es sólo una cuestión de fe. En otras palabras, no es una cuestión exclusiva de quienes pertenecen a la Iglesia. Tiene dimensiones «seculares», es decir, concierne a problemas que se presentan a la inteligencia y a la conciencia humanas y cuya solución es *condicio sine qua non* de decisiones políticas «correctas». Incluso un ateo, por tanto, debe considerarlo necesaria y cuidadosamente para actuar con legitimidad. Jesús, de hecho, reconoció la *potestas* del pagano Pilato. Pilato la ejerció, por tanto, legítimamente (lo que no significa correctamente). La ejerció sobre el propio Jesús (*Jn.*, 19, 11) aunque, por cálculo, no asumió su responsabilidad al condenar a la crucifixión a un hombre reconocido y proclamado inocente. Lo relevante es el hecho de que la realeza, es decir, la *potestas*, no pertenece exclusivamente a los cristianos. Santo Tomás de Aquino también lo afirmó.

Además, la realeza social de Jesucristo no es sólo cosa de los tiempos modernos. El secularismo contemporáneo (que no es simplemente laicismo) y la secularización, considerados por muchos como una conquista y que Pío XI llamó, en cambio, la «plaga de nuestra época» (Encíclica *Quas primas*), desempolvan viejas teorías aunque con un lenguaje nuevo y en contextos diferentes a los del pasado. La realeza social de Jesucristo ha sido una cuestión que se ha presentado constantemente en la historia desde la Encarnación. Sin embargo, ha acompañado la vida de los pueblos sobre todo cuando se engañaban a sí mismos pensando que podían independizarse de Dios y se negaban a considerar el orden natural, especialmente violándolo.

La modernidad política, ya se exprese en el absolutismo en sentido estricto o en la democracia como fundamento del gobierno, es la violación deliberada del orden natural. Ha proclamado su *non serviam*. De ella se han derivado los totalitarismos de nuestro tiempo. Ha conducido a muchos horrores contemporáneos: campos de concentración y exterminio y abortos provocados, por ejemplo. También ha llevado a varios legisladores a «reconocer» como derechos auténticos absurdos y reivindicaciones irracionales (derecho al

incesto, «matrimonio» entre personas del mismo sexo, etc.). Lo que significa que el desconocimiento o el abandono de la realeza social de Jesucristo sólo puede producir frutos de ceniza y veneno (Carducci, *Odi barbare*), por utilizar las palabras de un poeta italiano que desafió deliberadamente el orden natural ante todo por su adhesión a sectas contrarias a la razón aunque apelaran (y apelan aún hoy) a la razón erigida en sucedáneo de Dios.

El rechazo de la realeza social de Jesucristo conduce a la sustitución de la *potestas* por el «poder», por el poder brutal. En otras palabras, conduce a la creencia de que la política es dominación y no servicio. El rechazo de la realeza social de Jesucristo esclaviza al hombre que había invocado (e invocaba) la liberación absoluta, erigiendo la libertad en «libertad negativa». La «libertad negativa» es la libertad luciferina cuyas raíces hay que buscar en el gnosticismo luterano y cuya realización se encuentra en las Declaraciones de la Revolución Francesa (1789) y en los ordenamientos jurídicos de los Estados contemporáneos, inspirados en el laicismo y el indiferentismo contemporáneos.

La «Ciudad Católica» propugnaba exactamente lo contrario. Se dedicó a refutar las teorías políticas modernas. No cayó en la trampa del conservadurismo, que a menudo sólo se opone a los avances de la modernidad. Tampoco era «reaccionaria», si por reacción se entiende la nostalgia acrítica del pasado, su idealización. Tampoco era utópica, ya que era (y es) consciente de que la historia es el tiempo de la prueba. La historia, por tanto, nunca podrá ver la realización plena y exhaustiva del reino de Dios: «Mi reino no es de este mundo», dijo Jesús a Pilato. Esto no significa que haya que abandonar el mundo. Significa, más bien, que la historia nunca verá la plena realización del reino de Dios, ya que es el «espacio temporal» en el que el hombre decide libremente su destino último. Aunque el reino de Dios no encuentre su plena realización en la historia, debe buscarse su establecimiento. Debe perseguirse ante todo como un deber hacia uno mismo y hacia los demás, como condición para el ejercicio responsable de la libertad, como prueba de fidelidad al único orden verdadero y beneficioso.

#### 4. El fracaso de la pastoral «abierta» y de la sinodalidad como cesión a la modernidad

Una vez hechas estas breves observaciones sobre la realidad social de Jesucristo, sobre el Magisterio de la Iglesia católica a este respecto y sobre el llamado «punto de inflexión» del Concilio, conviene reflexionar, aunque sea brevemente, sobre el fracaso de la pastoral «abierta» y sobre la aceptación, aunque disimulada, de la soberanía política en el seno de la Iglesia católica.

No cabe duda de que el Concilio Vaticano II marca un «punto de inflexión» en lo que respecta a la pastoral. Representa el inicio del abandono de la oposición. La cultura cristiana siempre ha considerado positivamente el mundo en un plano metafísico: la creación, de hecho, es una obra buena. Si se puede y se debe hablar de una condena del «mundo», ésta se refiere al «mundo» moral, el mismo que condenó Jesús. El «mundo» moral no es criatura de Dios, sino obra del Maligno y del hombre. El Concilio Vaticano II fomentó varios malentendidos a este respecto. La Constitución *Gaudium et spes* ha sido así fuente de confusión para muchos. Se ha cambiado el diálogo por la cesión, y el mundo se ha convertido así en una única realidad, toda y necesariamente buena, que debe apreciarse incondicionalmente. La Constitución *Gaudium et spes* no dice lo que se le hace decir, aunque a veces abrace doctrinas que no pueden compartirse (por ejemplo, el personalismo contemporáneo, que es la negación de la persona clásicamente entendida y, en el plano político, cuando se aplica de forma coherente, conduce a una forma de liberalismo extremo). El Concilio Vaticano II parece fomentar entusiasmos sobre el mundo que no siempre están justificados ni son justificables. Representan –es cierto– correcciones de una actitud excesivamente pesimista hacia el mundo que, en el pasado, llevó a que el «mundo» moral arrastrara también al mundo metafísico. Esto condujo a un giro en la pastoral. La Iglesia, definida ya como *Mater et magistra* (Juan XXIII), se convirtió en muchos casos en discípula de las modas de pensamiento y de vida propuestas por el mundo. No enseñó. Prefirió, en el

mejor de los casos, divulgar. A veces incluso divulgó lo que no forma parte del Depósito que está llamada a custodiar. A veces apoyó tesis irreconciliables con la Revelación y su Magisterio. Prueba de ello es la actual Iglesia católica alemana, que en materia moral ha promovido (y sigue promoviendo) enseñanzas claramente contrarias a los Diez Mandamientos, y en materia teológica y eclesial ha apoyado (y apoya) tesis que el Magisterio siempre ha «rechazado». Piénsese, por ejemplo, en la historicidad de los Evangelios, sustancialmente negada por considerarla un producto historicista.

La pastoral «abierta» no ha conquistado a nadie. Al contrario, ha fomentado la pérdida de muchos cristianos «tibios», que necesitaban (y siguen necesitando) un contexto social favorable para el crecimiento de la Fe y la práctica de la Moral. La secularización ha avanzado y se ha extendido. La extensión de la secularización es un obstáculo para el establecimiento de la realeza social de Jesucristo. La renuncia a la «contestación» del «mundo» moral se ha producido como consecuencia de la aceptación (de iure o de facto) de doctrinas irracionales: relativismo teórico, «autenticidad» moral, democracia moderna en el plano político, etc. Las premisas son preconciarias, si bien ha sido en el periodo postconciliar cuando han surgido de forma coherente y clara. Estas doctrinas erróneas han sido apoyadas (a veces a nivel teórico, a veces exclusivamente a nivel práctico) incluso por una parte de la jerarquía católica: Pío XII, por ejemplo, no se opuso, es más, favoreció con su apoyo a la Democracia Cristiana, la difusión de la adhesión a la democracia moderna y el abrazo al americanismo; Juan Pablo II estaba convencido de la bondad del personalismo; Benedicto XVI compartía abiertamente las teorías políticas lockeanas (de ahí el liberalismo), el papa Francisco parece favorecer el desarrollo de las posiciones de sus predecesores inmediatos. Puede decirse que el papa Bergoglio acaba «radicalizando» planteamientos de pensamiento recibidos y, en todo caso, muy extendidos en la cristiandad contemporánea. Ha favorecido (y favorece) la puesta en marcha de procesos que a menudo abren caminos equivocados, en lugar de indicar con claridad y firmeza los valores irrenunciables que deben

compartirse, respetarse y aplicarse en la vida individual y social: la realeza social de Jesucristo parece pasar a un segundo plano respecto a las concepciones ecuménicas (piénsese, por ejemplo, en su posición frente a Lutero), respecto a la aceptación de prácticas de vida muy extendidas (cohabitaciones *more uxorio*, cohabitaciones adulterinas, etc.), respecto a las teorías según las cuales la comunidad cristiana no es una comunidad «sagrada», sino más bien una comunidad «religiosa»), respecto a las teorías según las cuales la misericordia anularía el pecado (que es una tesis peor que la de Lutero, según la cual *pecca fortiter sed crede fortius*). El sínodo sobre la familia (2015) y la exhortación *Amoris laetitia* (2016) representan el momento auroral de la recepción de la soberanía en el seno de la Iglesia. La Iglesia sufre así una transformación esencial: ya no sería una fundación sino una asociación. La fundación, como sabemos, está ligada a la voluntad inmutable del Fundador. Uno puede unirse a ella o no. Quien se une, sin embargo, debe aceptar los objetivos de la Fundación. No tiene poder para cambiarlos, ni solo (ni siquiera siendo Papa) ni junto con los adherentes de la Fundación (en el ámbito «eclesial», piénsese, por ejemplo, en las reivindicaciones de las llamadas «comunidades de base», que pretenden ser Iglesia). La asociación, por el contrario, es un conjunto de personas (de miembros), generalmente obligadas a respetar un estatuto cuyas reglas (respetando el procedimiento) pueden ser modificadas sustancialmente *ad nutum* por los miembros. Incluso los fines de la asociación pueden modificarse. Dependen de la voluntad de los miembros que son «soberanos» en y de la asociación.

Los recientes Sínodos de la Iglesia católica parecen modelados y conducidos como los Sínodos de la Iglesia valdense: se «leen», de hecho, como asambleas legislativas de ministros y laicos. Sus deliberaciones «democráticas» son el fundamento y el vínculo de la institución Iglesia. Con ello, se introduce en la Iglesia el principio y el método de la soberanía a imitación de la soberanía política popular. Sin embargo, allí donde se establece la soberanía, la realeza desaparece definitivamente. Esto lleva consigo el ejercicio del gobierno, incluido el de la Iglesia, sobre la base de la sola

voluntad, que siempre se considera racional (*stat pro ratione voluntas*, enseñaba Rousseau) incluso cuando es irracional.

Por lo tanto, la realeza social de Jesucristo también debe ser expulsada, ya que representa el criterio del Magisterio y del gobierno, criterio es la regla y el límite intrínseco del poder.

## 5. Conclusión

La «Ciudad Católica», por tanto, habiendo nacido para instaurar la realeza social de Jesucristo y habiendo mantenido este propósito y compromiso, es un testimonio y un ejemplo al mismo tiempo, en un contexto cultural hostil, no sólo de coherencia sino también de fidelidad a las exigencias de la Fe y de la razón.