

PERMANENCIA DEL AGUSTINISMO POLÍTICO

PERMANENCE OF POLITICAL AUGUSTINIANISM

JORGE MARTÍNEZ BARRERA (*)



(*) **Jorge Martínez Barrera.** Dr. en Filosofía por la Université catholique de Louvain (Bélgica); Master of Arts por la Université catholique de Louvain (Bélgica) Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina). Actualmente Full Professor en la Universidad Católica San Pablo, de Arequipa (Perú). Anteriormente Profesor en la Pontificia Universidad Católica de Chile donde há sido miembro del Comité de Magister en Bioética y Director del Programa de Doctorado en Filosofía; Profesor Titular de Filosofía Política en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina); Investigador Independiente del CONICET (Argentina). Autor de 5 libros y más de 70 artículos publicados en revistas especializadas

Email:
jorge.martinezbarrera6@gmail.com

Resumen: en el presente trabajo me propongo examinar las relaciones entre ética, política y religión a partir de los problemas planteados por la consolidación del cristianismo. En la ciudad antigua, si bien la presencia y la importancia de los dioses es innegable, no se podría decir que la normatividad moral reconociese en ellos a su última fuente de legitimación. En el cristianismo en cambio, estamos ante una religión con un compromiso ético ante Dios, que necesariamente repercute en los aspectos comunitarios de la vida. Si esto es así, se hace necesario examinar los conflictos suscitados por la injerencia del cristianismo en el ámbito de lo político, especialmente lo que después de Arquilliè se ha llamado “agustinismo político”. Finalmente, abordaré los serios conflictos ético-políticos suscitados por el carácter institucional del cristianismo, especialmente a partir de la modernidad, cuando aparece el Estado, que es una institución con un proyecto de vida comunitaria no siempre compatible con la enseñanza de la Iglesia.

Palabras clave: agustinismo político, Estado, Iglesia, ética, religión.

Abstract: In this paper I propose to examine the relationships between ethics, politics and religion based on the problems posed by the consolidation of Christianity. In the ancient city, although the presence and importance of the gods is undeniable, it could not be said that the moral norms recognized in them their last source of legitimation. In Christianity, on the other hand, we are before a religion with an ethical commitment before God, which necessarily affects the community aspects of life. If this is so, it is necessary to examine the conflicts caused by the interference of Christianity in the political sphere, especially what after Arquilliè has been called “political Augustinianism”. Finally, I will address the serious ethical-political conflicts raised by the institutional nature of Christianity, especially from modernity, when the State appears, which is an institution with a project of community life not always compatible with the teachings of the Church.

Key words: Political Augustinianism, State, Church, Ethics, Religion



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUCCIÓN

En los debates éticos contemporáneos, sea cual sea el tema de discusión, es muy frecuente observar la introducción de alguna perspectiva religiosa, ya sea para aprobar o desaprobar una determinada opinión. Parece que indefectiblemente los grandes asuntos morales, de una manera o de otra, involucran también asuntos religiosos. ¿Por qué esto es así? En las discusiones morales de la antigüedad clásica, y más precisamente en el momento en que la Ética adquiere cierto estatuto epistémico en la obra de Aristóteles, la referencia a los dioses no era algo aceptable. Los dioses no se ocupan ni se interesan en esas cosas:

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad; ¿qué acciones será preciso atribuirles? ¿Actos de justicia acaso? ¿No parecería ridículo ver a los dioses hacer contratos, restituir depósitos, y hacer todas las demás cosas de este género? ¿Actos de valor, resistiendo peligros y afrontando riesgos porque el hacerlo es noble? ¿Acciones generosas? ¿Y a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o cosa semejante. Sus acciones templadas ¿en qué consistirían? ¿No sería el atribuírselas una alabanza grosera, puesto que los dioses no tienen deseos bajos? Aunque las recorriéramos todas, siempre nos parecerían pequeñas e indignas de dioses las circunstancias de sus acciones” (ARISTÓTELES, 1981, 1187b 7-18).

¿En qué momento la conexión ética-religión comienza a ser un asunto del que ya no parece posible prescindir? Y, además, de responder a la pregunta acerca de cuándo y por qué surge este vínculo de la ética con la religión, también deberíamos responder por qué aparece también involucrada la política. Ética, política y religión ya no parecen ser miembros de una tríada separable. Quisiera sugerir una hipótesis explicativa acerca de estas cosas.

Los problemas contemporáneos en donde se aprecia un choque frontal entre el “conservadurismo” moral de las principales confesiones religiosas y el “progresismo” propio del Estado laico, son la conclusión de un proceso extremadamente complejo. Nuestro presente es la cosa más vieja que tenemos, de modo que una indagación sobre este presente que es el nuestro, necesariamente se transforma en una investigación histórica viviente, que ya no llamaría “historia”, sino, a la manera de Michel Foucault, una “genealogía” de los problemas.

MÉTODO

El camino que me propongo recorrer tiene los siguientes pasos:

En primer lugar, dado que se trata en lo sustancial de las relaciones entre el ámbito de la moralidad y el de la esfera público-política, o al menos comunitaria, me referiré a Aristóteles. Esto me parece importante porque podríamos afirmar que es la primera vez en que de manera sistemática se piensan las relaciones entre ética y política, o por mejor decir, entre ética y convivencia perfecta. Es también en este plano donde me referiré a la injerencia de lo religioso en lo ético-político.

En segundo lugar, aludiré a los inicios del cristianismo y a lo que, según Festugière, fue la principal causa de su difusión en la época helenística. Es verdad que la ciudad antigua, en el primer siglo de nuestra era, ya había desaparecido y que la condición espiritual del mundo griego era la de una cierta intemperie e inseguridad. Es cierto también que el ideal aristotélico de la ciudad perfecta, con su autarquía y su belleza moral, eran un hermoso recuerdo. Aunque también es verdad que, en tiempos de Aristóteles, esos ideales, si bien no eran un recuerdo, pertenecían a lo que hoy podríamos llamar una obra de política-ficción. No obstante, en el plano de las ideas, el protocristianismo de los Padres Apostólicos insistía especialmente en el carácter ético de la nueva enseñanza. Uno de los documentos cristianos más antiguos, la *Didaché*, o *Enseñanza de los doce Apóstoles*, abunda en indicaciones de tipo moral como lo propio del cristianismo.

En tercer término, abordaré las dificultades que surgen del hecho de que el origen último de la normatividad ética está custodiado por una institución cuyas relaciones con el poder secular llegaron a ser muy conflictivas. Y llegaron a serlo, no porque el poder secular tomase un camino secularizante, sino exactamente, por lo contrario. En efecto, el poder secular sobreenfatizó la perspectiva ética del cristianismo, tendiendo a invadir una jurisdicción que no era la propia. Los dos extremos de esta demasía, al menos en el plano de las ideas, fueron el Cesaropapismo bizantino, donde el Emperador opina oficialmente sobre materias teológicas, y el Papocesarismo romano, donde el Papa se entromete en los asuntos seculares. Señalaré también que el cesaropapismo bizantino tuvo de alguna forma su eco en la idea imperial de Carlomagno. Me referiré también aquí a la doctrina del Papa Gelasio y al agustinismo político. También en este último punto y como conclusión,

señalaré en qué terminó la tensión entre el poder secular y el eclesiástico, y cómo este problema continúa hasta nuestros días.

1. PRIMER PASO: ARISTÓTELES

No hay mayores dudas hoy en cuanto a que la *filosofía de las cosas humanas* aristotélica (así llamaba él a la ética y la política) permite hablar de una radical compenetración entre ética y política. Es importante recordar también que se trata de una reflexión teórico-práctica, es decir, según sus palabras, no pensamos acerca de la perfección moral para saber solamente en qué consiste, sino para ser buenos. Ciertamente, sería difícil abordar esta filosofía de las cosas humanas aristotélica desde una perspectiva sólo teórica o sólo práctica, para terminar uniendo los dos extremos en una “ética aplicada”. No es ése el enfoque aristotélico.

Una vez aclarado esto, me parece que es perfectamente legítimo hablar de una “eticidad de la política”, y sobre todo de una “politicidad de la ética”. Estimo que ésta es una de las grandes originalidades de la ética aristotélica, es decir, su completa interpenetración y complementariedad con la Política.

Veamos algunos ejemplos:

- a) El comienzo mismo de *EN*, es decir, el Libro I, cap. 1 (1094a 1 - 1094b 11), está dirigido a demostrar, con el rigor científico que el tema admite, que es perfectamente posible un abordaje epistemológico de la acción humana en lo que ella tiene de específico, y que la ciencia suprema en esta materia es la *Política*.
- b) En el comienzo del libro II (1103b 3-6), cuyo tema específico es el análisis de la virtud moral, hay una importante referencia a la función de los legisladores en la educación moral de la ciudad: “(...) los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y ésa es la voluntad de todo legislador, todos los que no lo hacen bien yerran, y en esto se distingue un régimen de otro, el bueno del malo”.

- c) La justicia, virtud política por antonomasia, tiene su lugar sistemático-analítico en *EN* y no en *Política*. Cuando Aristóteles menciona la justicia en la *Política*, da por supuesto ya su tratamiento como virtud moral en la *Ética*. Por otra parte, en el pasaje de *EN*, V, 10, 1134a 23 - 26, el Estagirita dice: “Hemos estudiado hasta aquí las relaciones entre lo recíproco y lo justo; pero no debemos olvidar que el objeto de nuestra investigación es la justicia *tal como ella es realizada en la ciudad (...)*” (énfasis mío).
- d) En el libro VIII, donde es asunto de la *amistad*, Aristóteles no sólo la considera en sí misma, sino también en relación con la justicia y con las diferentes formas de constitución política (caps. 11, 12 y 13).
- e) El último capítulo del último libro de la *EN* (X, 10) es presentado por Aristóteles mismo como una introducción a la ciencia política, precisamente con el objeto de “llevar a una buena culminación, en la medida de nuestras capacidades, la filosofía de las cosas humanas”. Lo cual equivale a afirmar que el *télos* de la ciencia moral es la política. En su expresión política, la ética alcanza su sentido pleno.

Los puntos a), b), c), d) y e), insisto, se hallan temáticamente encuadrados en la *Ética*. Y recíprocamente, en la *Política* abundan los pasajes “morales”. Podemos leer un buen resumen de la eticidad de la política en *Pol.* III, 9, 1280a 31 - 1281a 2 (ARISTÓTELES, 1970):

“Pero no se han asociado (los hombres) solamente para vivir, sino para vivir bien (en caso contrario, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida). Tampoco se han asociado para formar una alianza bélica con el fin de no ser víctimas de ninguna injusticia, ni para el cambio y la ayuda mutua, ya que entonces los tirrenos y los cartagineses y todos los que tienen contratos entre sí serían como ciudadanos de una sola ciudad. Hay, sin duda, entre ellos convenios relativos a las importaciones y contratos por los que se comprometen a no faltar a la justicia y documentos escritos sobre su alianza. Pero ni tienen magistraturas comunes a todos para estos asuntos, sino distintas en cada uno de ellos, ni tienen que preocuparse unos de cómo son los otros (...). *En cambio, todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza (...)* y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos (...). Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que

es una comunidad de casas y familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente. Esta no podrá realizarse, sin embargo, sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar y contraigan entre sí matrimonios. De aquí surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las fratrias, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común supone la amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena. Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia”.

Recordemos al pasar que el más grave “problema” ético de Aristóteles no es cómo saber si lo que consideramos justo y bueno, realmente lo es, sino cómo lograr que los ciudadanos sean justos y buenos.

Es muy importante recordar en este punto que el acceso a la plenitud humana, al menos en lo relativo a lo ético, es también un asunto de *institucionalidad*. Si el viviente humano es para Aristóteles naturalmente político, también es *institucional*. Las instituciones ofrecen la estabilidad y la seguridad necesarias para acceder de la mejor forma posible al apogeo humano, y especialmente aquella institución que da sentido a todas las demás, la *pólis*. Por eso puede decirse que la ciudad es *anterior* a la casa; su prioridad, ciertamente, no es cronológica sino ontológica. Toda la dinámica organizacional humana está presidida por su punto de acabamiento que es la ciudad, de manera análoga a como el desarrollo embrionario está presidido por el cuerpo adulto y maduro.

2. SEGUNDO PASO: POR QUÉ SE DIFUNDE EL CRISTIANISMO Y CUÁLES SON LAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DE ESTA DIFUSIÓN

Quisiera sugerir aquí que la inspiración política de la ética clásica, al menos aristotélica, parece sobrevivir en el modo en que los primeros cristianos entienden su misión en el mundo. Esa misión *tiene un tenor fuertemente ético*, pero siempre asociado al cuidado del prójimo y de las comunidades. La *práctica* del cristianismo, al menos en los primeros tiempos, no es un asunto esencialmente litúrgico. En un primer acercamiento al asunto, vemos que el camino de la ética cristiana también es *institucional*. San Pablo

en sus cartas, por ejemplo, siempre se refiere a la necesidad de la ayuda mutua y a la unión de las comunidades:

Romanos, 1: 11-12: “Porque deseo verlos y prestarles alguna ayuda espiritual, para que estén más firmes; es decir, para que nos animemos unos a otros con esta fe que ustedes y yo tenemos.”

1 Corintios, 1: 10: “Hermanos, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo les ruego que todos estén siempre de acuerdo y que no haya divisiones entre ustedes. Vivan en armonía, pensando y sintiendo de la misma manera.”

2 Corintios, 9: 10-12: “Dios, que da la semilla que se siembra y el alimento que se come, les dará a ustedes todo lo necesario para su siembra, y la hará crecer, y hará que la generosidad de ustedes produzca una gran cosecha. Así tendrán Uds toda clase de riquezas y podrán dar generosamente.”

Gálatas, 5: 13-15: “Ustedes, hermanos, han sido llamados a la libertad. Pero no usen esta libertad para dar rienda suelta a sus instintos. Más bien sírvanse los unos a los otros por amor. Porque toda ley se resume en este solo mandato: Ama a tu prójimo como a ti mismo. Tengan cuidado porque si ustedes se muerden y se comen unos a otros, llegarán a destruirse entre ustedes mismos.”

Efesios, 4: 25-32: “Por lo tanto, ya no mientan más, sino diga cada uno la verdad a su prójimo... Si se enojan, no pequen; que el enojo no les dure todo el día... El que robaba deje de robar y póngase a trabajar, realizando un buen trabajo con sus manos para que tenga algo que dar a los necesitados. No digan malas palabras... Alejen de ustedes la amargura, las pasiones, los enojos, los gritos, los insultos y toda clase de maldad. Sean buenos y compasivos unos con otros, y perdónense mutuamente, como Dios los perdonó a ustedes en Cristo.”

Filipenses, 2: 1-4: “Así que, si Cristo les ha dado el poder de animar, si el amor los impulsa a consolar a otros, si todos participan del mismo Espíritu, si tienen un corazón compasivo, llévenme de alegría viviendo todos en armonía, unidos por un mismo amor, por un mismo espíritu y por un mismo propósito... Ninguno busque únicamente su propio bien, sino también el bien de los otros.”

En uno de los más antiguos documentos del Magisterio, la *Didaché* o *Enseñanza de los doce Apóstoles*, se habla de dos caminos, uno de la vida y otro de la muerte. En el de la vida, que consiste en la perfección evangélica, las prescripciones tienen que ver con el tipo de persona que uno debe aspirar a ser. Pero esta perfección evangélica es entendida también como un asunto en donde la relación con los demás y la pertenencia comunitario-institucional ocupan un puesto fundamental.

¿Por qué y cómo comienza la propagación del cristianismo? En un artículo memorable, el P. Festugière traza un cuadro de semejanzas y diferencias entre el cristianismo y la religión popular griega (FESTUGIÈRE, 1986). Allí nota algunas diferencias esenciales, como por ejemplo el hecho de que en los cristianos está la idea de *pecado*, entendido éste como una ofensa directa a Dios. El antiguo, en cambio, no piensa que una acción que le produce remordimiento de conciencia, o una de la cual se arrepiente, es al mismo tiempo una afrenta a Dios. Y siempre en el terreno de las diferencias, está también el bullado asunto del monoteísmo judeocristiano vs. el politeísmo griego. No obstante, ¡cuántos matices!, recuerda Festugière. ¿Se puede realmente decir, en la práctica popular, que los cristianos son monoteístas? Y en cuanto al pecado, es verdad que algunos ambientes cristianos sobreenfatizan la figura de un Dios severo y castigador, causante incluso de la apostasía de muchos buenos cristianos. Pero ¿acaso la dinámica pecado-perdón no minimiza las tensiones en la relación con Dios, hasta tal punto que el pecado parece perder casi toda su entidad? En resumen, si consideramos las diferencias y semejanzas entre el cristianismo y la religión popular griega, estaríamos en un juego de suma cero que no nos permitiría explicar en definitiva por qué el cristianismo se difunde. Es necesario hallar otra razón. Y esa razón es, una vez más, *ética*.

Hay algo en la ética cristiana que conmueve al mundo antiguo, y eso es el hecho de que hay un *compromiso ético total con la vida*. En ese compromiso, y he aquí la gran diferencia, los cristianos tienen un sentido de la proyección comunitaria de las acciones que ellos dicen haber aprendido de Cristo. Esas lecciones, en el fondo, sorprenden, pero también son bien acogidas por el pueblo humilde. Y del mismo modo que sucedía con la ética aristotélica, la pregunta no es cómo saber qué hacer, sino cómo poder hacerlo. Antígona no se pregunta qué hacer; ella no ha leído a Kant e ignora, la pobrecilla, que la

gran pregunta de la moral es: “¿qué debo hacer?”. No, ella sabe qué debe hacer y no piensa que la ética sea un asunto de dilemas.

Lo que convirtió a los paganos, sostiene Festugière, no fueron quizá tanto las novedades de la doctrina que les era anunciada, como el ejemplo de caridad mutua que ofrecían los primeros cristianos y la impresión que experimentaban ellos mismos, una vez ingresados en la comunidad, de que por fin eran amados. Por fin ya no estaban solos. Se ocupaban de ellos. Por fin, ya no eran los humildes, los despreciados. Veían que el alcalde del pueblo no desdeñaba sentarse cerca de ellos en una misma sala para escuchar la misma palabra, para participar de la misma ceremonia. Si eran pobres, o estaban enfermos, se les ayudaba. Si estaban moribundos, acudían y les hablaban de ese Cielo al que pronto iban a entrar para conocer una felicidad maravillosa. La liturgia, incluso, conectaba directamente con el amor al prójimo.

Esta caridad fraterna y el principio de esta caridad, la de un Dios que se hizo hombre para sufrir tanto o más que ellos y que murió por ellos, si se hubieran limitado a predicarla, si hubiera sido tan sólo una enseñanza, tal vez el mundo no se hubiera convertido en cristiano.

Éste es el hecho nuevo, la novedad total del cristianismo. Esto es lo que conmovió los corazones. Esto es lo que convirtió. No la palabra, sino el ejemplo. O mejor: la verdad de la palabra probada por el ejemplo. Las sublimidades de la doctrina pasaban sin duda por encima de las cabezas, como pasan todavía. Pero veían el espectáculo de esta caridad incesante, y se beneficiaban de él, afirma Festugière.

La primera consecuencia de esta difusión del *kérygma* son las persecuciones. Es importante recordar que las persecuciones a los cristianos se relacionan con la supuesta amenaza política que ellos suponen a ojos de algunos emperadores romanos. Esto significa que esos emperadores *tenían una clara percepción de la relevancia comunitaria del cristianismo*, aunque creían que esa comunidad, que no dejaba de crecer, era una especie de reino político. En realidad, las persecuciones se dieron porque el cristianismo, que se difundía sin prisa ni pausa, introducía un importante mensaje comunitario que los emperadores no terminaban de entender. Y si era comunitario, también podía ser institucional. El cristianismo, como afirma Joseph Lecler, es esencialmente social y comunitario (LECLER, 1967, p. 61):

...no podríamos reducir la predicación de Cristo y los Apóstoles a un puro individualismo religioso. La religión cristiana es esencialmente social y comunitaria. No lo es por añadidura, o de una manera puramente adventicia, como una simple asociación de creyentes que hubieran tomado la iniciativa de agruparse. Es una institución, una comunidad previamente establecida a la que los miembros se unen. Así lo ha querido Cristo (...). Esta Iglesia ha sido descrita muchas veces por Él como un reino de Dios visible y social (...). Que no se trate de una comunidad futura de orden escatológico, se puede deducir fácilmente de las parábolas de la cizaña, en que el campo de que se nos habla contiene simultáneamente cizaña y buen trigo.

Si la secta de los llamados cristianos se hubiese limitado a promover un tipo de meditación personal, una especie de individualismo religioso con comienzo y fin en el propio individuo, o bien sólo una liturgia algo exótica para los usos de la época, probablemente los emperadores lo hubiesen visto como una más de las tantas locuras políticamente inofensivas que circulaban en esos tiempos. Pero en cambio advertían que esa locura tenía alcances profundamente comunitarios, y que el único rey a quienes ellos proclamaban obediencia no era el emperador. Y si el Maestro dijo “al César lo que es del César y a Dios lo que es Dios”, los emperadores podrían haber pensado que tal vez lo hizo como una estratagema de supervivencia.

Se hacía muy necesario cortar de raíz esta amenaza, y ya muy pronto, poco tiempo después de la Apología de San Justino, se hacía preciso buscar algunos fundamentos teóricos para acabar con ella. Veamos algunos testimonios.

Quizás el primer personaje importante en llamar la atención sobre tal hecho fue precisamente un amigo de Plinio el Joven (gobernador de la provincia de Bitinia, en Asia), el historiador Cornelio Tácito (55-120). Ambos mantuvieron correspondencia, pues Tácito quería conocer datos sobre la muerte de Plinio el Viejo, muerto a consecuencia de la famosa erupción del Vesubio que sepultó Pompeya y Herculano.

Las obras de Tácito fueron muy leídas y sin duda la intelectualidad pagana de aquel siglo lo conoció. Su prestigio, autoridad e influencia fueron enormes, y pesaron mucho en los escritores venideros contrarios al cristianismo. Habla del “dios único” de los judíos, del río Jordán y del mar Muerto, “donde nadan sin hundirse los que saben y los que no saben nadar”.

Tal vez el primer documento conocido de la reacción pagana explícita contra el cristianismo es el discurso de Marcus Cornelius Fronto contra los cristianos, ciertamente un discurso virulento y compuesto como respuesta a la *Apología* de Justino, escrita entre 163 y 165 d. C.

En el 167 Marco Aurelio se tomó muy a pecho la restauración religiosa de la tradición de los dioses olímpicos del pasado, así como la reforma moral de los habitantes del Imperio. Esta decisión del filósofo emperador debió de tener mucho que ver con el discurso anticristiano de Marcus Cornelius Fronto ante el Senado romano. Así pues, tal discurso debió ser pronunciado en el año 166, o bien a inicios del 167 d. C.

Filóstrato fue también un enemigo de los cristianos. Él es el autor de la famosa obra *Vida de Apolonio de Tiana*. La *Vida de Apolonio* era utilizada como talismán por cuantos se oponían a los cristianos, diciendo que ésa sí era una vida maravillosa y no la que se narraba en los Evangelios de los cristianos. Apolonio vivió cien años (3 a. C.-97 d. C.); había nacido en Tiana, ciudad de la Capadocia, y estudió en Tarso, donde tal vez coincidió con Saulo, el futuro San Pablo. Resulta llamativo el hecho de que Filóstrato entienda muy bien que el cristianismo es, antes que una doctrina, una *manera de vivir*. Esa comprensión es la que le hace suponer que el mejor ataque consiste en oponerle *otra* manera de vivir, en este caso, la de Apolonio de Tiana, a quien también se le atribuyen acciones taumátúrgicas, tales como resurrecciones de muertos, misterioso dominio sobre el propio cuerpo, etc.

Otro virulento enemigo de los cristianos es el Emperador Juliano, que ocupó el trono imperial entre el 361 y el 363. El dios de los judíos y cristianos es un dios absurdo, lleno de envidia y de celos, según su testimonio:

“Además, ese dios debe ser llamado envidioso porque, cuando vio que el hombre participaba de la inteligencia, para que no gustara del árbol de la vida, según dice, lo expulsó del paraíso diciendo precisamente: ‘Mira, Adán se ha hecho como uno de nosotros al conocer el bien y el mal; y ahora que nunca extienda su mano y tome del árbol de la vida y coma y viva para siempre’. (...) el desconocer que la mujer creada como ayuda será causa de la caída, y el negar el conocimiento del bien y del mal, que es lo único que parece sostener la inteligencia humana y, además, el tener envidia de que el hombre tomando del árbol de la vida se convirtiera de mortal en inmortal, es un exceso de envidia y de celos (JULIANO, 1982, p. 19).”

Este dios de judíos y cristianos no desea que los hombres instituyan ciudades, y como se trata de un dios que sabe que las ciudades se construyen fundamentalmente con la palabra, confunde la lengua de los hombres para destruir su ciudad. Esto es lo que parece sugerir Juliano:

“Así pues, si ordenó que las lenguas se confundiesen y no concordasen unas con otras, de la misma forma obró con los regímenes políticos de los pueblos (...) (Id., p. 33.)

Es verdad que la aversión de Juliano contra el cristianismo no es solamente un asunto de temor o de mala comprensión, sino que también hay involucrados asuntos espirituales personales no resueltos, como bien lo recuerda el P. Festugière (FESTUGIÈRE, 1957, pp. 53-58).

Lo que los cristianos entendían como “comunidad” pretendía un alcance universal, como la ciudadanía romana respecto de las culturas que conquistó. Como quiera que sea, es evidente que el cristianismo, al tener una esencia comunitaria, introduce un nuevo tipo de soberanía que no fue comprendida al principio...y tal vez ahora tampoco.

En suma, todo aquello que para un antiguo era éticamente significativo, necesariamente debía de tener una proyección político-institucional. Y el cristianismo, al presentarse al mundo esencialmente como una manera de vivir, no podía eludir ciertas consecuencias político-institucionales.

3. TERCER PASO: UNA IGLESIA INSTITUCIONAL, ¿ENFRENTADA A LA INSTITUCIÓN POLÍTICA?

Esa médula ética del cristianismo tenía que cristalizar entonces en una proyección institucional. La semejanza con la matriz aristotélica en cuanto a la continuidad entre ética y política es evidente. La diferencia que aparece más inmediatamente a la vista está en la concreción histórica de ambos arquetipos teleológicos. En todo caso, si consideramos al cristianismo ya no como una ética sino como una religión, tampoco podríamos reducirlo a su particular liturgia. En realidad, su originalidad absoluta proviene de su origen en *un dios que habla*, que no es mudo como los dioses de la religión popular griega. El dios de

los judíos y cristianos es, incluso, *Palabra, Lógos*, y ese *Lógos* del dios de judíos y cristianos es también un discurso moral. El dios de judíos y cristianos, al decir del historiador Paul Johnson, es un dios *ético*. El diálogo con el pueblo elegido hace depender esa preferencia étnica de Dios del cumplimiento de ciertos requisitos morales, el primero de los cuales es el que da sentido a todos los demás. El Primer Mandamiento es el punto de llegada y de partida de todos los demás.

Para los judíos, de manera tácita e intuitiva, y para los cristianos, de manera explícita y sistemática, Dios es la fuente última de la moralidad. Y si esta moralidad es simbiótica con su amplificación comunitaria, entonces no puede ser pensada por fuera de una concreción institucional. Propondré un paralelo para que esto se vea más claramente. Para Aristóteles, el carácter comunitario de la ética llega a su plenitud institucional en la *pólis*. Para los cristianos, *siendo Dios la fuente de la moralidad por vía de la participación racional de la criatura*, el carácter comunitario de la ética llega a su plenitud institucional en la Iglesia. Y así como la *pólis* engloba y es fin de las instituciones prepolíticas, la Iglesia engloba y es fin de las instituciones humanas. Así como no es pensable una autonomía de la institución doméstica, por ejemplo, respecto de la *pólis*, para los cristianos no es pensable una autonomía de ninguna institución respecto de la Iglesia, la cual por eso es *universal, católica*. Desde el punto de vista histórico esto no constituye un problema, ya que todos los que han vivido según el Verbo, esto es, según el dictamen de la recta razón, bien pueden ser considerados “cristianos antes de Cristo”, como lo expresa San Justino en su *Apología*:

Algunos, sin razón, para rechazar nuestra enseñanza, pudieran objetarnos que, diciendo nosotros que Cristo nació hace sólo ciento cincuenta años bajo Quirino y enseñó su doctrina más tarde, en tiempo de Poncio Pilato, ninguna responsabilidad tienen los hombres que le precedieron. Adelantémonos a resolver esta dificultad. Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abrahán, Ananías, Azarías, Misael, y otros muchos cuyos hechos y nombres, que sería largo enumerar, omitimos por ahora. De suerte que también los que anteriormente vivieron sin razón, se hicieron inútiles y enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven con razón; pero los que conforme a ésta han vivido y siguen viviendo son cristianos y no saben de miedo ni turbación (JUSTINO Mártir, 2002, p. 1053).”

Es verdad que debido a la labor de algunos papas como León Magno (Papa: 440-461), Gregorio Magno (Papa: 590-604), Gregorio VII (Hildebrando Aldobrandeschi, Papa: 1073-1085) y, sobre todo, Bonifacio VIII (Benedetto Gaetani: 1294-1303), la Iglesia visible alcanzó una configuración muy próxima a la de una institución política y no se privó de actuar como tal.

Quisiera destacar un hecho que me parece muy importante y que dio el tono de fortaleza institucional a la Iglesia en los siglos siguientes. Me refiero al papado de León Magno. El Papa León entendió que su acceso a la cátedra de Pedro implicaba un poder de regulación sobre toda la iglesia universal según un principio monárquico. A él debemos la fórmula “Vicario de Cristo”. A él debemos la idea de un *principatus*. Estos conceptos no eran nuevos, pero con León Magno alcanzan su formulación explícita. Si bien la noción de Roma como “Sede Apostólica” fue acuñada por el Papa Dámaso en el 378, en realidad fue León Magno quien le dio un enorme impulso ideológico acentuando su carácter de *principatus*. A él se debe el título de “Pontifex Maximus”, utilizado hasta el día de hoy. León no tiene mayores dificultades en reforzar el principio monárquico de la Iglesia *asumiendo también funciones seculares*, ayudado por las circunstancias históricas. Cuando el huno Atila entra en Roma en 452, el emperador Valentiniano III huye y encarga a León frenar a Atila. Nadie sabe qué le dijo el Papa, pero el hecho es que Atila se retiró de Roma sin causar ningún daño. La leyenda dice que vio a San Pedro y San Pablo detrás de León, pero la verdad es que entre sus tropas había una grave hambruna y enfermedades de todo tipo que hacían insostenible su aventura militar. Tres años más tarde, en 455, también consiguió que los vándalos de Genserico no incendiaran Roma ni atacaran las iglesias consagradas.

León fue también el primero en introducir la figura de Melquisedec como *rex* y *sacerdos* en la historia de las relaciones entre el poder secular y el religioso. Para León, este antiguo patriarca fue el predecesor simbólico del Papa en la medida en que encarnaba en sí mismo la plenitud de la autoridad espiritual y temporal (MONAHAN, 1974, p. XIV). León está absolutamente convencido de la necesidad de una Iglesia unida, fuerte y jerárquica. En su carta del año 446, *Quanta fraternitati*, dirigida al Obispo Anastasio de Tesalónica, lo dice explícitamente (DENZINGER, 2012, p. 101):

Cap. 11: “La cohesión de todo el cuerpo produce una sola salud, una sola belleza; y esta cohesión ciertamente requiere la unanimidad de todo el cuerpo, pero en particular pide la armonía entre los sacerdotes. Y a pesar de que poseen una dignidad común, su rango no es el mismo, pues incluso entre los más santos apóstoles había una cierta distinción de poder junto con la semejanza de honor. Y aunque la selección de todos ellos fue la misma, sin embargo, se dio a uno de ellos la preeminencia sobre el resto (...)”

Este remoto antecedente hace que una Bula aparentemente tan escandalosa para el poder secular como la *Unam Sanctam* (18 de noviembre de 1302) tenga una justificación doctrinal ya desde el siglo V. Así finaliza la Bula:

“Ahora bien, declaramos, decimos, definimos y pronunciamos que someterse al Romano Pontífice es de toda necesidad para la salvación de toda humana criatura” (“Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis.”).

Lo mismo puede decirse del *Dictatus Papae* de Gregorio VII (1075) y de sus cartas al Obispo Hermann de Metz (1076 y 1080) (ARTOLA, 1978, pp. 95-96):

Dictatus Papae: 8. Sólo el Papa puede usar la insignia imperial. 9. Todos los príncipes deben besar los pies del Papa. 12. Al Papa le es lícito deponer al Emperador. 19. Nadie puede juzgar al Papa. 27. El Pontífice puede liberar a los súbditos de la fidelidad hacia un monarca inicuo.

Ahora bien, la catolicidad o universalidad de la Iglesia, al ser una institución divinamente originada, no debe ser entendida del mismo modo en que se entiende la extensión jurisdiccional-geográfica del Imperio. La Ciudad de Dios no es un obstáculo para los propósitos del Imperio romano, ya que su institucionalidad es de *otro* carácter. Estrictamente hablando, no tiene ningún sentido oponer *políticamente* la sagrada autoridad de los pontífices al poder secular, ya que sus finalidades y jurisdicciones no coinciden en lo esencial. Pero esto no significa, según el pensamiento papal, que no estén articulados.

Recordemos que el cisma del Patriarca Acacio, que fue el primer conflicto en gran escala entre las iglesias de Roma y Constantinopla, y por lo tanto entre el papado y un emperador, alentó al Papa Gelasio (492 – 496) a definir más rigurosamente los poderes relativos del imperio y del sacerdocio. Al hacerlo proporcionó las formulaciones clásicas que moldearon las ideas papales e introdujo una verdadera innovación.

La causa del cisma fue una disputa acerca de interpretaciones cristológicas Monofisitas y Calcedonianas. El Emperador Zenón (474 – 491), que protegía al Patriarca

Acacio, había intervenido en el 482 promulgando un edicto, conocido como *Henotikón*, que contenía una fórmula de fe que buscaba asegurar la unidad, pero que infringía la definición del Concilio de Calcedonia. Así entonces, Zenón, con su sola autoridad política, legislaba sobre un asunto teológico. Al hacerlo, estaba actuando a la manera romana tradicional al tratar las *res sacrae* como asuntos de derecho público sujetos al dictamen imperial. Además, y de manera muy lógica, culpó de *laesa majestas* a algunos de los obispos que se opusieron a esta determinación. Esta actitud era inaceptable para el papado bajo Félix III (483 – 492) y la cabeza de su cancillería y sucesor, el mismo Gelasio, quien negó el reclamo imperial para legislar en materias teológicas.

Así entonces, Gelasio, en una carta del 494 dirigida al sucesor de Zenón, Anastasio I, sostiene lo que consideramos hoy la doctrina *gelasiana* de la jurisdicción bien definida de poderes. Este es un fragmento de la Carta de Gelasio al *basileus* Anastasius, con motivo del enfrentamiento entre Roma y Constantinopla, con el deseo de mantener a raya el avance del poder secular sobre el papal:

“Existen, Augusto Emperador, dos poderes con los cuales se gobierna soberanamente este mundo: la autoridad (*auctoritas*) sagrada de los pontífices y el poder real (*regalis potestas*). Pero el poder de los sacerdotes es más importante porque, en el juicio final, tendrá que rendir cuentas ante el Divino Juez de los gobernantes de los hombres. Sabes bien, hijo clementísimo, que, aunque por tu dignidad presides a todos los hombres (*licet praesedeas humano generi dignitate*), debes agachar la cabeza piadosamente ante los prelados de las cosas divinas, pues en ellos buscas la fuente de tu salvación. Tú entiendes que al recibir los sacramentos divinos esperas de ellos los medios de tu salvación y sabes que en las cosas de la religión debes someterte a su juicio y no querer que ellos se sometan a tu voluntad.

Si para todo aquello que se relaciona con el orden público, los sacerdotes obedecen tus leyes al admitir que el imperio te ha sido concedido por una disposición divina, entonces, con cuánta afección debes obedecerles tú, a ellos, que comunican los misterios divinos. Y así como a los pontífices les incumbe una responsabilidad no pequeña si callan algo que convenga al culto divino, así también les incumbe una responsabilidad no menor si desprecian lo que deben obedecer. Y así a todos los sacerdotes en general, que administran rectamente los divinos misterios, conviene que los corazones de los fieles les estén sometidos, ¿cuánto más se debe prestar obediencia a la cabeza de la sede apostólica a quien la misma divinidad quiso que todos los sacerdotes le estuvieran sometidos, y la piedad de toda la Iglesia siempre ha honrado como tal? [...] Aquello que el juicio de Dios ha decidido puede ser atacado por la presunción humana, pero no puede ser vencido por ningún poder” (DENZINGER, 2012, pp. 121-122).

Es pertinente citar la opinión de Walter Ullmann:

El concepto más relevante del gobierno papal de la Edad Media fue el concepto de *auctoritas*. Empleado originariamente en la constitución romana, expresaba el poder último, supremo de establecer normas de acción vinculantes. Se trataba, sin duda, de una idea de inspiración carismática que había dado origen al *principatus*, es decir, a una monarquía rectamente entendida. Pero la característica esencial de la *auctoritas* (romana y papal) era su indivisibilidad y, por tanto, que su concepto correlativo, la *potestas*, sí era susceptible de división” (ULLMANN, 1961, p. 61).

La innovación de Gelasio consistió en argumentar que el gobierno de la cristiandad se divide entre el poder espiritual y el temporal. Tal como lo explica en su *Tractatus IV*, o *Tomus*, c. 11, esta división fue decretada por Cristo para evitar los efectos del orgullo humano. Los dos poderes deben existir en paralelo y deben observar los límites asignados a ambos. Como quiera que sea, y por más que en una primera mirada Gelasio defiende cierta independencia jurisdiccional del poder secular, no deja de afirmar que “el poder de los sacerdotes es más importante”.

En realidad, el emperador “es el hijo, no quien dirige la iglesia, y en la medida en que la religión está concernida, le corresponde aprender, no enseñar (*quod ad religionem competit, discere ei convenit, non docere*). Y en esto está sujeto al clero. En los asuntos seculares, sin embargo, el clero obedece a las leyes imperiales, ya que el poder del emperador ha sido instituido por Dios. A pesar de que ambos poderes son distintos, no son jerárquicamente iguales.

Esto hace que la distinción poder secular – poder eclesiástico tal vez no tenga la entidad que Henri-Xavier Arquillière (ARQUILLIÈRE, 1972) atribuye a la llamada “doctrina gelasiana” de las dos espadas. El Emperador se siente cristiano y asume la responsabilidad de custodiar las costumbres, tal como se ve de manera muy evidente en Carlomagno. Sus “Capitulares” están referidas a eso.

Respecto del asunto específico de la relación entre el poder secular y el espiritual, los reclamos del papado del siglo V estarían destinados a proveer los gérmenes de reflexiones centrales para las ideas políticas de la Edad Media. A pesar de que el Papado operaba en el contexto de un mundo cristiano identificado con el Imperio Romano, los reclamos imperiales fueron debilitados por el consistente tratamiento papal del emperador como un hijo de la Iglesia, fundado en el hecho de que él era cristiano y por lo tanto sujeto a la autoridad eclesiástica en materias religiosas y morales. De este modo se producía la primera fractura en la estructura de la soberanía imperial. Aun cuando esto no se

percibiera en ese momento, se había abierto el camino en Occidente hacia los conflictos medievales entre ambos poderes. Ya en el 390, San Ambrosio, al censurar a Teodosio I, lo trataba explícitamente como un hijo de la Iglesia. Con esta censura a Teodosio, Ambrosio ya había puesto una importante parte en la fundamentación del papado medieval, aunque sin intención de hacerlo, ya que él mismo no aceptaba la primacía jurisdiccional de Roma, atribuyendo a San Pedro sólo una “primacía de confesión y no de honor”¹. La visión jerárquica de la superioridad clerical sobre la laicidad fue expresada por Ambrosio y el Papado en tal forma que el papel del clero era el de enseñar (*docere*) y el de los laicos el de aprender (*discere*). Como decía el Papa Celestino I (422 – 432), “el pueblo debe ser enseñado, no seguido” (*docendus est populus, non sequendus*). El conocimiento teológico y el cuidado del clero eran vistos como la base de la autoridad en una sociedad cristiana. Ya estaban echadas las raíces para el movimiento que haría la Iglesia desde su papel de maestra a uno gubernamental o jurisdiccional, por lo menos en la intención de algunos papas. A este movimiento es al que Arquillière llama “agustinismo político” (ARQUILLIÈRE, 1972).

Si el agustinismo puede definirse como:

“Ausencia de una distinción formal entre el dominio de la filosofía y el de la teología, es decir, entre el orden de verdades racionales y el de verdades reveladas. Algunas veces los dos órdenes se hallan fusionados para constituir una sabiduría total, partiendo del principio de que las verdades poseídas por los filósofos antiguos son el resultado de una iluminación divina y que de ese modo ellas forman parte de la revelación total. Otras veces, los dominios de la filosofía y la teología son afirmados como distintos de derecho, pero no se logra asignar de hecho un principio capaz de salvaguardar esa distinción. Existe por otra parte la misma tendencia a borrar la separación formal entre la naturaleza y la gracia” (MANDONNET, 1911, pp. 55-56);

Entonces, el “agustinismo político” consiste en una *tendencia* a absorber el orden natural dentro del orden sobrenatural. La expresión “político” del agustinismo, según Henri-Xavier Arquillière, consiste a su vez en la *tendencia* a absorber el derecho natural de la comunidad política en el derecho eclesiástico. Debe aclararse, sin embargo, que *esta no es la doctrina de San Agustín, sino una deformación de ella*. Las etapas en la formación

¹ Recordemos que la concentración del poder en Roma fue una de las obras principales del Papa León Magno.

de esta tendencia son las que hemos visto ya desde León Magno, con sus exponentes más importantes en Gregorio VII y Bonifacio VIII.

Enrique IV, en sus luchas contra Gregorio VII, y Felipe el Hermoso, en sus luchas contra Bonifacio VIII, fueron los más encarnizados enemigos de lo que ellos consideraban una ilegítima invasión jurisdiccional.

Si consideramos que las disputas entre el Papado y el Imperio fueron luchas relativas a los alcances jurisdiccionales respectivos, rápidamente hallamos teóricos de un lado y del otro. Autores como Jonás de Orléans, con su *De institutione regia*, por ejemplo, llegan a escribir que el Príncipe es parte del Cuerpo Místico de Cristo; es así como comienza el primer capítulo de *De institutione regia*: “Todos los fieles deben saber que la Iglesia universal es el cuerpo de Cristo, que su cabeza es Cristo y que, en ella existen dos personajes principales: el que representa el Sacerdocio y el que representa a la realeza” (ARQUILLIÈRE, 1972, p. 147).

Para Jonás,

“la más importante misión del rey es la de ser defensor de las iglesias y de los servidores de Dios. Su oficio consiste en velar con sumo cuidado la salvaguarda de los sacerdotes y el ejercicio de su ministerio, y proteger por las armas a la Iglesia de Dios” (ARQUILLIÈRE, 1972, p. 149).

Ahora bien, y ya para ir finalizando, la estructura institucional de la Iglesia no se ha modificado a lo largo de los siglos, mientras que la del poder secular sí lo ha hecho de múltiples formas. En Occidente comenzó a consolidarse, más o menos a partir del auge de las repúblicas italianas en el siglo XV, una nueva institucionalidad política, cuya razón de ser no será ya más compartida con la Iglesia. El surgimiento de esta nueva institución está asociado a la inaudita dignidad público-política de la cual se revisten asuntos que Aristóteles había calificado como no políticos, como privados de la luz de lo político.

El nacimiento de esta nueva institucionalidad política enaltece una figura antropológica magníficamente descrita en el siglo XX por Werner Sombart, y que hubiera sido objeto de un profundo desprecio por parte de Aristóteles: el *burgués*. Esa nueva institución, que por cierto no surge de la noche a la mañana, sino que es fruto de unas profundas modificaciones histórico-culturales, es el Estado. Sus tímidos brotes pueden

verse, paradójicamente, en la pluma de un autor dominico, Jean Quidort, o Juan de París, o Juan el Sordo, quien en su *De potestate regia et papali* (1302) da los primeros pasos en la justificación teórica de una nueva institucionalidad política, siempre en referencia a la otra institución que él defiende, esto es, la Iglesia. Quidort es probablemente el antecedente más importante de Marsilio de Padua, quien es el autor del furibundo ensayo antieclesiástico *Defensor Pacis* (1324). La misma línea de inspiración de Marsilio es la de Ockham, aunque es más frecuente hallar en el *Doctor Subtilis* más diatribas contra el poder del Papa que aportes para una teoría del Estado. Marsilio aún no menciona al Estado, para ya están echadas las bases más importantes para la neutralización de esa “singular malignidad”, de esa “pestilencia”, de esa “peste y su causa sofística” que es la Iglesia de Roma con su pretensión de “*plenitudo potestatis*” (MARSILIO, 1989, pp. 533-534). La Tercera Parte del *Defensor de la paz* de Marsilio es la antítesis simétrica del *Dictatus Papae* de Gregorio VII. Los tiempos ya están maduros para que irrumpa el concepto de “Estado” en la acepción político-institucional con que lo conocemos hoy. Será la tarea de Maquiavelo, quien es el primero en emplear ese término, y es tan consciente de la novedad que esto implica que habla de un “nuovo principato”. Y, por cierto, una de las características más importantes del nuevo principado es su lucha frontal contra la Iglesia de Roma, ya que “gracias a ella los italianos andamos perdidos y sin fe”, nos dice en el cap. XII de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, que justamente lleva por título: “Cuánto importa la religión y cómo se arruinó Italia a consecuencia de la política de la Iglesia”.

El tiro de gracia final, al menos desde el punto de vista de las ideas políticas que llevan a la consolidación del Estado como una institución radicalmente enemiga de la Iglesia, estará a cargo de Thomas Hobbes en su *Leviatán* (1651). Aun cuando su autor lo presente como el primer tratado de Filosofía política que se haya escrito, en realidad es todo un tratado de teología anticatólica. En efecto, para afianzar teóricamente la figura institucional del Estado, Hobbes acude a una demolición despiadada de los fundamentos de la fe católica. Y eso lo dice explícitamente en las partes III y IV de su *Leviatán*.

CONCLUSIÓN

Se podría suponer entonces que el agustinismo político es ya una figura del pasado sin ninguna presencia contemporánea. No obstante, creo que podríamos volver a pensar en esto desde otro ángulo. Sugiero corregir la expresión “agustinismo político” y limpiarla de la vocación teocrática sugerida por su inventor, el P. Arquillière. Si pensamos en el agustinismo político solamente como el ejercicio de cierto paternalismo ético de la Iglesia sobre el mundo, me parece que el agustinismo no ha muerto, y que sólo podría desaparecer si desaparece la Iglesia como institución. El problema contemporáneo con *este* agustinismo, es que la Iglesia sustenta afirmaciones de orden ético que por lo general son incompatibles con la dinámica de la actividad político-legislativa contemporánea. La aparición del político profesional, magníficamente descrita por Max Weber en 1919 en su conferencia *Politik als Beruf*, implica toda una reconfiguración de la tarea política, que ya no atiende al bien común, sino a la permanencia en los cargos políticos de quienes acceden a esa profesión. Y esa permanencia exige que las decisiones políticas hagan depender su legitimidad del gusto de los votantes y de las encuestas, no de su intrínseca razonabilidad o sensatez. Se comprende entonces que todo atisbo de paternalismo en materias ético-políticas sea considerado una afrenta a la inteligencia de los votantes. En realidad, el ejercicio de cierto paternalismo en materias morales no tendría por qué oponerse al ejercicio de la libertad, ni al establecimiento y consolidación de unas instituciones realmente perfectivas.

Uno de los argumentos principales contra las doctrinas morales de la Iglesia es precisamente la inaceptabilidad del paternalismo. En el fondo, tal vez no se trate más que del rechazo a un Dios Padre, lo que es propio de nuestras sociedades secularizadas. Esto lo advirtió con particular lucidez Hannah Arendt al comienzo mismo de *La condición humana*: “La emancipación, la laicización de la época moderna, no comenzó necesariamente por el rechazo de Dios, sino de un Dios Padre...”

Ese Dios *Padre* es un dios *ético* y un dios-*Lógos*, como vimos más arriba. Y si el *Padre habla* desde la eternidad, lo hace porque *ama*. No hay más razón de hablar que el *Amor*. Y si esto es así, la *instancia última de fundamentación de los órdenes normativos*, en ningún caso puede ser la consecuencia de un diálogo del hombre consigo mismo, ignorando a Dios, ni un mandato despótico de Dios, ignorando a su criatura. Si Dios es la

instancia última de fundamentación de los órdenes normativos, eso sólo puede darse mediante un verdadero diálogo de la criatura racional con su Creador, un diálogo en el cual Dios y el hombre conservan su dignidad proporcional y su libertad. Este diálogo ha sido concebido por Tomás de Aquino como una *participación* de lo humano en lo divino, y recibe el nombre técnico de “ley natural”.

Quisiera entonces reivindicar cierto agustinismo político sacándolo de la estrechez de los conceptos de Arquillière, que tal vez responden a una errada comprensión de la política. Posiblemente las disputas entre el poder secular y el religioso no eran simples disputas cratológicas. El agustinismo que quisiera reivindicar está asociado a la reivindicación, ciertamente muy poco kantiana, de *cierto* paternalismo en materias morales. Se trata de un paternalismo tanto más aceptable cuanto más esté encarnado *institucionalmente*, pues de otro modo sería sólo despotismo.

Creo que éste es el gran problema de la ética contemporánea, del cual será muy difícil salir si apelamos solamente a la autonomía de la razón humana, como lo hacen las sociedades secularizadas, o solamente al absolutismo divino, como lo hacen las sociedades islámicas. En estas últimas, no es casualidad que Allah sea considerado Creador, pero no un Padre. No hay en el Islam una relación filial de Allah con los hombres, y mucho menos un diálogo. No obstante, los musulmanes señalan que el modo de vivir la ética en Occidente es ofensivo a los ojos de Dios, y que sólo ellos, islámicos, por ejemplo, defienden la familia mucho mejor que los occidentales. Sólo ellos no tienen problemas en condenar la drogadicción, el alcoholismo, el adulterio, el robo. Pero la razón de estas condenas ético-jurídicas no se basa en que algunas conductas ofenden a Dios porque no responden a las exigencias de la razonabilidad práctica y del bien común. Esas conductas, sencillamente, están prohibidas porque contravienen los dictados de la *Sunna*, y no es necesario entrar en mayores explicaciones. Allah es un dios misericordioso, pero al no ser un Padre, sus castigos pueden ser muy crueles, o al menos los castigos previstos por la *Shari'a*. Y esto por no hablar del trato hacia las mujeres, que para los occidentales puede aparecer como injusto y discriminatorio.

Me interesa señalar entonces que en el mundo musulmán se registra una cierta forma de “agustinismo político” al hacer de la *Shari'a* el cuerpo jurídico-constitucional de las naciones musulmanas. Esto se ve claramente en las constituciones de Pakistán,

Egipto, Arabia Saudita e Irán, por ejemplo. No hay una distinción entre el poder secular y el religioso, como puede verse en esas constituciones.

La paradoja de nuestro tiempo es que nosotros, occidentales, estamos en mejores condiciones de fundamentar sólidamente una teoría ética en la cual el papel de Dios, *Padre que ama* a sus hijos, es un papel *dialógico*, en el cual la razón práctica, confiada en su capacidad, *participa* de la naturaleza divina. Pero *vivimos* de espaldas a Dios. Los musulmanes, que niegan cualquier naturaleza trinitaria, paternal y dialógica de Dios, no parecen preocuparse demasiado por una fundamentación teórica de los órdenes normativos. A ellos les preocupa *vivir* éticamente y ser mejores personas que cristianos, judíos y ateos. Aunque el precio a pagar pueda parecernos extremadamente alto.

En suma, una de las paradojas éticas de nuestro tiempo es que Occidente, una vez superada la confusión de jurisdicciones entre lo religioso y lo secular, tiene en sus manos muy buenos instrumentos teóricos para la revigorización de una *ética de la ley natural*, en la cual la dignidad de la libertad no se vea menoscabada por la condición filial y participada de todo lo humano. Pero no se puede negar que a pesar de ello vivimos en una crisis sin precedente, en la cual la *verdad* parece haber sido reemplazada por la *eficacia*, el *contractualismo* y el *positivismo* como criterios de legitimación de los órdenes normativos. En la otra orilla, la *umma* islámica vive la urgencia de integridad moral de una manera mucho más rigurosa y eficaz, pero tal vez sin una adecuada toma en consideración de la intrínseca dignidad de la razón práctica, querida por un Dios de Amor.

REFERENCIAS:

ARISTÓTELES (1981). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

ARISTÓTELES (1970). *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier (1972). *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*. Paris: Vrin.

ARTOLA, Miguel (1978). *Textos fundamentales para la historia*, 2ª ed. Madrid: Alianza.

- DENZINGER, Heinrich (2012). *Enchiridion. Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. San Francisco: Ignatius Press.
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1957). “Julien à Macellum”. *The Journal of Roman Studies*. Vol. 47, n° 1/2: 53-58.
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1986). “Aspectos de la religión popular griega” en *La esencia de la tragedia griega*, por A.-J. Festugière. Versión castellana y Prólogo de Miguel Morey. Barcelona: Editorial Ariel.
- JULIANO (1982). “Contra los galileos”, en Juliano. *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Introducciones, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Gredos.
- JUSTINO Mártir (2002), *Apología*, en *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (S. II)*. Introducción, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC.
- LECLER, Joseph (1967). *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*. Tomo I. Versión española por Antonio Molina Meliá. Alcoy (España): Editorial Marfil.
- MANDONNET, P. (1911). *Siger de Brabant et l’Averroïsme latin au XIII siècle*. Coll. Les philosophes belges, Vol. VI-VII. Louvain: Éditions de l’Institut supérieur de philosophie.
- MARSILIO DE PADUA (1989). *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez. Madrid: Tecnos. Las expresiones son empleadas por Marsilio en el cap. 1 de la Tercera Parte del *Defensor*...
- MONAHAN, Arthur P. (1974). “General Introduction”, John of Paris. *On Royal and Papal Power*. A Translation, with Introduction, of the *De Potestate Regia et Papali* of John of Paris. New York & London: Columbia University Press.
- ULLMANN, Walter (1961). *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.