

«Estos ensayos no solo continúan el esfuerzo de los O'Donovan por reintroducir la teología política cristiana tradicional a una audiencia contemporánea, sino que también confrontan con firmeza los conceptos erróneos actuales de la teoría política y ofrecen posibilidades de cambio. Un excelente complemento a su compilación previa de textos primarios, este volumen debería ser una adición bienvenida a todas las colecciones. Recomendado».

Choice

«Lleno de ideas y argumentos, cuya búsqueda, ya sea que uno los encuentre convincentes o no, no puede dejar de contribuir a la mejora de la ética política cristiana contemporánea en su lucha por abrirse camino después de la modernidad. Por esto seguimos en deuda con los O'Donovan».

Scottish Journal of Theology

«No suele ocurrir que una tradición de pensamiento tan ampliamente olvidada se recupere de forma tan convincente para la discusión contemporánea. Sin embargo, esto es lo que los O'Donovan han hecho triunfalmente al recuperar el pensamiento político cristiano premoderno. Se trata de ensayos sólidos y sin complejos que se enfrentan a los tópicos del discurso político actual —tanto laico como cristiano— con una visión teológica profunda que está destinada a tener un impacto duradero. Nadie que afirme tener un interés serio en la teología política podrá ignorar este libro».

Robert Song

«*Vínculos de Imperfección* es una obra incisiva, por no decir magistral, que representa la historia y la comprensión de la filosofía política de un modo que da a entender que el cristianismo es real. Asimismo, es una crítica mordaz de los intentos liberales modernos, incluidas las versiones católicas, de dar cuenta de los asuntos políticos. Es plenamente consciente de la naturaleza potencialmente destructiva de los «derechos humanos» y ofrece una historia concisa de cómo llegamos a ellos. En resumen, este libro no es más que una reintroducción de las grandes tesis paulinas y agustinianas sobre la verdadera naturaleza de la vida política, del «juicio político», como lo llaman los O'Donovan. Es un libro que entiende que las cosas políticas no pueden entenderse sin las cosas teológicas y, tal vez, viceversa».

James V. Schall, S.J.

«Estos ensayos elegantes y eruditos ofrecen un recorrido caleidoscópico por muchas de las cuestiones fundamentales del derecho, la política y la sociedad civil que han ocupado durante mucho tiempo a los O'Donovan. Este volumen ofrece una muestra y síntesis juiciosas de algunos de sus mejores estudios especializados en historia intelectual, exégesis bíblica, ética teológica y teoría política. También constituye un bienvenido compañero académico y una ampliación de su

emblemático texto publicado por Eerdmans *Desde Ireneo hasta Grocio: Un libro de consulta sobre el pensamiento político cristiano.*»

John Witte Jr.

«Oliver y Joan O'Donovan son líderes en el actual resurgimiento de la teología política. Esta ejemplar colección de ensayos muestra todas las virtudes de su trabajo anterior: la felicidad de la expresión, el uso amplio de los recursos de la tradición cristiana y una comprensión incisiva y poco sentimental del poder político. Todos los estudiantes de política y teología encontrarán este volumen indispensable.»

Jean Bethke Elshtain

«Los O'Donovan [...] profundizan en la tradición política del cristianismo de una manera más profunda y sostenida que cualquier otro escritor actual [...]. Estamos en deuda con ellos».

Studies in Christian Ethics

Los O'Donovan plantean con fuerza y estilo un desafío teopolítico a las filosofías políticas reinantes de la modernidad y la hipermodernidad llamada posmodernidad. El presente libro incluye ensayos que abarcan un amplio espectro, desde una nueva interpretación de la *Ciudad de Dios* de Agustín hasta el pensamiento ético de Erasmo, pasando por las diferencias entre los teólogos protestantes Karl Barth y Paul Ramsey sobre los usos del poder... Los O'Donovan nos han brindado una obra de referencia inestimable, y el presente libro debe ser acogido como un comentario reflexivo sobre esos textos formativos y su continua vitalidad en las disputas cristianas contemporáneas sobre el correcto ordenamiento de la relación entre Cristo y César.

First Things

VÍNCULOS DE IMPERFECCIÓN



TEOLOGÍA PARA VIVIR

Fe y Palabra

Política cristiana, pasada y presente

Oliver O'Donovan &
Joan Lockwood O'Donovan

IMPRESO EN LIMA,
PERÚ

VÍNCULOS DE IMPERFECCIÓN: POLÍTICA CRISTIANA, PASADA Y PRESENTE

Autor: ©Oliver O'Donovan & Joan Lockwood O'Donovan

Traducción: Elioth R. Fonseca

Revisión de estilo: Elioth R. Fonseca

Diseño de cubierta: Angélica García

Serie: Ética y Apologética

Título original: *Rediscovering the natural law in Reformed theological ethics*

All rights reserved. WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY. 2140
Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505, United States.
©2006 Stephen J. Grabill

Editado por:

©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C

José de Rivadeneyra 610. Urb. Santa Catalina, La Victoria.

Lima, Perú.

ventas@teologiaparavivir.com

<https://www.facebook.com/teologiaparavivir/>

www.teologiaparavivir.com

Primera edición: Abril del 2025

Tiraje: 1000 ejemplares

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú, N°: 2025-xxxx

ISBN Tapa blanda: 978-612-xxxx-xx-x

Se terminó de imprimir en Abril del 2025 en:

ALEPH IMPRESIONES S.R.L.

Jr. Risso 580, Lince

Lima, Perú.

Temas: Política cristiana – Historia. | Teología política – Pensamiento cristiano. | Iglesia y Estado – Doctrina cristiana. | Teología moral – Ética cristiana. | Derecho natural – Tradición reformada. | Escolástica – Pensamiento político. | Liberalismo – Crítica teológica.

Clasificación: BT83.59 .O36 2025 | DDC **261.709**

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin permiso escrito de la editorial. Todos los derechos reservados y exclusivos ©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C. Las citas bíblicas fueron tomadas de las versiones *Reina Valera* de 1960 y de la *Nueva Biblia de los Hispanos*, salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	1
PARTE 1: MOMENTOS DE LA TRADICIÓN TEOLÓGICO-POLÍTICA	35
§1. HISTORIA Y POLÍTICA EN EL LIBRO DE APOCALIPSIS37	
II.....	44
III	50
IV	55
V.....	61
§2. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE AGUSTÍN EN LA CIUDAD DE DIOS, (LIBRO 19)	69
II.....	79
III	85
IV	93
§3. PLATONISMO CRISTIANO Y COMUNIDAD NO PROPIETARIA	107
EL SUJETO PROPIETARIO Y LA CRISIS DE LOS DERECHOS LIBERALES	110
FUNDAMENTOS PATRÍSTICOS DE LA COMUNIDAD NO PROPIETARIA	114
LA POBREZA FRANCISCANA: LA TEOLOGÍA DE LA NO POSESIÓN EVANGÉLICA	118
LA REVOLUCIÓN ECLESIOLOGICA DE WYCLIF: «EL SEÑORÍO EVANGÉLICO» Y LA DESPOSESIÓN CLERICAL.....	128
CONCLUSIÓN: LA COMUNIDAD NO PROPIETARIA DE DERECHO COMO ANTÍDOTO CONTRA LA SOCIEDAD LIBERAL DE DERECHOS.....	135
§4. LA ECONOMÍA TEOLÓGICA DE LA TEORÍA MEDIEVAL DE LA USURA	143
LA CONTRIBUCIÓN MEDIEVAL A LA ECONOMÍA CRISTIANA	143

DESARROLLO CANÓNICO DE LA PROHIBICIÓN DE LA USURA	147
EL TRATAMIENTO TEMPRANO MEDIEVAL DE LA USURA.....	153
EL TRATAMIENTO TOMISTA-ARISTOTÉLICO DE LA USURA	160
DESARROLLOS FRANCISCANOS POSTOMISTAS ANTES DE 1350	165
LA REAFIRMACIÓN DE LÚTERO DE LA HERENCIA MEDIEVAL	171
CONCLUSIÓN: LA CONTRIBUCIÓN DE LA TEORÍA DE LA USURA A LA ÉTICA ECONÓMICA	175

§5. LA PEDAGOGÍA Y LA ÉTICA CRISTIANAS DE ERASMO (1466-1536) 179

LA RETÓRICA DE LA LOCURA.....	182
LA RETÓRICA DE LA PAZ.....	192
LIMITACIONES DE LA RETÓRICA DE LA MÍMESIS CRISTIANA	200

§6. EL DESAFÍO Y LA PROMESA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO CRISTIANO PROTOMODERNO..... 203

LA ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA DE LA DEMOCRACIA LIBERAL MODERNA.....	206
LA EXPANSIÓN DE LA LIBERTAD INDIVIDUAL: EVANGÉLICA Y CIVIL	210
(a) <i>La libertad evangélica</i>	210
(b) <i>Libertad natural y civil</i>	218
LA EXPANSIÓN DE LA LIBERTAD CORPORATIVA.....	228
(a) <i>Republicanismo cívico y populismo</i>	228
(b) <i>La constitución política de la iglesia como corporación divina y humana</i> .	234
CONCLUSIÓN	240

§7. LA JUSTICIA DE LA ASIGNACIÓN Y LOS DERECHOS SUBJETIVOS EN HUGO GROCIO (1583-1645) 247

I.....	258
II.....	263
III	269
IV	275
V.....	282
VI	287

PARTE 2: TEMAS CONTEMPORÁNEOS: LA DEMOCRACIA LIBERAL, EL ESTADO-NACIÓN, LAS LOCALIDADES Y EL INTERNACIONALISMO 301

§8. EL GOBIERNO COMO JUICIO 303

I	306
II	313
III	323

§9. LA SUBSIDIARIEDAD Y AUTORIDAD POLÍTICA EN LA PERSPECTIVA TEOLÓGICA..... 331

LA SUBSIDIARIEDAD Y LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO SOCIAL CATÓLICO	334
SUBSIDIARIEDAD: UNA EVALUACIÓN A LA LUZ DE LA INTEGRACIÓN EUROPEA	351
<i>Ley natural</i>	352
<i>La sociedad pública y el bien común</i>	356

§10. «LOS USOS DEL PODER» DE KARL BARTH (1886-1968) Y PAUL RAMSEY (1913-1988) 361

II	367
III	374
IV	381
V	391

§11. NACIÓN, ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL EN LA TRADICIÓN BÍBLICA OCCIDENTAL 405

LA NACIÓN «ROMÁNTICA», LA «CÍVICA» Y LA «FUNCIONAL»	408
LA NACIÓN COMO CONSTRUCTO TEOLÓGICO	416
<i>El vicariato divino de los gobernantes civiles</i>	421
<i>La sociedad política como un cuerpo de leyes en la «penumbra» del evangelio.</i>	426

§12. LA PÉRDIDA DEL SENTIDO DE LUGAR..... 433

II	440
III	449
IV	455
V	463

ÍNDICE DE NOMBRES	469
--------------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

Los ensayos aquí reunidos son exploraciones en «lo político» —la agencia política, la acción política, las instituciones políticas y la sociedad política— desde una perspectiva formada por la Biblia y la tradición teológica latina. Todos los ensayos abordan de algún modo las concepciones y cuestiones contemporáneas, y todos aportan de forma crítica y constructiva los recursos teológicos de la tradición más antigua. No obstante, hay un cambio de énfasis entre las Partes 1 y 2: de recuperar momentos teóricos significativos y corrientes del pasado político cristiano a analizar el pensamiento y la práctica actuales a su luz.

Esta colección acompaña a nuestra recopilación de textos *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought* [Desde Ireneo a Grocio: Una antología del pensamiento político cristiano],¹ que pretendía proporcionar un amplio acceso a la tradición con la ayuda de traducciones, introducciones y comentarios. En esa organización naturalmente nos impedidos de llevar a cabo un análisis más profundo de pensadores particulares y argumentos más desarrollados sobre cuestiones específicas. Los ensayos que siguen ofrecen una selección de estos, con una coherencia que esperamos se despliegue progresivamente, aunque su composición haya abarcado más de una década de nuestra labor intelectual. No hace falta decir que el material en *Desde Ireneo a Grocio* es capaz de inspirar muchas otras discusiones que los que hemos abordado aquí.

¹ (Grand Rapids: Eerdmans, 1999). A lo largo de estos ensayos, hemos señalado traducciones de fuentes primarias mencionadas en *Desde Ireneo a Grocio (IG)*.

El compromiso con los enfoques, ideas e instituciones contemporáneos es predominantemente crítico, aunque no exclusivamente, mientras que el compromiso con la tradición más antigua es en gran medida constructivo. Si existe aquí un desequilibrio, puede considerarse como un correctivo a un consenso dentro y fuera de la Iglesia que considera las instituciones liberal-democráticas predominantes en Occidente como totalmente normativas para todos los tiempos y ocasiones, incluso cuando encuentra una fuente continua de irritación en sus consecuencias. Este consenso admite diversos enfoques de la tradición teopolítica más antigua, desde los más halagadores hasta los más despectivos, pero apenas le permite hablar con voz propia. Se la considera complacientemente como el fundamento, aunque incipiente, del progreso político futuro, o se la repudia culpablemente como la sombra proyectada por una civilización teocrática, y en ambos casos se niega su integridad y autoridad propias. Tomarse en serio la tradición implica una postura de confrontación, no necesariamente hacia las instituciones contemporáneas, sino hacia los lugares comunes que se supone universalmente que las sostienen: los lugares comunes de la libertad republicana y el autogobierno, de la soberanía popular y los derechos de los individuos y las comunidades.

La diversidad de sus temas no debe ocultar la cohesión de estos ensayos, tanto respecto a las tradiciones premodernas como a las modernas. Con respecto a la primera identifican lo político con la esfera del juicio, divino y humano, que da orden a la comunidad humana en la historia. Este juicio es exigido como penúltima respuesta a la rebeldía humana, para preservar la sociedad humana y la creación de los estragos del pecado, más que para lograr su redención y restauración. Al mismo tiempo, es la esfera en el que la rebelión humana contra Dios alcanza la solidaridad colectiva, manifestada definitivamente en la crucifixión de Cristo y la persecución de sus testigos. Lo político sigue siendo un ámbito moralmente ambiguo, un instrumento de los tratos misericordiosos de Dios para con los hombres y objeto de Su ira, sujeto al Cristo resucitado en ambos aspectos. No está aislado de la conquista

de la resurrección de Cristo y de los signos del reino venidero, pero no forma parte de ellos. La justicia y la paz logradas por la política terrenal, aunque vinculadas a la ley de Dios en la naturaleza y en las Escrituras, son transitorias y trágicamente deficientes. Solo con la llegada del reino celestial podrá lo político, purificado de su textura terrenal, ser coincidente con la sociedad redimida bajo el reinado de Cristo. Hasta entonces, no es la acción política sino la comunión de la Iglesia la que espera la ciudad de Dios.

Por otra parte, la tradición moderna se presenta como la que separa los fundamentos de lo político del juicio de Dios, con uno de dos resultados: o bien lo político es meramente un *modus vivendi* entre seres humanos interesados en sí mismos, o bien, si también se suprime la pecaminosidad humana, es la fuerza motriz para el autoperfeccionamiento colectivo. En esta última forma se convierte en el agente administrativo del dominio tecnológico y la expresión cultural. En ambos casos, el bien político primordial es la mejora de la libertad humana, individual y colectiva. Pero esta no es la libertad que la tradición más antigua conocía como «libertad evangélica»: ya no es gobernada por leyes, ni es obediente, ni es una respuesta adecuada a «lo que es»; a lo que el Padre ha hecho, el Hijo ha redimido y el Espíritu está santificando. Proyectada como autoposesión autónoma, la libertad atenta contra las formas intrínsecas de compartir y de solidaridad que conforman la comunidad moral: atenta no solo contra nuestra comunicación en los bienes y estructuras creados por los que vivimos bien, sino también contra nuestra solidaridad como objeto de la condena, el perdón y la renovación de Dios. Estos ensayos exploran *sub specie libertatis* [bajo el aspecto de libertad] los problemas intelectuales y prácticos de la herencia política moderna.

En su defensa de la tradición teopolítica más antigua, los ensayos de este volumen no han abandonado la tarea política constructiva del presente. No recuerdan la tradición con una actitud anticuaria de arrepentimiento y nostalgia, sino que intentan mostrar su perenne relevancia. Y si este intento tiene algún éxito, altera los horizontes de

la comprensión política actual y abre posibilidades de acción. Toda crítica legítima ilumina el camino a seguir. La forma más mordaz de complacencia es la aceptación de las certezas contemporáneas como un *datum* [algo dado por sentado] de la necesidad histórica. Solo cuando la crítica se totaliza, como en la indiferencia posmodernista, se convierte en un consejo desesperado, contraproducente y sin sentido.

* * *

El ensayo que abre la colección: «Historia y política en el libro de Apocalipsis», constituye una introducción programática. En la superación apocalíptica del orden político por parte de Juan de Patmos, Oliver O'Donovan discierne un espacio imaginado para una esperanzada acción común. En contraste con las lecturas que ven en la «mitificación» de Juan la trascendencia negadora de la historia y la política, O'Donovan interpreta los tres ciclos de siete visiones del Apocalipsis como un despliegue progresivo del juicio de Dios en la historia. Este juicio se describe al principio como el resultado de una necesidad histórica, pero sus características políticas se exhiben sucesivamente, en su reivindicación del orden y la bondad creada, su respuesta a las «exigencias de una justicia ultrajada» y su restauración de la libertad individual y comunitaria.²

Pasando de la política premesiánica de los dos primeros ciclos a la política mesiánica del tercero, Juan proyecta el imperio terrenal como un fenómeno con dos aspectos, histórico y escatológico. Por un lado, es un fenómeno perenne de la política pecaminosa, naturalmente destinado a la autodestrucción; por el otro lado, es una revelación del mal escatológico, una parodia mesiánica y trinitaria con dos caras totalitarias, la opresión violenta y el engaño ideológico. Como empresa política perenne, el dominio imperial une la subyugación militar a la económica, hasta que finalmente se derrumba bajo el peso de la

² Todas las citas en nuestra *Introducción* provienen de los ensayos que siguen.

rebelión masiva. Como revelación del mal escatológico, expone su núcleo nihilista: desprovisto del bien creado, se derrumba en pura negación, el asalto a Dios, fuente y principio del ser.

El despliegue cíclico que hace Juan del juicio de Dios en la historia es también un despliegue de la paradoja escatológica de la libertad: la necesidad de la «justicia inmanente» que disminuye la libertad humana es convertida por la Palabra de Dios en «la libertad de la obediencia corporativa de los santos». Su visión final del triunfo divino se divide en la victoria del Hijo en la que participan los santos y el juicio del Padre al que permanecen sometidos. Pero el juicio de Dios sobre la historia es reconciliador y satisfactorio, anticipando la nueva creación, como se desprende de la identidad oculta de las ciudades opuestas: la «Gran Ciudad» y la «Ciudad Santa», Babilonia-Roma y la Nueva Jerusalén.

La ciudad de Dios de Agustín, el texto configurador de la tradición teopolítica occidental, sigue al Apocalipsis al situar el significado de la historia y de la política en términos de los «fines» opuestos de las Dos Ciudades. Pero, mientras que el Apocalipsis y los libros 20-22 de *La ciudad de Dios* consideran estos fines en un «sentido estrictamente escatológico», el libro 19 los considera como prolegómeno: como «horizontes de acción que generan sus caracteres morales contrapuestos». Según «el pensamiento político de *La ciudad de Dios*, 19», las Dos Ciudades comprenden para Agustín verdaderas y falsas resoluciones del dilema para la acción planteado por la contingencia histórica, verdaderas y falsas respuestas a la cuestión del «bien supremo». La Ciudad de Dios es la comunidad de «paz perfecta y eterna», la Ciudad Terrenal [es] la comunidad de la «paz mortal». Es con esta última comunidad con la que Agustín alinea la política de la *res publica*, negando la posibilidad de una política terrenal definida en términos de «derecho» (*ius*) o «interés común» (*utilitas*).

Oliver O'Donovan muestra cómo esta alineación es resistida tanto por los postulados idealistas como realistas del pensamiento político de Agustín vigentes en el liberalismo contemporáneo. Mientras que los

idealistas consideran que Agustín admite una república terrenal — cristiana o (al menos) monoteísta— de justicia relativa, los realistas consideran que admite una república moralmente neutral que, aunque no reclama justicia en el sentido estricto, no está alineada con ninguna ciudad. En ambos postulados es fundamental el malentendido del «uso común» de las necesidades mortales por parte de las dos ciudades. Al no distinguir el uso común de la utilidad común, imputan un «consenso de voluntades» (*compositio voluntatum*) entre las ciudades, y atribuyen la membresía a la Ciudad Terrenal a los miembros de la Ciudad Celestial, mientras que estos últimos se limitan a utilizar el propio consenso de la Ciudad Terrenal sin participar en él. Ambos postulados, en efecto, atribuyen un mayor o menor grado de «justicia relativa» a la política civil, mientras que Agustín la reserva para la paz de la iglesia terrenal.

En consecuencia, ni la interpretación idealista ni la realista captan claramente las implicaciones de la justicia de la iglesia para la política civil. La justicia de los pecados perdonados se emite en la justicia civil, en el gobierno justo del pecador justificado, en el príncipe cristiano cuyas virtudes supraterrrenales benefician al gobierno civil precisamente porque responden «“al derecho” tal como es generalmente reconocido y universalmente deseado». Al mismo tiempo, la justicia de los pecados perdonados sigue siendo para Agustín una «superposición» a la paz civil que «puede funcionar bastante bien sin ella». La clave del gobierno civil sin justicia reside en la concepción platónica de Agustín de la dependencia predatoria del vicio humano respecto de la virtud, del desorden moral respecto del orden, que permite incluso a «comunidades manifiestamente viciosas» a «funcionar como sociedades organizadas». Por un lado, la esencia del gobierno terrenal —el «dominio»— expresa la voluntad desordenada de la humanidad caída, el vicio individual y colectivo del orgullo; por otro lado, el vicio estructurado del dominio cumple el propósito providencial de Dios de restringir el desorden que fluye del orgullo. El gobierno justo del emperador cristiano, por lo tanto, no libera al imperio

del curso demoníaco de la ciudad terrenal prevista por Juan de Patmos, sino que es *un signo* del juicio y la restauración de la sociedad humana por parte de Dios.

La determinación idealista de liberar el gobierno político de su historia demoníaca ha sido una característica dominante de los tratamientos pasados y presentes de Agustín. La tradición papal medieval del «agustinismo político» (por utilizar una nomenclatura académica popular) era un proyecto de cristianizar la autoridad política asimilándola a la obra de salvación por parte de Dios. Esto siguió la doble ruta de (a) subordinar el gobierno civil al eclesiástico, teleológica y legalmente, y (b) juridificar el gobierno eclesiástico. Al poner su sello definitivo en el proyecto, el Papa Gregorio VII («Hildebrando»)³ estaba plenamente persuadido (¡no solo por su propia experiencia!) del carácter demoníaco del gobierno secular no regenerado, e igualmente persuadido de que su redención residía en una fuerte guía y supervisión clerical (particularmente papal). Para él, no se trataba de hacer un uso piadoso o de superponer la virtud cristiana al camino infernal del gobierno civil, sino de redirigir su camino hacia el cielo, hacia la supremacía política y legal de Roma. La justicia estaba disponible tanto para el juicio y la ley civil como para la eclesiástica, pero descendía en una vestidura sin costuras desde el Vicario de Cristo.

Sin embargo, mientras la teología política papal habitualmente borraba la distinción entre la acción providencial y salvífica de Dios, el agustinismo medieval nunca perdió de vista el estatus postlapsariano del gobierno humano, o «jurisdicción». En la teología franciscana se guardó de manera muy celosa, debido a la interconexión en la herencia patristica del gobierno político y la propiedad. Pues la teología franciscana se preocupaba ante todo de exponer y defender la Regla de pobreza absoluta de la orden, que comprometía a los hermanos a la renuncia total a la propiedad y a la titularidad individual y colectiva, así como a severas privaciones materiales. En el tercer ensayo,

³ *IG*, pp. 240-49.

«Platonismo cristiano y comunidad no propietaria», Joan O'Donovan sitúa la «teología de la pobreza» franciscana dentro de la tradición platonista cristiana del realismo moral trinitario y cristológico («realismo» en el sentido de los escolásticos), y explora sus aportaciones históricas a la eclesiología y al pensamiento político, así como su pertinencia contemporánea.

En contra del trasfondo de una iglesia papal dotada de amplios bienes y jurisdicción, el ministro general franciscano Buenaventura expuso con autoridad la perfección evangélica como imitación de la humillación libremente aceptada por Cristo de la indigencia física, la impotencia y el sufrimiento. Su principal intuición ética se refería a la íntima relación entre el orgullo y la codicia en el amor desordenado del alma (y análogamente, de la sociedad): que la «consumidora voluntad del alma de poseer» a otros seres y cosas «es siempre para engrandecer sus poderes como poseídos privadamente, como pertenecientes exclusivamente a sí misma y no a Dios». De ahí que la disciplina franciscana de renunciar «no solo a la relativa abundancia de la posesión eclesiástica, sino también a los derechos legales positivos relacionados con ella» fuera «un signo eficaz de que el caminante apostólico no es un poseedor de sí mismo», no es propietario de sus capacidades físicas y espirituales, sino más bien «poseído por Cristo». La disciplina manifestaba y reforzaba la renuncia del individuo de su propia voluntad.

A pesar del carácter solitario del discipulado franciscano, Buenaventura concebía la existencia no propietaria en términos comunitarios además de individuales, atribuyéndola especulativamente (al modo agustiniano) a las comunidades de la humanidad creada y santificada: a la sociedad adámica, por un lado, y a la comunión de los santos («los justos») por el otro lado, que viven solo por «derecho» natural y divino sin necesidad de «derecho» (ley) humano positivo. Sin embargo, fue John Wyclif, en el siglo siguiente, quien dio un amplio desarrollo teológico, metafísico, epistemológico y eclesiológico a la comunidad no propietaria. Para Wyclif, la comunidad humana creada y

perfeccionada era esencialmente trinitaria —formada por la autocomunicación del Padre en Cristo a través del Espíritu Santo— y como tal comprendía libremente una «posesión y uso comunicadores y comunicables» de bienes espirituales y materiales. Solo el pecado perturbó esta libre comunicación de recursos, haciendo necesarias restricciones artificiales e impuestas por la fuerza, como el derecho de propiedad. Wyclif aceptó la tesis agustiniana de que la propiedad restrictiva («dominio civil») no tenía validez independiente aparte de la justa posesión y uso comunicativo de los bienes («dominio evangélico»). Sin embargo, contrariamente a la conclusión papista de que la iglesia tenía jurisdicción superior sobre todos los bienes terrenales, Wyclif concluyó que el patrimonio clerical en su conjunto no debía ser objeto de propiedad, manifestando concretamente el dominio evangélico de la comunidad cristológica que subyace a toda propiedad civil válida.

En la vanguardia del legado franciscano-wyclifita, por tanto, estaba una eclesiología más espiritual y menos jurisdiccional. En la fase franciscana, esto iba unido a una espiritualidad y un ascetismo místicos y cristocéntricos; en la fase wyclifita, a una compleja dialéctica de la ley, el derecho y la comunidad divinos y humanos. El legado presentaba una empresa en evolución para distinguir y mantener en tensión los momentos teológicos de la humanidad creada, caída, redimida y santificada. Cualesquiera que sean las deficiencias de la ética cristológica y no propietaria, fue en su momento, y sigue siendo, un desafío para las teologías políticas y sociales naturalistas e idealistas que tienen poco sentido de la ambigüedad moral de las instituciones pertenecientes al estado caído. Un argumento central del ensayo es que la forma predominante del naturalismo idealista en la actualidad es el lenguaje político de los «derechos» subjetivos que ha universalizado un concepto propietario (el derecho de propiedad) en una ética legalista e individualista de la autoposesión. Este es el primero de una serie de análisis críticos de los derechos liberales en este volumen.

La consideración de la teoría medieval de la usura que sigue: «La economía teológica de la teoría medieval de la usura», es una progresión lógica de la discusión de la comunidad no propietaria, en el sentido de que la primera vertiente formativa de la argumentación cristiana contra la usura presuponía la ambigüedad moral de la propiedad. Una de las intenciones de este ensayo es mostrar la indispensabilidad de la vertiente antipropietaria de la argumentación heredada de los Padres de la Iglesia para la profundidad moral y la coherencia de la teoría de la usura. El corazón de esta tradición cristianizada era una visión de la creación resucitada en Cristo como una compartición participativa de los dones de Dios y una autoentrega común para satisfacer las necesidades de los demás. Esta visión se invocó para interpretar las condenas y prohibiciones bíblicas de la usura (es decir, beneficiarse de un préstamo) y particularmente el mandato de Cristo de Lucas 6:35 de «prestar sin esperar nada a cambio», y dio una orientación teológica general a una serie de argumentos de la «ley natural» basados en la ley romana y las ideas aristotélicas.

Con el tratamiento de la usura por parte de Tomás de Aquino, y de su ética económica en general, Joan O'Donovan propone que hubo un cambio fundamental, alejándose de una comunidad participativa y de autoentrega hacia la cuestión de la justicia conmutativa (justicia en el intercambio) en la ley natural, en la cual la propiedad dejó de ser un problema moral. Los argumentos de Tomás contra la usura a partir de «la consumibilidad del dinero» y la «compulsión económica», junto con su tratamiento de los «títulos externos al interés», demostraron una comprensión más sofisticada de los factores que determinan la equivalencia justa en el intercambio económico, pero a expensas de los aspectos evangélicos y espirituales de la tradición. Aunque los sintetizadores económicos franciscanos que vinieron después de Tomás volvieron a insistir en el fundamento evangélico de la prohibición de la usura y apoyaron selectivamente las objeciones tradicionales del derecho natural, también atacaron los argumentos centrales tomistas-aristotélicos de formas que revelaban una comprensión más

voluntarista, abstracta e incluso capitalista del campo económico. A partir del siglo XIV en adelante, tanto los apoyos evangélicos como los apoyos del derecho natural a la prohibición de la usura fueron perdiendo contantemente terreno en la práctica y en la teoría, siendo una excepción significativa la recuperación por parte de Lutero de la integración teológica más antigua en sus escritos contra la usura, que tiene la última palabra histórica.

El objetivo primordial de este estudio interpretativo de la teoría medieval de la usura es mostrar sus complejidades teológicas y filosóficas y extraer los admirables equilibrios y tensiones dialécticas de su argumentación moral, en particular entre la humanidad pecadora y la redimida y entre la justicia natural y el amor cristológico. En el clima actual de la teoría económica, que tiene poco espacio para consideraciones éticas más allá de las del contrato y la competencia, es saludable recordar las aspiraciones cristianas del pasado sobre la propiedad y el intercambio económico. Aún hoy existe margen para obtener beneficios teóricos y prácticos de la tradición escolástica de la ética económica.

Con la transición a Erasmo en el quinto ensayo nos apartamos de la tradición platonista medieval en algunos aspectos, pero permanecemos dentro de ella en otros. Positivamente, Erasmo comparte con la tradición una ética cristocéntrica, idealista y extática; negativamente, comparte una aversión al naturalismo y racionalismo filosófico y legalista. Para Erasmo, como para Buenaventura y Wyclif, el verdadero discipulado es *imitatio Christi*, participación real en las perfecciones morales del Salvador. Se apartó de sus predecesores escolásticos en su concepción humanista de la *paideia* cristiana, en el papel central que asignó a las artes literarias y retóricas clásicas en la comunicación evangélica. El discipulado, para Erasmo, era una especie de *mimesis* poética, conformada por las representaciones retóricas de Cristo en la comunidad de creyentes, empezando por las representaciones de la Escritura. El carácter eclesiológico, poético y humanista de su ética se acerca bastante a algunas ideas

contemporáneas, en particular a la *poesis* social cristocéntrica de John Milbank. Apreciar a Erasmo como moralista social y político, pues, no carece de valor actual.

«La pedagogía y la ética cristianas de Erasmo» interpreta las dos obras más célebres de la poética ética erasmiana: *Elogio de la locura* y *Queja de la paz*. Joan O'Donovan entiende los movimientos retóricos de ambas piezas como representaciones de una «renovación de la mente» paulina intrínseca a la integridad moral de la conducta del creyente y al juicio social y político. La oración de autoalabanza de la locura lleva a sus oyentes de «una perspectiva carnal a una espiritual», de la complaciente indulgencia en el matrimonio social de la virtud y el vicio al encuentro con «los imperativos divinos del amor que niega el mundo y se entrega a sí mismo». Esta transición espiritual implica una reorientación teórica, de «una comprensión sofisticada a una comprensión cristológica de la sociedad». El momento de mayor intensidad satírica en el que las autoridades del orden cultural y político cristiano se muestran en su potencia infernal y demoníaca como expresiones del «espíritu de la mundanidad» es fundamental para la descripción que hace Erasmo de la purificación del amor y el conocimiento.

En un tono retórico diferente, el lamento autoelogioso de la Paz se mueve entre dos polos: por un lado, los beneficios naturales y divinos que preservan y salvan la Paz para la sociedad humana, que la convierten en un objeto singularmente adecuado para la mimesis piadosa; por otro lado, la mimesis habitual y compulsiva de los hombres de los demonios en conflicto. Al mismo tiempo, su lamento pasa de la causa universal de los conflictos sociales en las pasiones destructivas de la humanidad a las causas de los conflictos armados internacionales en las pasiones destructivas de los príncipes. La conversión al Espíritu de Cristo muestra el carácter de la guerra como expresión desenfadada de la lujuria humana más que como coacción política, y de los principios de la «guerra justa» como racionalizaciones morales más que como razón moral.

Aunque aprecia los puntos fuertes evangélicos y proféticos de la pedagogía retórica erasmiana, el ensayo expresa reservas sobre su adecuación ética. Llama la atención sobre los aspectos morales de la comunidad humana creada y caída que su mimesis cristocéntrica no permite a Erasmo tematizar, de manera más particular el uso legítimo del poder coercitivo, y argumenta que una pedagogía moral plenamente trinitaria requiere su integración temática. Además, esta integración ignora por su propio riesgo la contribución de los pensadores escolásticos tardíos a la política, a pesar de las mordaces críticas humanistas y de la Reforma (que las polémicas erasmianas ilustran de forma tan memorable), sobre todo porque componen parte del trasfondo de los desarrollos modernos. Como muestra el siguiente ensayo, los teólogos tardoescolásticos y neoescolásticos dieron expresión sistemática a principios e ideas que han sido determinantes para la teoría liberal-democrática moderna, aunque en formulaciones más coherentes con la tradición bíblico-teológica más antigua que las formulaciones modernas. Por tanto, al buscar la renovación teológica del pensamiento político contemporáneo, haríamos bien en prestarles atención.

«El desafío y la promesa del pensamiento político cristiano protomoderno» explora la posibilidad de encontrar «un fundamento teológico unificado para una renovación de la teoría y la práctica liberal-democrática» en el pensamiento de los periodos tardomedievales y de la época moderna temprana. Para evitar el deslizamiento conceptual hacia la arbitrariedad que con frecuencia estropea una exploración de este tipo, Joan O'Donovan comienza por aclarar el significado de «democracia liberal moderna», distinguiendo los principios e instituciones que le son propios de los que comparte con formas políticas más tempranas. Propone que la democracia liberal moderna se define por los dos principios de «maximización de la libertad individual y colectiva e igualdad de los individuos en lo que respecta a la libertad», y que estos principios implican el autogobierno republicano, la soberanía popular y el igualitarismo. Además, los

principios se relacionan internamente a través de la «antropología económica» de los derechos subjetivos, en la que los sujetos individuales y colectivos tienen un «derecho natural de propiedad sobre sus capacidades y actos espirituales y corporales» y, en consecuencia, un derecho a «los medios externos para asegurar y desarrollar su propiedad personal». En vista de la corrosión social y política de la antropología de los derechos económicos, el desafío consiste en encontrar en el pensamiento protomoderno una forma alternativa de conceptualizar los principios liberal-democráticos.

Su investigación distingue cuatro corrientes teóricas protomodernas relacionadas con la ampliación de la libertad y la igualdad: las de la «libertad evangélica» y la libertad «natural» (o «civil») que pertenecen principalmente (pero no exclusivamente) a los individuos, y el «republicanismo cívico» y el «corporativismo místico» que pertenecen a las corporaciones urbanas y eclesiásticas. La autora sigue el rastro de la *libertad evangélica* desde el ataque de Guillermo de Ockham a la tiranía papal y la defensa de la autoridad epistemológica del creyente individual, pasando por la teoría de John Wyclif del «dominio por la gracia» y la defensa de la lectura de la Biblia por parte de los laicos, hasta conceptos de los reformadores protestantes de la esclavitud de la voluntad, la justificación por la fe y la participación de todos los fieles en los oficios real, sacerdotal y profético de Cristo.

A lo largo de este desarrollo, argumenta, la libertad individual permaneció «incrustada en estructuras comunales de autoridad» y se mantuvo un equilibrio entre ministerios privados y públicos, autoridades epistemológicas y políticas, la libertad y participación de los individuos y su sujeción a una aristocracia de la Palabra. La clave de una política eclesiástica ordenada dentro de la corriente teológica protomoderna no era la democratización, sino la educación. Fuera de la corriente principal, los movimientos pneumatológicos y perfeccionistas que cultivaron el radicalismo democrático siguieron siendo, por necesidad, relativamente episódicos, periféricos y restrictivos en cuanto a sus miembros.

La vertiente de la *libertad natural* o *civil* se refiere principalmente a los derechos subjetivos, por lo que aborda directamente el problema de las modernas formulaciones «propietarias». Al presentar las conceptualizaciones formativas ockhamistas y marsilianas de los derechos, desarrolladas en defensa de la pobreza franciscana, Joan O'Donovan señala sus importantes características no propietarias, así como su vinculación del derecho subjetivo, definido como el «poder de realizar una acción lícita», con el derecho objetivo, la ley, la obediencia y el deber. Ella argumenta que fue principalmente la posterior tradición sorbonista [en relación con la educación en Soborna] de teorizar los derechos como «facultades» (es decir, «capacidades espirituales inmanentes» que poseen los individuos) la que desplegó el potencial voluntarista, subjetivista y propietario del concepto. Su asimilación de la libertad individual al derecho de propiedad allanó el camino para concebir la sociedad política en términos contractuales, como formada por un convenio entre individuos con los mismos derechos. No obstante, la teoría tardoescolástica y del periodo moderno temprano seguía reconociendo un marco de «vínculos socio-morales divinamente establecidos» que constituían «patrones naturales de comunidad humana», así como el carácter postlapsariano del gobierno como juicio divinamente ordenado y mantenido.

Por el contrario, la vertiente del *republicanismo cívico* comprendía una elaboración más populista e igualitaria de los derechos. Su paradigma central era la «corporación» medieval, una entidad jurídico-social que representaba los principios de representación electiva, autoridad delegada, legislación [como acto de crear leyes] colectiva e igualdad de sus miembros. Su estructura expresaba la cultura municipal de los gremios mercantiles, y su *ethos* fraternal combinaba bien con la devoción popular cristiana y la piedad de culto. Pero los teólogos se mostraron reacios a reestructurar la sociedad política según el modelo de una corporación autogobernada, con la relativa excepción de Marsilio de Padua, que llevó más lejos el proyecto republicano en su *Defensor pacis* [El defensor de la paz], en gran parte aristotélico. Más

influyente fue la integración conservadora de Ockham de los derechos corporativos fundamentales con las antiguas ideas de la monarquía cristiana. Sin embargo, las persistentes dificultades para armonizar los derechos comunales y los derechos de Dios mantuvieron la sospecha teológica sobre el legado corporativo, intensificada entre los reformadores protestantes.

Menos susceptible de interpretación republicana era la vertiente eclesiológica del *corporativismo místico*, que surgió como interpretación de la jerarquía del gobierno sacerdotal de la iglesia romana. El intento del movimiento conciliarista de los siglos XIV y XV de consagrar los principios corporativos en la constitución política de la iglesia solo era teóricamente coherente mientras preservara la monarquía papal. Cuando amenazó con socavar esta última, perdió tanto la coherencia teórica como el apoyo público.

La conclusión del ensayo es que ninguna de estas ampliaciones teóricas de la libertad individual y corporativa, ya sea en el ámbito civil o eclesiástico, ofrece una base adecuada para la democracia contemporánea. En la medida en que logran la continuidad con la tradición teopolítica más antigua, se resisten al republicanismo pleno y a la democracia igualitaria como incompatibles con «la continua soberanía de Dios sobre la política civil, la tarea jurídica del gobierno civil y la rebeldía de la multitud». En consecuencia, no resuelven la cuestión de si nuestra política contemporánea de «derechos» tiene una justificación teológica; pero no por ello carecen de importancia crítica y constructiva.

Lo mismo podría decirse de la obra de Hugo Grocio, el formidable pensador teológico, jurisprudencial y político de principios del siglo XVII, cuyo pensamiento sobre la justicia y el derecho subjetivo es el tema del último ensayo de la sección histórica. Aunque Grocio, como muchos de sus contemporáneos concedía un lugar a los derechos subjetivos en la justicia política, no tenía en mente nada parecido a nuestra política liberal-democrática de «derechos». Existe una tendencia actual a interpretar a Grocio como uno de los primeros

arquitectos de la tradición contractualista liberal de los derechos naturales, junto con Hobbes, Pufendorf y Locke. En esta interpretación, presenta una novedosa ruptura humanística con el tratamiento tardoescolástico del derecho subjetivo, moldeado por el legado de Aristóteles y Tomás, que lo sitúa dentro del contexto del derecho objetivo. De este modo, Grocio amplía el alcance del derecho de propiedad individual y, por tanto, el dominio moral-político del «sujeto propietario», con la consiguiente atenuación de los vínculos divino-humanos y sociales. Un objetivo principal de «la justicia de la asignación y los derechos subjetivos en Grocio» es mostrar que esta lectura de Grocio comete el error hermenéutico de divorciar su reflexión política de su reflexión teológica y descuidar así los compromisos que dan forma a su teoría política. Cuando al Grocio maduro se le permite hablar con su propia voz, argumenta Oliver O'Donovan, se revela como perteneciente al avivamiento posterior a la Reforma de una concepción cristiana más antigua de la justicia como «juicio». Además, se revela como un alguien en constante lucha con la tradición tomista y aristotélica, y ofreciendo correcciones originales de esta, en conversación con neoescolásticos católicos. Estas correcciones, lejos de ampliar el alcance del derecho de propiedad, lo reducen a favor del concepto socialmente más diferenciador de «idoneidad».

El ensayo comienza con el eje de la tradición tomista-aristotélica, a saber, las dos series de distinciones de Aristóteles en relación con la justicia: (1) la distinción entre una acepción más amplia y otra más estricta del término, refiriéndose o bien a lo que concuerda «con la virtud en su conjunto», o bien a «una virtud parcial»; y (2) la distinción, dentro de la segunda acepción, de dos clases de justicia: una en relación con la distribución de bienes entre los miembros de una comunidad política, y otra en relación con la «rectificación en las transacciones». Al trasladar estas distinciones a una cultura legal cristiana, «para la que la categoría primaria era el *ius*», Tomás unió audazmente los dos conjuntos para producir «un trípode de deberes distinguidos por el estatus político de sus sujetos y destinatarios». Al mismo tiempo,

retomó los dos tipos de relación de igualdad de Aristóteles — «geométrica» y «aritmética» — para describir la justicia distributiva y conmutativa respectivamente.

La reelaboración creativa de Grocio de estas formulaciones, de las cuales la más importante se refiere al concepto de justicia distributiva de Aristóteles, fue impulsada por sus reservas sobre el derecho subjetivo. La innovación de su teoría madura de los derechos, contenida en su principal obra de 1625, *De Iure Belli ac Pacis* [Sobre la ley de la guerra y la paz], consistió en distinguir un sentido «estricto» del derecho como «facultad» de un sentido «imperfecto» del derecho como «idoneidad». Su concepto facultativo del derecho (como el de los principales neoescolásticos influidos por la teoría sorbonista) es propietario, designando «un *suum*»: es decir, una «cualidad moral perfecta» que confiere un título propietario («perfecto») para «tener algo o hacer algo». Distinta de una «facultad» es una «idoneidad», que es un «menos que perfecto»: un poder moral «potencial» más que «activo» para tener o hacer algo. El sujeto puede poseer una «aptitud» o «idoneidad» para una cosa o acción a la que él/ella no tiene derecho de propiedad. A partir de la distinción entre «facultad» e «idoneidad» surge la reinterpretación de Grocio de los dos tipos de justicia de Aristóteles: propone que atender al derecho «estricto» es la «justicia de las transacciones» de Aristóteles; atender a la «idoneidad» es la «justicia de la distribución» de Aristóteles, que Grocio rebautiza como «justicia atributiva» o «asignativa».

Esta novedosa alineación revela ciertas debilidades en las exposiciones tanto de Tomás como de Aristóteles de los dos tipos de justicia, incluyendo la alineación con la proporción aritmética y geométrica, y en el caso de Tomás, con los ámbitos privado y público. Lo que es más importante, la novedosa asociación de la «justicia atributiva» con las relaciones de «idoneidad» socava el paradigma de Aristóteles de la igualdad geométrica que «requiere cuatro términos, dos personas y dos tratamientos repartidos», y asigna a cada persona «una parte proporcional a su valor relativo». Pues juzgar la «idoneidad»

de las personas a las acciones o a las cosas no siempre requiere comparaciones, sino más bien un conocimiento de las cualificaciones personales relevantes para el «asunto a mano» concreto. Lo que la justicia atributiva requiere es un juicio prudencial y social que capte la variedad de acciones y empresas humanas, y las virtudes y capacidades que necesitan, al tiempo que rechaza todo intento de hacer conmensurables los bienes sociales, o de lograr uniformidad de criterios aplicando conceptos restrictivos de mérito o valía personal, igualitarios o no. El ensayo sugiere que la lógica de la justicia atributiva es menos propietaria que la de la «distribución» aristotélica, que conlleva el «pensamiento curiosamente abstracto de recursos sin dueño en busca de los propietarios adecuados»; además, critica implícitamente cualquier enfoque de la justicia económica que pretenda preservar un «equilibrio de méritos existente» en la sociedad (ya sea igualitario o desigual), en lugar de explorar las diversas formas de «gastar los recursos públicos de forma creativa».

Además, el ensayo muestra cómo el concepto de justicia atributiva promete una explicación del castigo superior a la producida por el análisis aristotélico o tomista, aunque el propio Grocio no cumplió esta promesa. La razón fue su incapacidad para entender que «el castigo va más allá del estado moral existente de las cosas a una *prudens dispensatio* [administración prudente], un ejercicio juicioso de la discreción en la promoción del bienestar social». No veía que la *forma* retributiva del castigo pudiera permitir la «iniciativa creativa» de la sociedad a la hora de determinar su *contenido*. Por consiguiente, entender «el castigo como juicio» nos permite concebirlo como el «nuevo acto» por el que la sociedad responde a un crimen, «expresando su cualidad moral con veracidad».

Si ambas partes del derecho natural, el derecho «estricto» y la «idoneidad», la justicia «expletiva» y la «atributiva», expresan la «socialidad racional» de los seres humanos, la segunda parte también expresaba para Grocio su relación racional con Dios. Contrariamente a la teoría «secular» de los derechos naturales que se le atribuye, el

Grocio maduro tenía claro que la «justicia asignativa» incluye el «deber religioso de obedecer a Dios», independientemente del «hecho contingente de la revelación divina». No es que la revelación divina sea irrelevante para la formulación del derecho natural: más bien, el pensamiento de Grocio manifiesta su carácter indispensable. No solo sus ideas particulares sobre la justicia atributiva tenían un origen teológico, sino que su decisión de introducir «una explicación más amplia del *ius* por medio de la segunda distinción de Aristóteles» en lugar de «a través de la categoría de justicia “general”» tenía una motivación «decisivamente protestante». Expresaba su convicción teológica de que el derecho objetivo (y, por tanto, subjetivo), en su conexión con la ley positiva, no puede ser coincidente con la virtud, como en Aristóteles, sino que presupone el pecado. Para Grocio, el derecho es la corrección del fracaso de la socialidad, «la negación de su negación», no su cumplimiento. El «derecho objetivo primario» está «constituido por la prohibición del mal [...] la negación de la injusticia».

* * *

Mientras que los estudios históricos de la Parte 1 reflexionan implícitamente, y a veces explícitamente, sobre la rebeldía del pensamiento político moderno, los ensayos de la Parte 2 abordan *impasses* específicos de la tradición liberal-democrática. En cada caso, el pasado olvidado e incompreso ofrece indicadores para situar estos *impasses* e indica vías para superarlos.

Con un lugar de honor paradigmático: «El gobierno como juicio» aborda el dilema constitucional peculiarmente moderno surgido por la separación de poderes gubernamentales: a saber, que la revisión judicial de la legislación [como conjunto de leyes]⁴ al servicio de los derechos

⁴ [Nota del traductor: A través del escrito se utilizan tres palabras en inglés que se pueden traducir como «legislación», las cuales son: *legislation*, *lawmaking* y *lawgiving*. Estas palabras tienen diferentes connotaciones. *Legislation* tiene la

civiles «priva a la legislación [como acto de crear leyes] de responsabilidad democrática». Oliver O'Donovan argumenta que el problema ha surgido a partir del abandono temprano-moderno de la tradición paulina de entender todos los actos de gobierno como «juicio», es decir, como aplicación de la ley divina (natural y revelada) a «las infinitas posibilidades de la maldad humana». En la orientación política más reciente: (1) la legislación humana se elevó al acto político fundacional del que dependen los actos judiciales posteriores; y (2) la prerrogativa de la legislación se invistió en el pueblo en su conjunto, que se convirtió así en «la autorización primaria» para todo acto gubernamental. A medida que la legislación divina [como acto de otorgar leyes] fue considerada cada vez más irrelevante para la legislación humana [como conjunto de leyes], esta última adquirió el carácter de una continua refundación política *ex nihilo*. Desarrollada ahora por una rama permanente del gobierno que reclamaba soberanía, la legislación se convirtió en la «fuente continua de racionalidad que sostiene a la sociedad política en existencia». Nuestra crisis contemporánea es el resultado de la reacción tardomoderna a la tiranía de la racionalidad legislativa, que intenta reafirmar un derecho «natural» anterior y más fundamental «erigiendo los tribunales como contralegislatura, una imitación igual y opuesta».

El ensayo propone que la salida a esta paralizante autocontradicción gubernamental reside en un retorno al modelo paulino que permite distinguir los actos gubernamentales como momentos diferentes en la emisión del juicio, según parámetros morales públicos más estrechos o más amplios. El orden bíblico de los actos de gobierno invierte el orden temprano-moderno: no legislativo, administrativo, judicial, sino judicial, administrativo, legislativo. La

connotación del conjunto de leyes por las cuales se gobierna. *Lawmaking* hace referencia a ese proceso de creación de leyes. *Lawgiving* tiene el significado al acto de otorgar o conceder leyes. Las tres serán traducidas como «legislación», pero añadiremos la connotación cuando esta cambie. Una vez que la palabra tenga la connotación, las siguientes referencias tendrán la misma connotación, hasta que se indique lo contrario].

empresa judicial de «declarar la ley» en casos particulares requiere la fundación administrativa y la supervisión de los tribunales, lo que a su vez requiere la corrección o el ajuste de la tradición jurídica mediante declaraciones legislativas. El ámbito genérico de la legislación exige un proceso de consulta y deliberación pública, el papel tradicional del parlamento inglés como *Court of Common Pleas* [Tribunal de alegatos comunes]. Por consiguiente, la unificación de la *actividad* gubernamental dentro de la práctica del juicio fundamenta la unidad de la *agencia* gubernamental en su diálogo permanente con la república [*commonweal*]. Solo el restablecimiento de esta doble unidad jurídica supera la inflación idolátrica del poder legislativo y las rivalidades jurisdiccionales que se derivan de ella, de las cuales las más preocupantes surgen hoy en día de los tribunales independientes, nacionales y transnacionales, que juzgan casos al amparo de la legislación sobre «derechos universales».

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos, que juzga casos al amparo del Convenio Europeo, ha actuado como jurisdicción rival de los gobiernos de los países signatarios que no han incorporado el Convenio [en su derecho interno]. Para los países signatarios que también son miembros de la Comunidad Europea, esta rivalidad forma parte del desafío más amplio al buen gobierno que plantean las instituciones de la integración europea. Entender el gobierno como juicio no es menos relevante para este desafío más amplio que determinar en qué parte del proyecto político europeo se encuentran las principales amenazas y oportunidades para el buen gobierno. Nuestro noveno ensayo intenta demostrar esto a través de un análisis crítico del pensamiento político católico romano del siglo pasado, que ha configurado de manera significativa las aspiraciones y los mecanismos de una mayor unidad europea. «La subsidiariedad y autoridad política en la perspectiva teológica» examina las sucesivas formulaciones del principio de «subsidiariedad» dentro de la progresiva liberalización y democratización de la enseñanza política católica, y concluye situando al Papa Juan Pablo II en relación con esta evolución.

Según Joan O'Donovan, el curso de esta evolución se aleja de lo jurídico y se acerca a la concepción administrativa y «directiva» (es decir, legislativa) del gobierno. En el tomismo neoescolástico revivido por León XIII a finales del siglo XIX, las orientaciones jurídicas (agustiniana) y directiva (aristotélica) del gobierno se encuentran yuxtapuestas, como en el propio pensamiento político de Tomás. En el lado aristotélico se encuentra el concepto de León de la sociedad política como *societas perfecta* en los dos sentidos de: (1) autosuficiencia: «poseer todo lo necesario para “vivir y vivir bien”»; e (2) inclusividad: «comprender todas las demás comunidades “particulares” y sus bienes “privados”». En la medida en que la *societas perfecta*, identificada con «el Estado», es la única autorizada para definir y realizar el «bien común», el ámbito de la acción gubernamental es coincidente con el «bien del conjunto social y el bien agregado de sus partes» (individuos y grupos). En el lado agustiniano está la caracterización restrictiva del Papa de la acción gubernamental como aquella «“requerida para el remedio de [un] mal o la eliminación de [un] peligro”». Ambiguamente (en términos de estas orientaciones contrapuestas), pone la acción jurídica al servicio de los derechos naturales: en particular, la propiedad individual y los derechos familiares. Pero, de manera más importante, esto se encuentra en el contexto de la «intervención estatal jurídicamente cualificadora» donde León XIII pronuncia lo que se convertirá en el principio de subsidiariedad: «que el Estado no debe absorber al individuo ni a la familia», sino permitirles «una acción libre y sin trabas en cuanto sea consistente con el bien común y el interés de los demás».

En posteriores enseñanzas papales y reflexiones católicas, el principio de subsidiariedad se desvincula cada vez más de la circunscripción jurídica de la acción gubernamental y se asimila a visiones sistémicas de la *societas perfecta* civil, tal como la jerarquía orgánica de corporaciones autorreguladas del Papa Pío XI y la cultura unificada de derechos público-legales de Jacques Maritain. La política de derechos civiles, políticos y sociales de Maritain completa la

liberalización, democratización y secularización de la teoría tomista. Subvirtiendo la doctrina tradicional (gelasiana y tridentina) de las «dos esferas» de la Iglesia y el Estado, permite a la iglesia como «*societas perfecta* universal y sobrenatural» no hacer «ninguna reclamación institucional y comunitaria sobre el cuerpo político», sino solo aquellas mediadas por «los derechos políticos naturales del creyente católico *qua* [en calidad de] ciudadano». La subsidiariedad ha pasado ahora a tener menos que ver con la libertad de las comunidades fundamentales frente a una intervención gubernamental injustificada que con el papel instrumental del gobierno en la protección y los avances de los «derechos». Esta última conexión se mantiene en la «elevación de la subsidiariedad a un principio de organización política global» del Papa Juan XXIII en su defensa de una «autoridad pública mundial» que sirva a la *societas perfecta* internacional salvaguardando y promoviendo la igualdad de derechos tanto de las personas como de las comunidades políticas.

El golpe crítico de este ensayo se dirige contra el concepto tomista-aristotélico de la *societas perfecta* civil y su reinterpretación liberal-democrática como marco para exponer el principio de subsidiariedad. Argumenta que este concepto, con sus aspectos de autosuficiencia e inclusividad, presenta una visión homogeneizadora y totalizadora de la sociedad política. El concepto es homogeneizador porque suprime la disparidad inherente de los bienes sociales, así como las divisiones y disyunciones de la sociedad humana bajo las condiciones de la pecaminosidad humana. Ya se trate de un ideal de armonía jerárquica, de integración orgánico-funcional o de unificación moral-jurídica (a través del lenguaje público de los derechos), el concepto no da cabida a la diversidad ontológica y moral de las asociaciones postlapsarianas. Es totalizador porque suprime la perfección escatológica de la sociedad en la comunión del amor divino y humano, que impacta en la sociedad terrenal como juicio constante y levadura de renovación. La unificación de la sociedad liberal-democrática a través del lenguaje individualista y voluntarista de los «derechos» es la forma moderna del monismo

moral; porque mientras este lenguaje pretende reconocer la pluriformidad moral de la sociedad, en realidad establece la autodeterminación individual como el bien moral primordial. El monismo moral de la sociedad de los «derechos» se exagera en una política transnacional alejada de la particularidad concreta de las tradiciones sociales y políticas.

El bienestar independiente de las comunidades e instituciones dentro de la sociedad depende del reconocimiento de su origen y fin en la gracia múltiple de Dios hacia sus criaturas humanas, y de su materialización de reclamaciones vinculantes sobre la acción humana. Solo en la medida en que se les considere partícipes de la *societas perfecta* única de la creación renovada en Cristo, sus reclamaciones podrán manifestarse en su profundidad y claridad moral. Mientras que la enseñanza social papal del último siglo siempre ha proclamado la presencia escatológica del reino de Cristo en la iglesia como la revelación final de la comunidad humana, el Papa Juan Pablo II ha considerado progresivamente el cuerpo político civil desde una perspectiva cristológica-eclesiológica. Esto proporciona un poderoso antídoto contra el secularismo naturalista de la teoría liberal-democrática, pero deja en cierta oscuridad la forma jurídica propia de la sociedad política. El ensayo concluye que la defensa de la libertad social ordenada en relación con todos los niveles de la actividad gubernamental, que pretende el principio de subsidiariedad, debe mantener en primer plano los vínculos comunitarios limitadores y limitados del juicio político, la justicia y el derecho.

La naturaleza precisa de estos vínculos comunitarios limitadores y limitados es el tema de nuestro décimo artículo: «“Los usos del poder” de Karl Barth y Paul Ramsey». Las diferencias político-éticas entre estos dos teólogos son aún más sorprendentes, dado que sus orientaciones teológicas son más cercanas de lo que podría parecer a un lector casual. Ambos abordan la obra de la justicia política desde el interior del reino de Cristo, sometiéndola a su autoridad de mando y «al dominio del amor semejante al de Cristo». Difieren teológicamente en

un aspecto: donde Barth sitúa esa obra exclusivamente dentro del reino de Cristo, entendiéndola enteramente en términos de su culminación teleológica, Ramsey la sitúa también en la preservación por Dios de la humanidad pecadora. No obstante, Barth y Ramsey coinciden en la ambigüedad de la justicia política como testimonio del gobierno de Cristo: «Que nuestra justicia se queda corta en cuanto a la verdadera expiación; que no santifica ni regenera mientras juzga y destruye; que cuando mata no puede resucitar: ahí está la trágica brecha que separa la autoridad de Cristo de la autoridad del testigo; ahí está la “relación indirecta” entre el Dios que solo hace el bien y el derecho de la “ciudad terrenal de Dios”».

Oliver O'Donovan argumenta que lo que los separa no es la «brecha» agustiniana, sino sus respuestas a ella. Mientras que la respuesta de Ramsey parece permanecer en el sombrío terreno de un «realismo agustiniano» que acepta la tragedia del juicio político con triste resignación, Barth finalmente se aparta de este terreno «para localizar un terreno diferente en el que pueda funcionar una política “normal”». Este terreno es pacifista, que implica el rechazo del poder coercitivo para quitar la vida humana. Para Barth, la propia deficiencia de la justicia humana, bajo el juicio de la cruz de Cristo, dicta la humilde renuncia a la fuerza, al menos en el curso general la actividad del Estado. Al mismo tiempo, las amenazas excepcionales a la autoridad del Estado ponen límites a esta renuncia normal; por ejemplo, la «Revolución del Nihilismo» de Hitler, frente a la cual las medidas defensivas «honran a Dios».

En contraste con la «anormalización» del uso político de la fuerza por parte de Barth, Ramsey acepta que su «posible uso» está implicado por «la disposición ordenada del poder» (*ordo*) que pertenece al «*esse* [esencia] de la política», y «es inseparable» de su «*bene esse* [de bienestar]». En conjunción con la *lex* y *iustitia*, el *ordo* es inherente para Ramsey a la tarea política de preservar el «orden próximo» de la comunidad terrenal «que está amenazada de entropía demasiado pronto antes de que amanezca el reino». Pero la vocación política no es por

ello precristológica (o extracristológica), sino que es «un fruto de ese *cumplimiento provisional* que se nos da en el advenimiento de Jesucristo». El ensayo señala que la dialéctica de Ramsey de *bene esse* y *esse* sitúa la política en el tiempo del Adviento, el tiempo del cumplimiento mesiánico marcado por una «lucha activa» entre la nueva y la vieja humanidad, entre la ley del amor de Cristo y la justicia deficiente de la naturaleza humana caída. En comparación, la interpretación de Barth sobre el evento de Cristo no está suficientemente diferenciada de manera histórica como para dejar espacio para el Adviento, junto con el resultado de que la acción política tiende a «desintegrarse en una fisión explosiva entre lo viejo y lo nuevo», en la disociación entre una política ideal, no-coercitiva y evangélica, y una política real, coercitiva y no-evangélica.

Oliver O'Donovan llama la atención sobre el discernimiento de Ramsey de una oscilación análoga en el liberalismo estadounidense entre una inflación «ilusionada» y una deflación «desilusionada» de la confianza en «las posibilidades morales de la acción política», la primera típicamente vinculada a la política interior y la segunda a la política exterior. Sugiere que la clave de estas oscilaciones reside en el legado perdurable en el liberalismo occidental de la teoría contractual lockeana, que confina las posibilidades morales de la política a las comunidades constituidas por asociación, y relega todas las relaciones externas e intercomunitarias al «estado de la naturaleza». Interpretar la oscilación de Barth entre una política «normal» y otra «anormal» a través de los lentes del legado de Locke permite apreciar mejor no solo el carácter idealista del liberalismo de Barth, sino, por otro lado, el logro de Ramsey como fiel exponente de la tradición más antigua, en la que la disposición ordenada del poder político se sitúa «entre los tiempos».

De interés para este ensayo en cuanto al precedente es el enfoque de la teoría liberal-democrática al orden internacional. Ramsey entendía que tanto el liberalismo «ilusionado» como el «desilusionado» socavan la cooperación vecinal de las naciones. Las aspiraciones

políticas infladas alimentan directamente la demanda de un gobierno mundial, ya que solo un único agente político puede lograr y mantener una paz y una justicia duraderas. Las aspiraciones desinfladas la alimentan indirectamente, ya que las naciones que [tienen] puramente intereses propios [y están] abandonadas a sus propios medios solo producen el orden internacional más desordenado. O la deflación moral puede producir la doctrina simplista del *laissez faire*, según la cual «la búsqueda por cada nación de su interés doméstico conduce a un mundo mejor». En el último siglo del pensamiento político católico, la inflación liberal proyectó un cuerpo político global bajo una autoridad política global, integrada principalmente a través de la carta de los derechos universales, como la única comunidad política plenamente autosuficiente. Esta política global de derechos, compuesta por los estados-nación iguales, es criticada en el undécimo ensayo por su comprensión defectuosa de «la nación» y, por lo tanto, de la comunidad de naciones.

Aunque el principal objetivo de la crítica en «Nación, estado y sociedad civil en la tradición bíblica occidental» es la construcción «cívica» moderna de la nación como una política de derechos universales, la red crítica se extiende más ampliamente sobre el espectro de conceptos modernos de la nación: «romántico», «funcional» y «cívico». El contexto de este análisis es la proliferación en la era liberal-democrática de las persecuciones estatales de las poblaciones minoritarias; y la atención se centra en gran medida en el papel desempeñado por la unión de los conceptos «románticos» y «cívicos» en la dinámica política de tales perversiones. La fusión ideológica de los derechos comunitarios y los derechos de los ciudadanos, lejos de extender la justicia a las minorías culturales, étnicas y religiosas, ha exacerbado con frecuencia la injusticia al hacer imposibles las resoluciones políticas. Joan O'Donovan argumenta que el problema subyacente es que el gobierno es visto como el instrumento de una voluntad comunitaria previa, y esto inhibe su labor propia de juzgar.

Para superar las insuficiencias de las construcciones predominantes de nacionalidad es necesario recuperar la articulación de la nación a partir de la tradición política cristiana, en la que todos los elementos conceptuales de nuestras fragmentadas formulaciones reciben una coherencia teológica. Esta articulación se fundamenta en la revelación bíblica de la autoridad política y la comunidad política en la historia de Israel, cumplida en el «nuevo Israel». Se basa en la elección pactual de Dios y el gobierno real de las doce tribus, en la posesión de la tierra por parte de Israel y la ley como don de Dios, en su identidad política como comunidad leal y de adoración. Pero también se basa en las repetidas rebeliones de Israel contra su gobernador divino, en su desposesión exílica, en su esperanza incumplida de restauración histórica y en su expectación mesiánica. Y, por último, se fundamenta en el cumplimiento de la vocación política de Israel en «el ministerio terrenal, la muerte, la resurrección y la exaltación de Jesucristo, continuado en el testimonio terrenal del pueblo fiel de Cristo a Su reino venidero». El paso del «viejo» al «nuevo» Israel produce un profundo cambio en el significado teológico y la determinación de la nación. Como «orden territorial concreto de poder político, juicio y tradición», la nación ya no es el vehículo del gobierno salvífico de Dios sobre el mundo a través del Espíritu de justicia, sino el vehículo de un gobierno preservador que «sostiene un espacio dentro de la condición humana pecadora» para la reunión de un pueblo fiel. Aunque persisten los elementos naturales e históricos de la nación, ceden definitivamente ante la «primacía del juicio autoritativo y la ley comunitaria».

La comunidad de Pentecostés, «el *telos* de la política terrenal», revela las deficiencias y limitaciones inherentes a la nación terrenal: de poder coercitivo, de juicio público y de autodefinición histórico-cultural. En la formación cristiana de las naciones occidentales, estas deficiencias y limitaciones se han ignorado con demasiada frecuencia, debido en parte a la apropiación indebida de la vocación única de Israel. Las inflaciones de la identidad nacional también han sido provocadas por pretensiones políticas expansivas por parte de la Iglesia,

perseguidas a expensas de su verdadera identidad cristológica y escatológica. Sin embargo, las estructuras institucionales evolutivas de la cristiandad también facilitaron la crítica mutua de la iglesia y la nación. Por el contrario, en la era moderna de los nacionalismos inmanentes ha habido poca crítica eficaz de las ideologías del estado-nación, especialmente de la fe cívica secular que ha definido «la nación» en el Occidente liberal desde el final de la Segunda Guerra Mundial, y que constituye la base del orden internacional a través de las Naciones Unidas.

La parte constructiva de este ensayo se esfuerza por recuperar los dos temas teológicos que han elaborado la primacía de la justicia legal y han sido los pilares centrales de la formación cristiana de las naciones: el vicariato divino de los gobernantes y la república como cuerpo de leyes. Al defender su continua validez, Joan O'Donovan se dedica a disipar dos tergiversaciones contemporáneas de los mismos. Una tergiversa el vicariato divino del gobernante como una especie de absolutismo estatal; la otra tergiversa la política moderna de derechos (en los niveles nacional e internacional) como una continuación de la ley natural tradicional, y específicamente del *ius gentium* [ley de los pueblos]. El resultado de su esfuerzo es una mejor apreciación de cómo la ideología liberal tardomoderna disuelve la tradición política como tal, y la realidad de la nación con ella, y a la inversa, cómo un liberalismo que reconoce una autoridad más allá de sí mismo puede renovar la tradición política incluso cuando la juzga.

Nuestro último ensayo explora los efectos homogeneizadores contemporáneos del universalismo y el voluntarismo liberales que operan en la filosofía política abstracta, el capitalismo industrial y la estandarización tecnológica, centrándose en el empobrecido carácter sociocultural descrito en el título: «La pérdida del sentido de lugar». El «lugar» se define como la representación de la «relación recíproca entre naturaleza y cultura: espacio geográfico que media una posibilidad de vida humana en comunidad». Puesto que compartir el espacio es la esencia del «lugar», los espacios públicos o comunes son primordiales

para dar expresión concreta al sentido de lugar, ya sean naturales, artefactuales o ambos. El sentido de lugar implica la posesión participativa de bienes públicos, el disfrute de la titularidad común más que el uso real. De ese compartir posesivo surge un sentido de «pertenencia mutua» que define al semejante como «prójimo». El sentido de lugar, y del prójimo como cohabitante, está estrechamente relacionado con el sentido de la nación, que organiza la determinación recíproca de la naturaleza y la cultura en un territorio más amplio.

Nuestra dificultad para recuperar hoy el sentido de lugar se ve exacerbada por una arraigada confusión del universalismo moral cristiano, que lo opone de manera no dialéctica al particularismo moral. Tal oposición sitúa la fe cristiana del lado del implacable empuje de la sociedad tecnológica hacia el estado universal y homogéneo. Pues, aunque la postura universalista percibe los peligros morales inherentes en «amar lo propio de uno», no percibe su necesidad moral. Pierde de vista la relación intrínseca de «lo propio de uno» con «todos los demás», del hecho de que el perfeccionamiento escatológico del amor tiene un presupuesto en los vínculos naturales. Para aclarar esta relación, Oliver O'Donovan recurre a dos *lugares* bíblicos: la teología israelita de la tierra prometida tal como la presentan los historiadores deuteronomícos y la parábola del samaritano misericordioso del Evangelio de San Lucas.

Explica que el feroz apego de los historiadores deuteronomícos a las posesiones territoriales de Israel es un apego a un tesoro perdido. Surge de la convicción de que la tierra ocupada había sido «el medio a través del cual YHWH se entregó a Su pueblo». Como lugar consagrado a la adoración, la tierra siempre apuntaba más allá de sí misma al encuentro de Israel con Dios. La tierra se perdió, no como un don no completamente otorgado, sino como un don no completamente tomado: la posesión colectiva de ella por parte de Israel era una prueba de fidelidad que «contenía las semillas del [...] fracaso»; pues el «reposo» que la tierra ofrecía nunca fue «el reposo de una posesión total bajo el

gobierno incondicional y directo de YHWH, sino más bien un reposo de éxito parcial y obediencia condicional».

La identidad universal de «vuestro prójimo» como «todo hombre», que trasciende todas las fronteras y divisiones naturales, suele considerarse la moraleja de la parábola de Lucas, con su profunda reprimenda al espíritu del exclusivismo judío. Pero en lugar de recomendar un universalismo sin lugar, la parábola «llama nuestra atención sobre un tipo particular de proximidad»: una contingente «cercanía de lugar puro, incondicional por ninguna relación o conexión»; y en esa proximidad descubre la relación de prójimos. En el borde del camino, que es un «no-lugar por el que pasamos en nuestro camino de un lugar a otro», la parábola encuentra «el lugar de encuentro entre un judío y un samaritano, los dos habitantes históricos de esa tierra», que por su proximidad inmediata constituye la «nueva tierra santa». En lugar de disolver «los lugares elegidos» en la pura universalidad, la parábola (y, de hecho, el Evangelio) los reproduce como «la matriz en la que (se da forma a) los encuentros entre Dios y la humanidad». Pues Dios comunica Su amor a los seres humanos en «relaciones de pertenencia particular», sin perjuicio de su alcance universal; y la perfección escatológica de la comunidad humana no es la abolición de estas relaciones, sino de sus falsas reclamaciones de autonomía, que les impiden ser de servicio mutuo.

En una sociedad en la que «la neutralidad y la apertura de los pasillos» se ha convertido en paradigma de las relaciones sociales y políticas, los cristianos no deberían dudar de la conveniencia moral del «sentido de lugar». Puede que el recuerdo de lo que se ha perdido sea endémico de nuestro sentido de lugar en la era de la homogeneidad liberal y tecnológica, en la que todos los modos de particularidad expresivos de la riqueza de la comunidad humana han sufrido una erosión. Sin embargo, si esa pérdida recordada pertenece a nuestra peregrinación cristiana universal a través del valle de pecado y lágrimas que es la sociedad caída, entonces la esperanza de la ciudad celestial

asegura un esfuerzo paciente, valiente y compasivo por descubrir sus prefiguraciones en las lealtades de que disponemos aquí en la tierra.

El «lugar» de «lo político», pues, que todos los ensayos de este volumen han tratado de mapear, es el lugar de la sombría lealtad común y la acción común que trae a la existencia tanto las prefiguraciones remotas del reino de Cristo como las manifestaciones inmediatas del de Satanás. La libertad de acción común que da forma a «lo político» puede ser falsa o verdadera, dependiendo del universal en el que se fundamente. Nuestras energías críticas en estos ensayos se han dedicado en gran medida a trazar el falso universal en el que se fundamenta la tradición moderna de la libertad política: la autoposesión universal de una humanidad abstracta. Hemos intentado mostrar que este falso universal atrapa la acción común en un presente fútil y destructivo, cortándola de las relaciones con el pasado común y el futuro común de las que depende la creatividad política: las del arrepentimiento y la esperanza. Demostrar el verdadero fundamento del arrepentimiento y la esperanza y, por tanto, de la auténtica libertad de la acción política, ha sido el impulso constructivo de nuestras incursiones en la tradición teopolítica. Este fundamento es el Cristo que ha venido en Jesús, y que vendrá de nuevo para juzgar tanto a los vivos como a los muertos. El juicio limitado y deficiente que es el contenido de «lo político» pertenece a la era mesiánica, pero no en la forma en que la acción corporativa de la iglesia pertenece a ella: porque la acción de la iglesia participa en la victoria del Señor resucitado, mientras que el juicio político solo apunta a ello.

PARTE 1: MOMENTOS DE LA TRADICIÓN TEOLÓGICO-POLÍTICA

§1. HISTORIA Y POLÍTICA EN EL LIBRO DE APOCALIPSIS

OLIVER O'DONOVAN*

«[El libro de Apocalipsis]: La pieza más poderosa de la literatura de resistencia política del periodo del primer imperio». No es difícil compartir este juicio sobre el libro de Apocalipsis de un intérprete cuya extraordinaria sensibilidad literaria y erudito dominio de su trasfondo cultural y religioso nos ha puesto a todos en deuda con él.¹ La dificultad surge cuando nos preguntamos qué entendemos por «literatura de resistencia política». ¿Es una especie de literatura *política*, o es *antipolítica*? Si un profeta impugna todo el sistema de poder romano en nombre del Dios soberano de Abraham, Isaac y Jacob, ¿impugna todos los sistemas de poder político o señala una alternativa? O si, como

* Este artículo se originó como la Exposición de Ética Tyndale de 1985, expuesta en Tyndale House, Cambridge, y publicada bajo el siguiente título: «El pensamiento político del libro de Apocalipsis» en *Tyndale Bulletin* 37 (1986): 61-94. Aquí se presenta sustancialmente revisado, teniendo en cuenta la literatura más reciente.

¹ Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 38. La obra de Bauckham, en este libro y en *The Climax of Prophecy* [El clímax de la profecía] (Edinburgh: T&T Clark, 1993), corona un siglo notable de recuperación del Apocalipsis para la comprensión cristiana. Entre los contribuyentes anteriores, no puedo omitir una palabra de agradecimiento al exegeta de Oxford George B. Caird, cuyo comentario, *The Revelation of St. John the Divine* [El Apocalipsis de Juan el teólogo] (London: A&C Black, 1966), abrió por primera vez mis ojos, como abrió los ojos de muchos otros, a la importancia de este libro.