

## DEL «IMPERIUM» AL SACRO ROMANO IMPERIO Las aventuras de la razón europea

Por PIER PAOLO OTTONELLO (\*)

La razón, en cualquier modo como sea concebida, se autocomprende efectivamente como una determinada y constitutiva, pero no única, «potencia» humana si queremos usar esta expresión clásica; por lo tanto, una potencia que constitutivamente está en relación con las otras potencias tan constitutivas y determinantes como ella. Por lo menos está en relación con aquella otra potencia que puede encerrarse en la denominación de voluntad; por lo tanto las categorías de luz y de fuerza emergen en su profunda relación en todos los niveles de su significado. Efectivamente, el dominio de sí mismo, de todo acto humano no existe sino como una armonía en el dinamismo de las infinitas formas de estos dos ámbitos de categorías. De modo que, cuanto más comprensiva es la inteligencia e iluminadora su luz, tanto más puede realizarse de manera constructiva la fuerza de la libre voluntad; cuanto más se perturbe la armonía, o mejor dicho, la realización del orden recíproco constitutivo, tanto más se restringe y oscurece la inteligencia y las posibilidades destructivas estallan y destruyen.

En este sentido, la concepción platónica de la política como macrocosmos con respecto al microcosmos de la persona, asume la consistencia de una categoría portante, no prescindible, y no sólo en Occidente. De hecho, es una concepción de la política según la cual es necesaria *una razón de la política que trascienda la misma política* en cuanto ésta, por sí sola, aun como arte o afinada alquimia de actos humanos, no puede contenerla. No puede contenerla porque tal razón es *divina*, es lo divino en el hombre. Por ello, en el ámbito de la política, por su misma naturaleza, quizá como en ningún otro ámbito, surge macroscópicamente cómo cualquier desconocimiento de la razón divina como supremo principio informador de la razón humana, sólo puede fructificar en males, catástrofes y ruinas.

---

(\*) Universidad de Génova.

Es bien sabido que la conciencia del fundamento divino de la soberanía real empapa poderosamente tanto a Homero como a Platón, así como la concepción del Viejo Testamento con ellos contemporánea. Particularmente en Platón, el problema de la *basileia* —que podemos traducir con la suficiente aproximación por *imperium* o realeza— está basada en la dialéctica de *kratos* y *ethos* o sea, fuerza y libertad que, esencialmente, es la dialéctica en cuyos términos se articulará en Agustín como diferencia y relación entre esclavitud del pecado y *libertas minor* y *libertas maior*, es decir, en términos de la renovada dinámica elevadora de cada persona y de la nueva *civitas*. El núcleo y, a la vez, el nudo de la concepción platónica de la *basileia* consiste en la unión y, a la vez, en la distancia entre acciones humanas y realidad divina. En *El Político*, Platón hace culminar esta distancia, a la que llama «demasiado grande», como diferencia entre el «pastor divino» y el rey (275 b-c); confirmando a la vez que, si se prescinde del «pastor divino», ninguna *basileia* puede tener ya ni sentido ni fuerza. Hasta tal punto que en *Las Leyes* (713 e) concluye su laborioso análisis de las diversas formas del gobierno humano afirmando que «en todos los Estados que no son conducidos por un Dios no hay manera de evitar los males y las penas fatigosas». De forma que el problema fundamental de la política, o sea, la *ratio* del *imperium* está constituido por la dinámica de su perfectibilidad, es decir, la realización del ordenado dominio de la fuerza por parte de la libertad. Lo que no es más que el gradual y siempre perfectible paso de lo que en *El Político* (476 e) Platón llama el arte de la tiranía, o sea del ejercicio de la fuerza, de la constricción, al arte de la política o sea al ejercicio de la fuerza de la libertad, lo que en cierto modo puede hacerse corresponder, sin considerar lo paradójico del caso, con la diferencia neotestamentaria entre la ley y la libertad liberada por la gracia.

De ello se sigue que el amplio recorrido racional de Platón en relación con la *basileia*, en su significado más amplio de *poder*, en definitiva se puede incluir en la misma tesis que constituirá la *crux* de la época cristiana y de la génesis de la modernidad, es decir, la tesis de que *omnis potestas a Deo*. En otros términos, no tiene sentido ni puede subsistir la *basileia* humana sino como participación de la *basileia* divina, participación cuya dinámica teológica es su propio perfeccionamiento o realización pleromática. De lo que se deduce que el *imperium* divino es la única posibilidad de dar sentido y salvar toda forma de *imperium* humano, en cuanto es el supremo principio armonizador y constructivo de todo acto humano. Por lo tanto, cualquier *imperium* humano exige ser honrado más que obedecido. En estricto sentido: sólo al *imperium* divino es debida la obediencia por temor que se hace perfecta en la creatividad amorosa, matriz de todo lo que es históricamente constructivo. Por lo tanto no hay oposición sino diferencia metafísica entre *imperium* divino e *imperium* humano. El mismo Jesús, en el momento en el que reconoce el poder de Pilatos, señala la diferencia incolmable con su propio poder en cuanto Dios: *non haberes potestatem adversus*

*me nullam* (Juan 19,11). De donde se deduce, por ejemplo, la expresión de la I Epístola de Pedro (2,17): *Deum time; regem honorificate*. Oponer o colocar como alternativa el *imperium* divino y el *imperium* humano no es menos que satánico. Efectivamente, es Satanás quien construye las *basileias* humanas como ilusorias utopías, para, con ellas, comprar al propio Jesús, su misma *basileia* divina.

En esencia, es igual la dificultad de determinar la validez del *imperium* en la romanidad, desde el siglo I antes de Cristo hasta la edad constantiniana, o en la empresa de cristianizar el *imperium*, que es la clave del milenio que aproximadamente constituye la Edad Media. Su punto crucial está constituido, de hecho, por la *medida de lo ilusorio y utópico* que, cada vez, se atribuye al *imperium* humano. Medida que es máxima en los dos antípodas, o sea en la identificación del *imperator* como divino *dominium*, o bien en la negación de todo sentido de realeza divina como, por ejemplo, en los eticismos absolutizadores de la casi totalidad de los modernos modelos de democracia.

Se suele aceptar como principio del proceso de monarquización y divinización del emperador la dedicatoria de un templo a Alejandro Magno —modelo insuperado de monarca universal— por parte de Julio César, en el año 45 antes de Cristo. Es verdad que Augusto, como refiere Suetonio (Aug., 53, 1) prohibió con un edicto que se le atribuyese el apelativo de *Dominus*, así como la correlativa dedicatoria de templos (pero sólo en Roma; en las provincias se continuaría llamándoles *theis*, *soter*, etc.). De hecho él reconoce su propio poder como *princeps*, o sea, *primus inter pares*, al cual, por otra parte, se someten todos los *reges* y *populi* del *romano imperium*. Por lo tanto, no un poder de *dominus* o sea de señor dueño sólo de siervos y no de hombre libres. Pero al mismo tiempo, Ovidio en los *Fasti* (I, 607) asocia estrechamente el *dominus* con Júpiter, quien confiere carácter sagrado a la soberanía instituida, por lo cual, a este título, el culto imperial es obligado como el de Júpiter.

Octaviano, en el 27 antes de Cristo, se proclama *Augustus* ante el Senado; lo justifica, por una parte, la proclamación de *pater patriae*, en cuanto que ha salvado la *res publica* de la *dominatio*, o sea de que prevalezca un partido sobre los otros; por otro lado lo justifica el *consensus universorum*, o sea de Oriente a Occidente, dominado por la fuerza de su ejército que por eso le llama *imperator*. *Augustus* es quien tiene la suprema *auctoritas*, que no disminuye la de *princeps*, en cuanto no quita sino que precisamente *auget*, perfecciona todas las autoridades, por lo tanto no como *rex*, por encima de todos los reyes, sino que, mucho más ampliamente, como *praeses totius orbis terrarum* y *custos imperii*. En este sentido la famosa expresión virgiliana de la I *Egloga* (v. 7) que diviniza a Octaviano —*erit ille mihi semper Deus*— no puede ser interpretada como extremada cortesanía ni como exceso retórico; más bien indica el multiplicarse y universalizarse de las esperadas soteriologías que son propias de la «madurez de los tiempos», que gritan la espera del *evangelion* de salvación, del que se hace anuncio

el mismo culto imperial como legitimación del *princeps* para el gobierno divino de todo el mundo como sumo *imperator*. En Octaviano el binomio fuerza militar —primera condición del propio *imperium*— y fuerza de una investidura divinizada encuentra así su equilibrio. En este sentido, la divinización de la monarquía señala la culminación del mundo antiguo hasta la *metanoia* intentada a partir de Constantino.

Efectivamente, es sabido que Dominiciano no acepta el calificativo de *princeps* pero no exige el de *dominus* y el de *deus*; Trajano asume el calificativo de *optimus* que hasta él es propio sólo de Júpiter; Adriano recibe entre los atributos divinos el de *soter*, símbolo de su intento de universalización del *imperium*, ya no sólo *romanum* y Septimio Severo se dice llamado a ser *imperator* por la misma providencia divina.

Entre los siglos II y III se realizan las premisas del intento constantiniano, base de todos los sucesivos intentos de cristianizar el *imperium*. Es muy significativo que tales premisas vean, de alguna manera, converger tesis cristianas y tesis paganas, en la dirección de una fusión —que muy frecuentemente será, ante todo, confusión— entre el Emperador elegido por Dios y el Emperador divinizado. Efectivamente, es muy conocida la tesis que Tertuliano presenta en el *Apologeticum* (32, 1), según la cual el imperio es el principal obstáculo (katéchon) para el triunfo del Anticristo. Tesis tanto más importante si se considera que el suyo es el tiempo de las más acerbas persecuciones anticristianas por parte de los emperadores. Y es una tesis que, en lo substancial, enlaza con la formulada en el escrito *Eis basiléa*, atribuido al sofista ateniense Nicágoras del siglo III, para quien el *princeps* o sea el *basileus* es *aión*, es decir eterno, como emanación del supremo *Basileus*, el mismo Dios. Que el imperio, superior a todos los reinos limite su extrapoder y, por lo tanto, defienda a los débiles puede por lo tanto aparecer como una realidad temporal precisamente en el siglo III cuando en la extraordinaria coincidencia de cumplirse los primeros mil años de Roma, Felipe el Arabe (244-249) —figura que reúne en sí con anticipación simbólica los crecientes sincretismos— se presenta, según muchas fuentes, como el primer emperador romano-cristiano. Es un preludio de Constantino, tanto más vistoso en cuanto que Constantino fue precedido por aquel Diocleciano que en el último decenio de su imperio (295-305) se había hecho *dominus* orientalizante y, por ello, muy enemigo del «nuevo Dios» y culmen de la nueva guerra entre la religiosidad del *imperium* y el *imperium* cristiano.

Los siglos IV y V, dominados primeramente por las ideas de Agustín y, después de León Magno, encierran el núcleo de las dificultades, contradicciones y conflictos que desembocarán, después de un milenio, en la decadencia de aquel *imperium* cristiano que apenas se había anunciado en los nuevos conflictos consiguientes que constituyen el nudo genético de la modernidad. Indudablemente, la figura clave más representativa en relación con tal amasijo de problemas es precisamente Constantino de quien, ante todo, es precisamente dudoso su cris-

tianismo, casi tanto como el que se atribuye a Felipe el Arabe, en cuanto que se mantiene históricamente crucial su intento, si bien no duradero, de pacificación y unificación del viejo y renovado *imperium*. Creo que la interpretación más atendible de la figura de Constantino le describe como un sincretista con visión de futuro, que astutamente se dejó envolver y revestir por los ornamentos apologeticos preparados por su panegirista Eusebio de Cesarea. Efectivamente, es sabido que, por su parte, Constantino se erigió un monumento más importante que cualquier divinización ilusoria fundando Constantinopla (313) como símbolo simultáneo de la vieja Roma y de Jerusalén; al hacerlo, Constantino está muy atento a cuidar el símbolo y el sello de la autodivinización haciendo erigir sobre la columna central de la ciudad un nuevo *omphalos*, un nuevo centro del mundo arrebatando a Delfos, la estatua del sumo dios Sol, cuyo rostro es su propio rostro con rayos de reliquias atribuidas a la Santa Cruz. A la vez, Constantino continúa realizando ceremonias paganas públicas con el título de *pontifex maximus* y, si es tolerante con los cristianos, no por ello duda en llevar a cabo graves interferencias entre los obispos orientales. Esto no impide de ningún modo que Eusebio, que se sienta a su derecha en el Concilio de Nicea, en su *Elogio de Constantino* le celebre nada menos que como apóstol final, primicia del cosmos y vicario de Cristo, exaltando así al máximo en la *Demonstratio evangelica* la tesis según la cual el nuevo imperio, precisamente el imperio cristiano, es la realización terrena del orden divino. Por lo tanto, al imperio le corresponde el gobierno de todo el mundo con el fin de que en él triunfe la Iglesia: Después de la transformación de su estructura poliárquica en cuanto politeísta, el imperio realiza su propia misión providencial como monarquía monoteísta —una, cristiana, universal— que reúne bajo el emperador a todo el género humano al igual que Cristo elimina el señorío de los demonios. De hecho, el emperador es la imagen, *eikón*, del mismo Dios e imitador de Cristo. Por lo tanto es el sumo garante del mismo Papa desde el momento en que —escribe Eusebio en *De schismate donatista* (II, 3)— «*non republica est in Ecclesia sed Ecclesia in republica est*». Queda así establecida la nueva concepción —cristiana— del *imperium* pero sobre tales fundamentos que, en el plano teórico, es anulada toda distancia con la concepción formulada en el mismo siglo IV, por ejemplo, por el pagano Temistio y por su contemporáneo Ambrosio, obispo de Milán. Para Temistio el emperador es un ser divino enviado a la tierra para el bien del género humano: es la «ley viviente» y, por lo tanto, su soberanía es absoluta y universal. Para Ambrosio, el imperio es la organización ideal de la Humanidad que la Providencia ha hecho posible como condición de la catolicidad cristiana; por otra parte, Ambrosio atribuye al Papa tanto la *potestas in spiritualibus* como la *auctoritas* sobre el mismo emperador.

En el siglo de Agustín, el imperio cristiano se ha llegado a ver como posible pero por eso no es cierto que haya sido realizado o que se considerase menos arduo —aun admitiendo que alguno después lo haya creído ya realizado, aunque

de forma imperfecta. Agustín tenía unos veinte años cuando Graciano abandonaba, como pagano, aquel título de *pontifex maximus* que en el siglo siguiente los Papas asumirán para ellos, realizando así aquella *imitatio imperii* paralela a la *traslatio imperii* que, después de la constantiniana, el bárbaro Odoacro confirmará enviando a Constantinopla sus propias enseñas después de haber depuesto a Rómulo Augústulo.

Agustín, en esta situación histórica, al diagnosticar los últimos alientos del imperio, erige el sistema de la *civitas Dei* sobre la base de la primera condición del mismo ser cristiano, o sea la suprema indiferencia a la mundanidad del mundo como supremo compromiso de la *consecratio mundi*. Es bien conocida la tesis sustentada en *De civitate* (5, 17) según la cual es indiferente bajo qué imperio viva el hombre preceder con la condición de que no sea un *imperium* que induzca «*ad impia et iniqua*». Por otra parte, cuando es tal no constituye ni siquiera un *regnum* sino que se reduce a una asociación para delinquir. Cualquiera que sea su forma, el *imperium* es tal en cuanto está incardinado y es alimentado por el *amor Dei* y por la *iustitiae veritas*; fuera de ello las mismas virtudes son, en realidad, vicios (19, 25). No se da verdadera justicia sino en un mando fundado y guiado por Cristo (2, 21); de ello se deduce, por una parte, que sólo Dios tiene el poder de conceder el dominio regio e imperial —incluso el *imperium* de Nerón fue concedido por Dios (5, 21)—, por otra parte, no será ni cristiano ni bueno el *imperium* en cuanto tal, sino que podrá serlo sólo el del *christianus imperator*, si y en cuanto actúe —aunque sea imperfectamente— por el *regnum Dei*. Por lo tanto, según Agustín, ni la política es satánica ni es perfecto un Estado sólo por el hecho de estar regido por un emperador cristiano.

Transcurrió un siglo entre la muerte de Agustín y el punto más alto de las dificultades sucesivas centradas en la organización de los instrumentos más adecuados para edificar la *civitas Dei*. Desde esta perspectiva, toda *traslatio imperii* es superada pero no desaparece la dificultad existente. El momento más incierto de estas dificultades se concentra en el trentenio de Justiniano, tan constructivo en el aspecto civil como insidioso en cuanto a la *civitas christiana*. Efectivamente, Justiniano cierra la Escuela de Atenas (529), símbolo más lleno que ningún otro de vigor milenario, pero no crea nada en su lugar. Por otra parte, su evidente sentido de la ley no le impidió ni secuestrar al Papa Virgilio ni nombrar obispos en lugar del Papa. Quizá las respuestas más constructivas y duraderas al incierto mandato de Justiniano no se produjeron por iniciativas papales sino por un clarísimo distanciamiento del poder de la Curia romana. Desde esta posición Benito funda el monasterio de Montecasino en el mismo año en que fue cerrada la Escuela de Atenas. Pocos años después un sirio, Casiodoro, que había sido alto funcionario, como lo será Gregorio, el gran Papa benedictino del siglo siguiente, funda el *Vivarium* en Calabria —casi centro de una nueva Magna Grecia cristianizada— después de que sus intentos de darle vida en Roma en el ámbito del Papa han fracasado. Consumadas históricamente las otras *traslatio-*

nes con el *Vivarium* se perfila la nueva forma, la que se genera en la unidad caritativa de ascética y cultura.

Esta nueva forma de *traslatio* del mismo corazón del auténtico «imperio cristiano» a través del monacato se irradiará hasta las *scholae* que Pablo Diácono llevará de Montecasino al reino franco donde volverá moribundo el año anterior a la coronación de Carlos en Roma. Entretanto es en el reino franco donde se ha introducido hace poco (en el 742) el cómputo del tiempo a partir del nacimiento de Jesucristo, acontecimiento del más importante contenido simbólico, precisamente en el mismo período de otro acontecimiento cargado de consecuencias como es la constitución del Estado pontificio. Será Carlomagno quien dé forma a lo que Alcuino llamará *regnum christianitatis*: en primer lugar haciendo obligatorio por primera vez el credo de Nicea —el Papa lo extenderá universalmente sólo al final del milenio— y, además, normalizando, y no sólo en la liturgia, el latín. Es precisamente, y no paradójicamente, dentro del *regnum christianitatis* donde se intensifican de manera nueva y extraordinaria la preservación de lo clásico y los intercambios culturales, en amplio sentido, logrando una nueva síntesis con las aportaciones griegas, latinas, bizantinas y árabes que, de allí a poco, constituirán la premisa decisiva y, luego, la fructificación de aquellas nuevas Academias y Peripatéticos que será la Universidad. Tanto más cuanto que Pablo Orosio está muy atento en subrayar la dinámica del nuevo *imperium*, por ejemplo, enfatizando el simbolismo del ábside de la iglesia palatina de Ingelheim, en cuyo centro está colocado el trono de Carlos, ábside dominado por la significación icónica de la continuidad desde Constantino al mismo Carlos, sucesión ideal más que histórica, que significa el nuevo asentamiento del «sacro, romano, imperio».

Pero el *imperium* cristiano de Carlos, aunque extendido en el tiempo y si bien algo imperfecto, sigue siendo un paréntesis histórico pronto interrumpido, si no cancelado, por nuevas dificultades. La primera dificultad depende de la distancia respecto a Bizancio que desde su origen acompaña al nuevo *imperium*. Es una distancia que crece con los siglos hasta la abierta escisión sancionada por el primer gran cisma de la Cristiandad con el cual, de algún modo, se puede considerar ya terminado el nuevo «imperio cristiano» apenas iniciado y con él el mismo medioevo. En 1054, Roma y Constantinopla hacen culminar su relación en forma de una excomunión recíproca. Entretanto esta escisión ha debilitado en modo creciente la defensa contra la terrible novedad que avanza con creciente potencia desde Oriente hacia el Sur: el Islam. En 1010 el Califa Hakem destruye la Iglesia del Santo Sepulcro. La Cristiandad cuyo *imperium* sufre dificultades cada vez más profundas necesitará casi un siglo para dar forma externa con la Primera Cruzada a sus propias escisiones sin conseguir sanarlas radicalmente.

El arco histórico que comprende las dificultades más graves atravesadas en el intento de erigir de modo firme un *imperium* universal cristiano —capaz por

ello de dominar y neutralizar los particularismos de toda especie, laicos y eclesiásticos— puede situarse de forma simbólica entre el 1074 y el 1096. Efectivamente, en 1084 Gregorio VII hace obligatorio el celibato sacerdotal en un intento de purificar al clero de sus excesos de poder mundano; evento seguido un año después del más célebre *Dictatus Papae* en el cual proclama abiertamente que sólo el Papa «en derecho debe ser llamado universal» en cuanto que sólo el Papa tiene autoridad y poderes absolutos, incluso el de «deponer emperadores». El acontecimiento que le sigue —en 1075 es Enrique IV quien declara ilegítimo al Papa reinante— barre para siempre la universalidad, aunque sea potencial, del *imperium* cristiano ya, de hecho, profundamente vulnerada por el cisma. La raíz más profunda de esta situación, es, efectivamente, la crisis del universalismo que emerge, como siempre sucede, en formas superficialmente consideradas como parte de ociosísimas disquisiciones de estratos intelectuales, es decir, aquellas de los llamados «modernos» o nominalistas, *clérigos* más o menos *vagantes* en más de un sentido. Por ello es fácil atribuir enorme valor simbólico a la que, en todo caso, sería sólo estúpido interpretar como pura coincidencia: en el mismo año 1096 se predica la Primera Cruzada y Abelardo, de dieciocho años, se hace alumno del padre del moderno nominalismo, Roscelino.

Por lo tanto, no ha bastado el grandísimo Gregorio VII —al que se refiere el protestante Leibnitz cuando afirma que la vuelta a su ejemplo sería suficiente para restablecer la más firme paz perpetua y una nueva edad de oro. Ni tampoco podrán ser suficientes los mayores santos y pensadores para dar vida y duración al ideal *imperium* cristiano. Tomás de Aquino reafirmará fuertemente que el Papa *habet plenariam potestatem, spiritualem et temporalem* y que, por tanto, el emperador debe ser reconocido por el Papa y someterse a él. En cuanto que el *princeps monendus est a tria: scilicet ad veritatem, humilitatem et correctionem*. Estos sumos principios serán restablecidos idealmente después de Maquiavelo y del segundo y más grave cisma —que son las principales premisas de la modernidad «postcristiana»— por Erasmo con la mirada concentrada en las renovadas posibilidades de un *imperium* cristiano, que naufragaron, en cambio, en guerras cada vez más vastas, signo de la escisión cada vez más profunda que en el plano ideal está simbolizada precisamente por Maquiavelo y por Lutero. Hacía ya más de dos siglos que venían profundizándose aquellas escisiones que en 1365 se habían concretado en la forma en que se había admitido la superflua ratificación del Papa por parte de los electores germánicos del Imperio. Desde entonces en adelante el «sacro, romano, imperio» podrá sobrevivir sólo nominalmente, arrastrando sus propios residuos hasta el inicio de nuestro siglo, cada vez más cargado de tragedias, especialmente después de los azares revolucionarios y de los cambios napoleónicos.

Ahora trazaré el boceto de unas orientaciones finales sobre los problemas que han aparecido a lo largo de nuestra exposición. Me valgo esencialmente de



la referencia a tres autores que creo contienen los indicios más reveladores de los nodos históricos a los que he aludido. Los tres autores son Novalis, Hegel y Rosmini. Aunque pertenezcan a la primera mitad del pasado siglo —es decir, la época recorrida por profundas revisiones históricas, que, entre otras cosas, reforman de modo radical las interpretaciones nominalistas del medioevo— los considero contemporáneos por excelencia en el sentido más plenamente teórico de la expresión.

Presento aquí a Novalis en una función particularísima, es decir, la de una especie de profeta vuelto del revés por Nietzsche: para Novalis la fecundidad de la historia depende de forma esencial de la nueva realización de la originaria catolicidad, mientras que, en cambio, para Nietzsche depende de la nueva asunción de lo trágico originario del Occidente, traicionado y olvidado por sus recorridos triunfales. Como Nietzsche, Novalis considera necesaria para toda consideración histórica la «mirada profética», es decir, capaz de una «poetización» de la historia que la recree según sus posibilidades más profundas, sepultadas u ocultadas. Me refiero en particular a su brevísimo escrito *La Cristiandad o Europa*, redactado a fines de 1799 cuando Napoleón está a punto de derribar el Directorio y de emerger casi como un nuevo Alejandro Magno, y cuando la sede papal está vacante pues acababa de morir Pío VI en el exilio que le había impuesto el mismo Napoleón: enfrentados de nuevo Papa e Imperio. No extraña en absoluto que se haya opuesto a la publicación en el «Atheneum» de este escrito de Novalis el omnipotente masón Goethe. La clave del escrito, que será publicado casi treinta años después, es una profunda nostalgia por la unidad cristiana perdida desde que el protestantismo ha separado lo «inseparable», con la consecuencia del predominio de lo mundano y de la extensión del odio contra la religión, de la proliferación del nominalismo, de la nueva doctrina en lugar de la antigua, por lo tanto a costa del auténtico espíritu del cristianismo que implica, en cambio, el universalismo y el armónico desarrollo del saber y de las artes que son el fruto de una *monarquía espiritual mundial* que es más que nunca necesario recrear, superando ante todo las escisiones reformistas, par poder iniciar la «sagrada revolución» cristiana de la verdadera libertad espiritual, única capaz de purificar a Europa y, por lo tanto, al mundo entero de las múltiples formas de monocratismos que la atraviesan y la disuelven: desde los monocratismos intelectuales hasta aquellos democráticos; o sea, diríamos hoy, de los cientifismos y de los pragmatismos.

Muy distante es la posición de Hegel como se configura en las *Lecciones sobre filosofía de la Historia*. Es bien conocida la tesis según la cual para Hegel la tarea de la historia es la aparición de la religión como razón humana y, en consecuencia, el mostrarse hacia fuera el principio religioso, incluso en forma de libertad mundana. El imperio cristiano de Carlos y de los Otones, es decir, fundado por pueblos germánicos, en cuanto persigue a la vez la idea de continuar el imperio romano y de renovarlo espiritualmente realiza el primer aspecto fun-

damental de la tarea de la historia. Efectivamente, el imperio cristiano romano-germánico transforma de modo radical el Estado, en el cual, una vez que es cristiano, la libertad está garantizada y defendida incluso de la religión en cuanto que el ordenamiento ético-jurídico del Estado no es más que la ejecución de los principios cristianos. Pero el poder temporal de la Iglesia, signo de su poder universal, provoca la lucha con aquel Imperio que quisiera reconocerle sólo un poder espiritual separado del mundo; de aquí lo que Hegel llama «la gran tragedia del medioevo», basada en la eterna contradicción entre principio mundano y principio eclesiástico sin espiritualizar el imperio. Para Hegel esta contradicción es disuelta y resuelta por el protestantismo —por tanto también ahora por una acción germánica— en cuanto que el nuevo triunfo del espíritu se mide históricamente por la alcanzada identidad entre el principio religioso y la libertad mundana. Por tanto, en forma radical, ya no es necesaria ninguna forma de «imperio cristiano» en cuanto ha sido superado por el nuevo «reino del espíritu» que, como tal, realiza la superación del mismo cristianismo: la *res publica christian* se verifica en el Estado ético.

En *Las Cinco Llagas*, Rosmini sintetiza los mismo problemas en la tesis según la cual «La monarquía pagana ... era *absoluta* y el Cristianismo la hizo *constitucional*» (n. 94), o sea, la estructuró persuadiendo al monarca y a cada persona de la naturaleza constitutiva, por lo tanto, fecunda para el mismo Estado, del principio de la libertad de la persona. Bajo esta luz se puede comprender mejor cómo para Rosmini el conflicto entre el imperio y el papado, espina dorsal del medioevo, está basado en realidad en la «lucha entre el clero depravado que rehúsa la reforma» y la Iglesia que quería reformarlo (n. 101): «el clero corrompido... combatió para sí en nombre de los derechos del imperio y con el brazo de éste» (n. 100). La naturaleza de este conflicto —o sea, entre una libertad que se reduce al nivel mundano en contraposición con su plenitud espiritual— ofrece, por lo tanto, al imperio, la mejor coartada para extender su propio dominio al ámbito espiritual (como en el caso del nombramiento y la ratificación de obispos y de los mismos Papas) desde el momento en que el ámbito espiritual había degenerado mundanizándose. Por ello, el imperio encuentra menores resistencias al usurpar derechos propios de la Iglesia, los espirituales, así como en el acrecer la mundanización con la gravísima consecuencia de su desarrollo cada vez más acentuado en direcciones monocráticas y neopaganas a la vez.

En este sentido, el siglo XI es, a causa de Otón I —escribe Rosmini—, «el más infausto de los siglos». Ante ello, reacciona poderosamente Gregorio VII dando inicio a un «*período de reconstrucción* de la Iglesia», en dirección desmundanizante. Es recorrido arduo contra el cual se multiplican los obstáculos, o sea, las nuevas formas de mundanización que estallarán con la reforma luterana, en las antípodas de la «reforma» perennemente necesaria al cristiano. Efectivamente, las premisas del luteranismo se hunden en direcciones centrífugas,

con notas de temporalismos nacionalistas como se manifiestan comenzando por la Pragmática Sanción de 1438 en la cristianísima Francia que inicia un proceso en cadena que debilita a la Cristiandad y a toda Europa dejándola más inerme frente a las nuevas presiones, primero turcas, y luego impías y ateas.

La Iglesia, en cuanto suma autoridad espiritual, para Rosmini es la suprema moderadora y ordenadora de toda forma de poder. Efectivamente, funda el elemento necesario y constitutivo del poder que es el ordenado *consenso*, bien sea al entregar a una sola persona la regulación de las modalidades de los derechos (lo que constituye la monarquía) bien sea por la división del gobierno entre una parte de los *patres familiae* (lo que constituye la aristocracia) o bien por la participación en el gobierno de todos los *patres familiae* (lo que constituye la democracia).

En todos los casos, el resultado esencial del consenso es el equilibrio de la fuerza de los tres poderes que siempre subsisten de hecho: el poder supremo o gubernativo, el poder de los mejores y el poder de la plebe. Tal equilibrio es condición necesaria de toda forma de sociedad ordenada. La consecuencia inevitable de su falta es el desarrollo virulento en cada caso de una de las «tres enfermedades radicales de la sociedad civil cristiana», es decir, la tiranía, la anarquía y la impiedad, tres caminos que llevan fuera, primero, del cristianismo, luego, de la misma civilización (n. 126). Por tales razones las monarquías que se ha vuelto contra la verdadera libertad de la Iglesia inevitablemente han iniciado la vía del absolutismo, con la consecuencia final de su autodestrucción a través de una verdadera sujeción del pueblo que las hacía odiosísimas (n. 119). Némesis histórica, con respecto al delito que Rosmini denuncia claramente: es la libertad de la Iglesia, es la misma «existencia de la Iglesia lo que molesta: pedirla y reivindicarla es el único error de los Papas... que no se perdona» (n. 100). A este respecto no se puede olvidar el exilio del benedictino Papa Pío VII, que le regaló Napoleón, herida no curada cuando Rosmini escribía *Las Cinco Llagas*.

Cerca de veinte años más tarde, Rosmini en la *Filosofía del Derecho* sintetiza sus propios juicios históricos sobre tales problemas bajo el título «A las naciones cristianas les conviene más la monarquía que la república». El núcleo de la argumentación se basa en las dos imposibilidades simétricas de una duradera permanencia histórica tanto de la monarquía absoluta, es decir, separada substancialmente de la justicia, como de la democracia pura: «una democracia rigurosa —escribe Rosmini— quizá nunca ha existido y es imposible que pueda existir, al menos a largo plazo; porque el poder civil necesita una fuerza prevalente que en tal democracia no se encuentra sin una perfecta concordia difícil de formarse, más difícil en durar constantemente a largo plazo». Por otro lado, como había escrito en *Las Cinco Llagas* un «monarca plenamente absoluto no podría subsistir ni siquiera pocos días en el trono y los límites que sueña destruir en el orden del derecho los encuentra duplicados y agravados en el orden de hecho» (n. 119). De ello se sigue que el camino real para el regimiento de los Estados

es el de las monarquías que Rosmini llama «condicionadas»; no ciertamente por la Iglesia, de alguna forma extrínseca, de poder a poder, sino por el principio fundado y alimentado sólo por el Cristianismo de la plenitud de los derechos de la persona.

Por lo tanto, excelente monarca y gobernante puede serlo sólo en cuanto auténticamente cristiano porque, como tal, es absoluto garante en lo que respecta a la regulación de la modalidad de los derechos concluida con su entera realización.

Por lo tanto, Rosmini formula sustanciales razones teóricas e históricas acerca de la suerte de la «monarquía cristiana» y de sus naufragios o, más bien, de su subsistencia sólo a ratos o su presencia en visiones más o menos utópicas.

Para terminar, me interesa esencialmente subrayar una indicación fundamental en cuanto es el eje de la orientación racional, siempre perdido y vuelto a buscar en el curso de las peripecias de la «razón europea»: el uso de las cosas temporales —y, por lo tanto, mayormente en el ámbito del ejercicio de los más altos poderes—, únicamente con fines temporales, tiene necesariamente una consecuencia negativa final: la de —escribe Rosmini— «cegar a los hombres» (n. 84). La forma más típica y profunda de tal ceguera es la *confusión entre ética, política, religión, ciencia y ley* que caracteriza a la casi totalidad de las modernas Constituciones, nacidas del naufragio histórico de la monarquía cristiana.