

William T. CAVANAUGH

Migraciones de lo Sagrado. Dios, Estado y el Significado Político de la Iglesia
Granada, 2021 (*Migrations of the Holy*, 2011), 283 pp.

Si busca usted en internet opiniones sobre *Migraciones de lo Sagrado* verá que la mayoría son marcadamente positivas (por ejemplo, J. P. Serra, *Aceprensa*)¹.

Ciertamente y en primer lugar, estamos ante un libro importante por diversos conceptos. En cuanto al contenido, recoge nueve trabajos: «Matar por la compañía telefónica», el más importante, con su conclusión propia (y desproporcionada, pp. 68-73); «De una ciudad a dos ciudades. La reimaginación cristiana del espacio público»; «Migrante, turista, peregrino, monje»; «La nación mesiánica»; «Cómo hacer penitencia por la Inquisición» (no muy interesante); «Las liturgias de la Iglesia y el Estado»; «La Iglesia como Realidad Política», criticando a Maritain, Niebuhr, Metz y Gutiérrez; «El pecado y la visibilidad de la Iglesia» y, noveno y último, «Una política de la vulnerabilidad». Son desiguales por tema, extensión e importancia. Tiene un índice onomástico al final, que se agradece. Pero vista la heterogeneidad de los capítulos aún se agradecería más un buen índice tópico que «cosiera» las diversas partes.

La traducción es regular, no peor que la media. La empobrecedora *migración* parece haber desplazado a *emigración* e *inmigración*. Traducir es siempre delicado; como todo jurista sabe, *law* no es «ley» sin más; *nation-state* en boca de un americano puede no sonar como «estado-nación» en Europa continental. Y así sucesivamente.

Desde el punto de vista de *the art of fine book making* el juicio no puede ser muy favorable; por ejemplo, por carecer de conclusión (aunque varios capítulos la tienen).

Migraciones de lo Sagrado es muy americano en varios aspectos y el capítulo 4 lo es aún más: una crítica teológica del excepcionalismo americano. Es americano por los temas, por la valentía del autor al atacar los grandes problemas, siempre sin esconder su opinión ni buscar lo políticamente correcto, por el tipo de solución propuesta (pequeñas comunidades locales y translocales) y por la extensión del libro, muy contenida. Fuera de eso su estilo no resulta demasiado anglosajón: poco hay en él de las clásicas *plain words* de Gowers o

¹ SERRA, J. P., «Migraciones de lo Sagrado», *Aceprensa*, 25-I-2022

del consejo *be clear* de Strunk y White. No es *commonsensical*, apenas escribe sobre realidades sino sobre interpretaciones y teorías con un lenguaje difícil y abstracto que quedaría bien si lo tradujeran al alemán. Desde diversos puntos de vista, no es una lectura fácil (p. ej., «la historia de la Iglesia comienza con la historia de la creación», p. 210).

I. DE QUÉ TRATA ESTE LIBRO

El argumento principal es la «transferencia [...] de lo sagrado desde la Iglesia hacia el estado» (p. 13, y hacia el capitalismo), lo cual es cierto pero no nuevo. Cita a Bossy² pero la absorción de la obligación moral por el rey ya viene del Leviatán, un *mortal god* llamado así por una persona creyente, Hobbes. La Iglesia tiene que «desmitificar el estado-nación y tratarlo como a la compañía telefónica» (p. 69; lo dice más veces, con su parte de razón). Romper con el estado y hacer pequeñas comunidades; crear comunidades políticas locales y translocales (p. 17; se agradecería una aclaración sobre las últimas). Rechaza –también con razón– la especie de religión sustitutoria civil que hay en la actualidad en USA. «La fe en los Estados Unidos y en los valores ‘seculares’ occidentales puede adquirir el estatus de convicción religiosa, y [...] los Estados Unidos han formado el ejército más grande de la historia para propagarla» (p. 168). Sí, pero, para comparar peras con peras y manzanas con manzanas, está por ver si ese ejército cultural americano es mayor que su equivalente europeo.

Hoy en día, ciertamente, los estados emiten también mensajes de salvación, entrando así en el terreno religioso. Pero los estados, en particular los protestantes, tuvieron rasgos cuasi-religiosos desde el principio; así, la competencia universal aunque no se llevase al extremo hasta el siglo XX por la inercia del derecho natural, incluso bajo algunas dictaduras. Por cierto que el derecho natural tiene poca presencia en *Migraciones*, lo cual, con temas como estos, se nota.

Para jugar limpio con el lector, reconoceremos nuestra orientación aristotélico-tomista-lockeana-*commonsensical*. Nuestro autor utiliza mucho las dos ciudades agustinianas³; en general, el libro es agustiniano (p. ej.,

² BOSSY, J., *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, 1985. De él toma la expresión «migración de lo sagrado»; ver pp. 153-171.

³ Sobre todo, cap. 2.

pp. 96, 192-193). Defiende el significado político de la Iglesia («inherente inseparabilidad de la Iglesia y la política», 191) pero con unas ideas no muy convincentes de política (p. ej., conferir «a través de la ley y los rituales, [...] un orden a la vida social y las prácticas cotidianas de una comunidad...»; p. 184). Con ello, tanto el antiguo Israel como la Iglesia serían entidades políticas. La escasez de conceptos claros y distintos es palpable. Quizá no haya sido la principal preocupación del autor y hay que respetar que cada uno escriba como desea.

Da por indiscutible y repite que existe la teología política⁴ con solidez propia y usa conceptos que para algunos nos son extraños, como la «condición pecadora de la Iglesia» (pp. 18, 207ss.). Siendo el pecado un acto personal libre, es chocante que una institución pueda pecar. Aún más: «Cuando el reconocimiento de nuestros pecados [los de la Iglesia] se vuelve hacia una visión trágica del mundo, nuestra humildad deviene demoníaca», frase que ni siquiera se entiende fácilmente (p. 104). Los católicos aprendimos de niños que aunque nosotros seamos pecadores, incluso el Papa, la Iglesia es santa: «... *et in unam sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam...*», frase que, de ser así, debería reescribirse⁵. Una cosa es que, como vemos a diario, «nuestros pecados puedan hacer difícil reconocer a Cristo», como decía un clásico, y otra es que la Iglesia como tal sea pecadora. ¿Quién desearía pertenecer a una iglesia intrínsecamente pecadora?

Aparte de la historia principal el libro tiene historias secundarias, como indican los títulos de los diversos capítulos. Su juicio sobre el papel del estado en la globalización –a veces, aparentemente suicida– es muy agudo (pp. 107-111).

⁴ «Cuando uno le da a Dios lo que es de Dios [...] no queda nada que pertenezca al César. Estrictamente hablando, el mundo es una teocracia: está regido por Dios [...] pero la Iglesia no es Dios» y no debe ejercer poder coercitivo (p. 16). «Todas las teologías políticas de final del siglo XX [los ignorantes nos preguntamos cuáles son] pueden ser leídas como intentos de lidiar con el ocaso de la Cristiandad sin aceptar sin más la privatización de la Iglesia» (p. 183).

⁵ En la p. 206 hay un matiz: «no debemos vanagloriarnos de la Iglesia, como si [...] fuera ya la respuesta a todos los males sociales del mundo; [...] debemos gloriarnos en Cristo y considerar a la Iglesia como un actor clave en el desarrollo del drama de la salvación...». Advertir al católico medio español de hoy que no se vanaglorie de su Iglesia es tan ajustado a la realidad como advertir a los saharauis que no inunden el Sahara. Además, no se hace justicia a todo lo bueno que ha aportado la Iglesia incluso en términos puramente humanos, desde los hospitales hasta las universidades, pasando por la difusión de actitudes como la misericordia y la dignidad. En la p. 17 se lee: «la Iglesia debe desconfiar de toda clase de nostalgia constantiniana», como si *hic et nunc* fuera eso un riesgo.

II. JUICIO

Si lo he leído bien, *Migraciones de lo Sagrado* no anda sobrado de sentido histórico ni realismo. Su enfoque no parece prudencial. Abundan los ejemplos: se nos habla del estado «abstracto», independiente de gobernante y gobernados, en el siglo XVI (p. 23), cuando no era así ni uno de los pocos que entonces había; tal vez ni la España de 1950.

La bibliografía, no mucha, es sobre todo americana, lo que choca cuando se estudia algo tan europeo como el estado. *Sensu contrario*, ¿quién estudiaría la *civil society* con bibliografía principalmente europea continental? A un europeo, empapado en el estado desde la infancia, le chocan las ausencias bibliográficas europeas. Para nosotros, un libro así tendría que estar empapado de historia de Europa y reflejar lo más importante de la abundantísima bibliografía europea sobre el estado antigua y actual; sin ir más lejos, hoy, entre los españoles, Negro. Del texto no se deduce –puede que lo haya pero no se deduce– un manejo exhaustivo de Maquiavelo, Bodino, Arnisaeus y Hobbes, lo que para nosotros sería *conditio sine qua non*. Cuando comenta negativamente la pretensión del estado «de ser la forma ejemplar de democracia» (p. 269) parece no tener en cuenta lo más obvio aquí: que nació absolutista y como máxima acumulación territorial de poder; poco que ver, en su origen, con la democracia, el liberalismo o el constitucionalismo. ¿Será que Cavanaugh refleja pertenecer a la tradición no estatista? Los Estados Unidos ni siquiera fueron un estado hasta hace relativamente poco. Es el fenómeno inverso de que los europeos no tengamos mucha mentalidad de sociedad civil, ni siquiera hoy. Que el libro proceda de una cultura no estatista entendemos que es una bendición, pero no total.

Cita varias veces de segunda mano, por ejemplo, a Hobbes (vía Schmitt, p. 156, y en otros lugares), a Locke (p. 54 n. 68) o a Schmitt (p. 156, n. 31). A Bodino, en la p. 36 (n. 34) no lo cita por el original francés. La falta de *accuracy* –y de sentido histórico– se ve al citar unos versículos del *Cantar de los Cantares* que él refiere a la simultaneidad de pecado y belleza en la Iglesia: «Negra soy, pero bella» (p. 237).

El autor sostiene que la estrecha relación entre Iglesia y estado en Irlanda hizo que la Iglesia llegara «a ser parte del aparato coercitivo del estado», y «algunas veces de un modo espantoso»⁶, descomedida afirmación que no se

⁶ P. 267, se refiere los abusos sexuales del clero según un informe de 2009. El aparato coercitivo de un estado consiste en sus fuerzas armadas, sus sanciones, su agencia tributaria y sus jueces,

prueba. Y uno se pregunta: ¿fueron las *public schools*, o el orfanato parroquial de *Oliver Twist*, parte del aparato coercitivo estatal británico? Por otro lado, durante la mayor parte de la historia el estado que gobernó Irlanda fue el británico: no existió ningún estado irlandés, católico o no, hasta 1938 (o, como mucho, 1922, el Irish Free State). La realidad fue más sencilla: si el clero tuvo allí tanta preeminencia (mejor que «aparato coercitivo»), quizá más que en ningún otro país católico, fue porque apenas había una sociedad civil irlandesa; el clero lo era todo y los irlandeses desarrollaron incluso menos «legítima autonomía de lo temporal» que España (¿incluso bajo Franco?), para no mencionar el norte de Italia. La falta de mentalidad laical en Irlanda fue proverbial hasta hace bien poco y ya la notó, por ejemplo, Newman. Si había sido así durante cientos de años, la independencia, en 1922-1938, no podía traer automáticamente una sociedad civil. En Escocia, en cambio, siempre hubo Ilustración propia, judicatura, educación y otras instituciones; en Irlanda, no. Por otro lado, y para *suum cuique tribuere*, no se debería omitir lo mucho que, en aquella realidad (no había otra), el clericalismo aportó, incluyendo colaborar a la supervivencia de la identidad irlandesa y dar a los irlandeses una institución-referencia autóctona.

Del enfoque a-histórico no escasean los ejemplos: «La experiencia que tuvo Israel de lo que podemos llamar un estado independiente...» (p. 158; aproximadamente, la época de David). Eso no lo escribiría un europeo estatista⁷. ¿Por qué no decir, sin más, «reino independiente»? Aplicar «estado israelí» a aquel tiempo es como llamar «automóviles» a aquellos carros. En las obras homéricas –más o menos comparables a la época de David– se ven unas comunidades políticas muy «planas», con muchos reyezuelos de muy escaso poder; lo que se ve constantemente, incluso en plena guerra de Troya, son reuniones del ágora; Ulises considera incivilizados a los cíclopes por no tener ágoras ni leyes⁸. El concepto de estado, nacido entre 1450 y 1650 (como Cavanaugh admite, p. 22, citando a Porter) nunca debe usarse para épocas en las que ni siquiera se podía pensar en el estado; hasta el uso analógico es impropio. Incluso es impropio decir que para Locke, pensador nada estatista, «el espacio político [...] tiene dos polos: el individuo y el estado» (Cavanaugh, p. 39).

fiscales y prisiones. En la p. 16 leemos: «muchos de los pecados de la Iglesia han sido con frecuencia resultado directo de su ejercicio del poder coercitivo». No aduce ejemplos.

⁷ En otro lugar se afina más el concepto de estado: pp. 21ss.

⁸ HOMERO, *Odisea*, canto IX.

Cavanaugh incurre en un uso simplificador y demasiado general de «liberalismo» y «democracia». Quizá no sea un defecto; quizá se deba a que su pensamiento es en general teórico y parece propender a la simplificación en grandes categorías o bloques (p. 76). Raras veces subraya lo poco liberales y lo poco democráticos (e incluso poco seculares) que realmente son nuestros estados, quizá porque raras veces habla de la realidad concreta. Al pensar como por bloques conceptuales, se echan en falta matices; como si no hubiera variedades de liberalismos, como si no hubiera inflexiones históricas, como si lo que en el siglo XVII escribiera Hobbes se inscribiera en un proceso rectilíneo que termina hoy y que hubiera sido pensado ya con nuestra mentalidad; como si no hubiera nada diferente en los 400 años que nos separan de él. Lo considera «fundador del liberalismo» y no desapruueba la idea hobbesiana del universal «deseo perpetuo e incansable de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte» (p. 37). Eso no ha sido así en ninguna cultura, y menos en Inglaterra, donde mucha gente –incluso emperadores como Jorge V y Jorge I– aspiraba a cultivar su jardín y que le dejaran en paz.

La redacción, en mi humilde opinión, es innecesariamente densa; tanto que a veces para un lector medio resulta confusa. «El cuerpo de Cristo es un cuerpo verdaderamente transnacional, que no se ajusta fácilmente a ningún orden político unitario» (pp. 160-161). La Iglesia, «depositaria de la política de Dios» (p. 205), «encarnación de la política de Dios», debe encarnar del mejor modo posible la «política de la cruz» (p. 206). Debería aclararnos qué cosa sea la política, ya que hasta la cruz tiene una⁹.

Junto con las generalizaciones no faltan las abstracciones poco reales: la nación, «sistema unitario de atributos culturales compartidos» (p. 24; para nosotros, la nación, palabra que viene de «nacer», es un grupo de personas con ciertas características políticas). A menudo expone una teoría sin apoyarla en ejemplos históricos; es un libro de especulación más que de realidad. No hay nada de malo *a priori* en ello; se trata de una cuestión de enfoque: a veces parecería un filósofo alemán (ejemplo, p. 102). Para defender sus posturas y desmitificar el estado no necesita tal descomedimiento verbal. Al hacer teorías sobre teorías es natural que resulten generalidades (p. 198-199), cuando en un libro así –según nuestro enfoque– cada argumento importante debería ir reforzado por casos reales.

⁹ Consciente de los posibles malentendidos, anuncia (p. 15) unas aclaraciones que no hemos encontrado.

El estado –se nos dice– no busca el bien común (tiene razón, pero según casos); es como la compañía telefónica (incorrecto, al menos sin matizar), incluso es hostil al bien común (p. 55; otra exageración sobre una base no falsa). Siendo la realidad como es, es más que probable que el estado medio no busque el bien común pero sí, al menos tibiamente, el bien público o el interés general (si no cede ante presiones indebidas). La realidad es suficientemente compleja como para que sucedan las dos cosas: buscar los intereses de los poderosos, no defender como debería el bien común y a la vez ser más social que el capitalismo. Pero eso no es ser como una compañía telefónica ni siempre hostil al bien común. La experiencia española es que el actual capitalismo es bastante más depredador que el estado, si bien éste no le hace frente o incluso a veces lo sirve. Como muchos autores, Cavanaugh no ha debido de considerar necesario distinguir bien común, bien público e interés general, distinción crucial porque los dos últimos son más susceptibles de ser buscados por el poder público que el primero, el cual, para empezar, puede ser difícil de identificar, especialmente en una comunidad grande o compleja.

III. ¿CRISTIANISMO CONTRA CRISTIANDAD?

Cavanaugh distingue cristianismo/cristiandad aunque sin dedicarle muchas páginas (esp. «La Cristiandad y la Iglesia», pp. 190-194). No por ello es propiamente maritainiano (pp. 195ss.) y advierte que las eclesiologías de Maritain y Niebuhr «tienen en común una patología atomizadora»¹⁰. De Maritain menciona *The Things that are not Caesar's* y *Humanismo Integral*. Esos autores, como otros, «comparten la premisa de que la separación moderna de teología y política es correcta» mientras que Cavanaugh desea «reimaginar lo político como una respuesta directa a la actividad de Dios en el mundo, en un retorno a la convicción agustiniana de que la política es verdadera política sólo cuando se traza siguiendo las líneas de la historia de la salvación» (p. 201).

¹⁰ P. 198. Respetando la libertad de cada autor de citar a quien le parece, sugerimos también el tardío *Campesino del Garona* (editado originalmente en 1966), comparable, *mutatis mutandis*, a cuando Ortega y Gasset, viendo la realidad de la II República, advertía: «No era eso, no era eso». Es justo reconocer el mérito de Maritain al detectar pronto los errores y desviaciones producidos tras el Vaticano II; cierto que no fue el único pero igual de cierto que no demasiados lo hicieron. MARITAIN, J., *El Campesino del Garona*, trad. esp., Bilbao, 1967, *passim*.

Aunque menos radicalmente que otros, Cavanaugh habla como si la Cristiandad fuera una carcasa, una superestructura institucional-coercitiva que causó gran daño y en la que no parece ver mucho positivo. «La Iglesia ha sido finalmente liberada de la cristiandad...» (p. 194). Uno se pregunta si la salida de la Iglesia de la Cristiandad es algo así como el Brexit, con el Reino Unido saliendo de la UE por la misma puerta que entró. Algunos autores, incluyendo éste, hablan como si la Cristiandad fuera una institución internacional formal que un día Constantino y Teodosio decidieron crear y ahora nosotros decidimos abolir.

En esta ardua cuestión entendemos lo que sigue:

1) La contraposición cristianismo/cristiandad es muy reciente, retroproyectada por los teóricos de hoy hasta Constantino como si la historia fuera una línea recta del 313 a nuestros días y estuviera clara como el cristal para nosotros, autorizados juzgadores de las deplorables épocas pasadas.

2) Además de reciente, es otra simplificación histórica. Más realista sería distinguir cristiandad/regímenes de derecho natural, confesionales o no/regímenes secularistas contrarios al derecho natural. El régimen «karamazoviano» defendido por Mitia sería un caso de régimen confesional que, además, se salta el escalón intermedio del derecho natural. El régimen «ciceroniano» y muchos regímenes occidentales presuponían, hasta no hace mucho, un mínimo de derecho natural: los Diez Mandamientos eran el trasfondo general, desde la Tierra de Fuego hasta Alaska y del Cabo Finisterre a los Urales. El actual laicismo agresivo sería un caso de régimen contrario no sólo a la cristiandad sino también al derecho natural. Esto nos ayuda a comprender lo sucedido en el siglo XX: por primera vez desde Grecia y Roma, el trasfondo de derecho natural que nos parecía sempiterno ha desaparecido.

3) «Cristiandad» a menudo tenía un sentido cuasi-territorial, equivalía a Europa, los países cristianos, la civilización cristiana, el mundo cristiano; de ahí frases como la que yo oí, hace mucho, a una anciana inglesa que se negaba a lo que le pedían: «¡ni por todas las joyas de la cristiandad!». El primer trimestre en Oxford se llamaba «de S. Miguel», *Michaelmas Term*, y en los *colleges* se bendecía la mesa con la sucinta fórmula «*Benedictus benedicat*». Cromwell reprochaba al Parlamento que no podían ser un parlamento por la gracia de Dios. Y así sucesivamente.

4) La Cristiandad nunca sería sólo una superestructura institucional católica oficial; incluso contendría las zonas judías de las ciudades y los «estados vasallos» musulmanes subordinados a algún reino cristiano, típicos de la Hispania medieval. De ella formaron parte también protestantes y anglicanos,

que también juntaban iglesia y corona, y más que los católicos; de hecho, a veces esas confesiones eran como departamentos del estado; recuérdese el *ius in sacris*¹¹.

5) Que la Cristiandad no fue una mera carcasa lo prueba que inspirara a los artistas, que las indias mexicanas contaran el tiempo de cocer un huevo por un credo o que los analfabetos como Sancho Panza tuvieran mentalidad católica. ¿Podría un exoesqueleto producir tantos santos y tanta riqueza espiritual, filosófica, cultural y artística, tantas actitudes humanas básicas que con el tiempo se incorporaron a nuestra antropología?

6) Con realismo, ¿habría sido mejor para un reino cristiano de aquellos estar fuera de la Cristiandad? En primer lugar, ¿se le ocurriría preguntarse esa posibilidad, que no es sino una preocupación académica nuestra? ¿Cuáles eran las alternativas reales? ¿Un cristianismo espiritualista pre-constantiniano e incontaminado que no existía? Si la fé se hace cultura, como quería Juan Pablo II, terminará influyendo naturalmente hasta en las maneras de hablar y es improbable que no segregue algún tipo de institucionalidad, formal o no, algún tipo de «Cristiandad», llámese así o no. Nuestra única alternativa real, hoy, es lo que ya tenemos ante nuestros ojos: la fe de los católicos españoles no se nota en la cultura; a veces, ni en la cultura de los medios de comunicación más «católicos». «Un cristianismo desencarnado que no sirve más que para informar las conciencias de ciudadanos individuales que ocupan un espacio político autónomo, al más puro estilo gnóstico», no puede existir (Cavanaugh, p. 203).

7) En *Migraciones* se habla como si hoy pudiéramos elegir entre estados católicos confesionales, cuando ya no existen, y estados seculares químicamente neutros, que casi tampoco existen. La religiosidad civil sustitutoria que Cavanaugh con razón ataca (uno de los principales argumentos del libro), ¿no forma, acaso, una cuasi-confesionalidad estatal? ¿Cómo calificar las acciones del estado, de la UE, del Foro de Davos y de la ONU para imponer a todos una determinada manera de ver la sexualidad, la antropología, el planeta, la familia, la universidad, la economía, el ocio, el trabajo o la muerte? Si el estado es secular y sólo secular, ¿por qué impone una tal ética u

¹¹ Uno de los *iura maiestatis* de Henning Arnisaeus (1570-1636), uno de los autores que no se debería omitir, en particular *De jure maiestatis libri tres* (1610) y *De subjectione et exemptione clericorum* (1612). Esos *iura maiestatis* componen lo que hoy llamaríamos la suma de las competencias de un estado soberano. ARNISAEUS, H., *De jure maiestatis libri tres*, Frankfurt, 1610, y *De subjectione et exemptione clericorum*, Frankfurt, 1612.

ordre public que todas las confesiones religiosas serias y activas se encuentran incómodas en él? Si es verdaderamente secular, ¿por qué prohíbe la objeción de conciencia?

IV. CONCLUSIÓN

Quien lea este libro no quedará indiferente. Hay mucho de bueno y acertado en él: «Los humanos siguen siendo criaturas religiosas por naturaleza» (p. 177). Ciertamente, ha habido una emigración de lo sagrado hacia el estado y el mercado. Ciertamente que se ha debilitado la sociedad civil incluso en Estados Unidos y que las funciones de las asociaciones intermedias «han sido absorbidas por el estado y el mercado» (p. 50). De esa manera, «la tarea urgente de la Iglesia es, pues, desmitificar el estado-nación [...] liberar su imaginación de las garras del estado-nación» (p. 69). «Por desgracia, la Iglesia contemporánea [...] trata al estado como si fuera la solución potencial de cualquier mal social que se presente» (p. 71). «La Iglesia misma se convierte en una ‘asociación intermedia’ más, que se va secando poco a poco, y cuya formación moral y cuyo pensamiento moral van siendo progresivamente colonizados por el estado y el mercado. Para resistir, la Iglesia debe reclamar, cuando menos, su autoridad para juzgar si los cristianos pueden matar y cuándo [...], y no renunciar jamás a esa autoridad en favor del estado-nación» (p. 72).

El libro se centra en la emigración hacia el estado y el mercado pero quizá debiera también tener más en cuenta a los expertos, por un lado, y a Google y las redes sociales, por otro. Puede que la explicación sea, simplemente, que hace ya más de diez años que se publicó y en ese tiempo ha pasado mucha agua bajo los puentes.

En general, el diagnóstico de Cavanaugh es certero. Entendemos que la crisis económica y el covid han puesto de relieve que, aunque muchos sacerdotes y obispos se hayan plegado voluntariamente, hasta en el lenguaje, la Iglesia y el estado nunca podrán ver las cosas igual. Al estado no le importa la salvación de las almas (ni, quizá, la de todos los cuerpos). Tampoco pueden juzgar igual la depredadora economía actual, la guerra, el matrimonio, la sanidad, los suicidios o la educación. Son lógicas distintas. Quizá lo primero que debiera hacer la Iglesia (y probablemente cualquier otra confesión que se precie) es, primero, no hablar el idioma del poder y, segundo, ya que hace mucho que el derecho natural dejó de ser el trasfondo de la acción de gobierno, abandonar la presunción de que las normas jurídicas civiles y los impuestos son *iuris*

tantum correctos y moralmente obligatorios. El trasfondo de búsqueda del bien, justicia y derecho natural que san Pablo parece dar por supuestos tras su recomendación de sumisión al poder (epístola a los Romanos, 13, 1-7), hoy ha cedido el lugar al desarrollo sostenible, los objetivos europeos de deuda y déficit y tal vez la Agenda 2030.

El pluralismo de cualquier sociedad civil sana (hoy, no muchas) pide que cualquier institución social autónoma, secular o no, si es realmente autónoma tenga su propia lógica y sus propias reglas e incluso sus propios fondos. Véase el caso de las universidades: mala cosa, que el ideal universitario haya venido dictado por el estado y el mercado; es como si la universidad careciera de significado propio y se justificara según los objetivos que se le marcan desde fuera. Una sociedad pluralista no puede ser internamente uniforme. Los derechos transversales y con eficacia contra terceros, así como la igualdad desbocada, tienden a producir precisamente esa uniformidad y los que se refieren a aspectos muy personales tendencialmente chocarán con la Iglesia y con cualquier confesión religiosa. A menos que ceda a la tentación de algún exilio interior del tipo de los Amish y otros grupos. La Iglesia no debe auto-convertirse en esa asociación intermedia que denuncia nuestro autor (p. 72). El proceso está avanzado pero no completado y tiene marcha atrás; en primer lugar, en nuestras mentes.

Antonio-Carlos PEREIRA MENAUT

Universidad de Santiago de Compostela
acp.menaut@usc.es
<https://orcid.org/0000-0002-0901-2820>