

PODER

1. *Esencia y estructura del poder.* Una de las experiencias elementales del hombre es la referente al poder, ya que lo encuentra en todas las cosas. El poder es una nota fundamental del ser, no algo que le accede eventualmente. *Poder* y \rightarrow *ser* forman una unidad inseparable. El ser tiene poder, es poder. El poder se manifiesta y se impone por el hecho de que el ser es y constituye una superación del no-ser. No obstante, el no-ser, la negación del ser, penetra muy profundamente en las cosas existentes, ya que son limitadas, finitas y contingentes. No puede explicarse por las mismas cosas finitas el hecho sorprendente de que en ellas el ser supere al no-ser. Sólo en virtud del poder del ser existen las cosas y el poder de éstas alcanza hasta donde lo realiza el ser. Cuanto más firme e intensa es la concentración del ser en las cosas y cuanto mayor es en ellas la superación del no-ser, tanto mayor es también su poder.

Hay diversos grados de *poder* entitativo. En la \rightarrow naturaleza, el poder existe primariamente sólo de una manera estática y se presenta en su propia conservación y resistencia como un poder en reposo, por así decir. Este poder puede luego actualizarse plenamente en los procesos dinámicos del desarrollo y la realización. Se produce en ellos el encuentro de poderes, los cuales se fortalecen, asimilan y fusionan o, por el contrario, se limitan, sobreponen y anulan. El poder se manifiesta al comienzo de un proceso semejante en la capacidad y la «posibilidad» de realizarse, desarrollarse y consumarse. El poder aparece al final del mismo proceso en el desarrollo realmente conseguido, en la realización. Aristóteles y Tomás de Aquino hablaron de $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ y $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, de *potentia* y *actus*. Platón opina que en el eros se encuentra el poder prodigioso de unir lo separado. Agustín piensa que la acción de una voluntad poderosamente impulsiva penetra todos los estratos del ser. Según la \rightarrow escolástica, todos los entes poseen sus *inclinationes naturales*, las cuales son movidas por el *appetitus* correspondiente. En su obra *Voluntad de poder*, Nietzsche piensa en la autoafirmación dinámica de la vida.

Sin embargo, en el ámbito de la naturaleza, tales afirmaciones sólo pue-

den tener un significado análogo. En la naturaleza, el poder es siempre algo que se realiza en la cosa y fluye, por así decirlo, a través de su realidad; pero el ente que pertenece al ámbito de la naturaleza no tiene la dirección interna de su propio poder. Se trata de un poder que no es dueño de sí mismo, porque sus portadores tampoco pueden disponer de su propio ser. El poder sólo alcanza su verdadera dimensión cuando un ente, tal como el → hombre, se realiza a sí mismo de una manera consciente y mediante su libre disposición. El hombre, por ser dueño de sí mismo, tiene poder sobre su propio ser y puede ejercerlo a su voluntad. El ejercita su poder específico en forma de → libertad.

El *poder* y la *libertad* van hermanados y se hallan en mutua dependencia. El poder es la condición que hace posible la libertad. La libertad es la forma superior de poder. Si el hombre renunciara al poder, tendría que abandonar el ejercicio de su libertad. Medimos el alcance del poder humano por las dimensiones en que el hombre desarrolla su ser. El hombre rebasa todo lo natural ya por el solo hecho de que él, en virtud de su libertad, puede mantener o abandonar su ser, tiene el poder para ser o no ser y, por tanto, posee también el paradójico poder de convertirse en impotente. Cuando el hombre se vuelve al → mundo que le rodea, le impone su poder. No solamente poseer y dominar, sino también experimentar y saber son poder humano. Más aún, en todas las formas de su operación entitativa aparece que el hombre tiene poder sobre las cosas, lo mismo cuando las desea y busca que cuando renuncia a ellas. También en la forma suprema del propio ser, en la relación personal con otra persona (interlocutor, tú), se ejerce un poder (→ persona). Esta relación es precisamente un encuentro de poderes. El hombre, al hacer uso de su libertad, origina una realidad, la cual determina a los demás en su existencia y su esencia, y, por tanto, él se ensancha en su libertad. Pero, al mismo tiempo, es afectado y determinado también por aquellos con quienes se encuentra en su ensanchamiento. Todo ejercicio de la libertad determina el ámbito existencial de los demás. Todo hombre es alcanzado por el poder ajeno y se armoniza con él o es modificado por él mismo.

No nos referimos aquí primariamente al empleo de la violencia coactiva, sino a las múltiples formas de relación interpersonal, cada una de las cuales tiene su propio poder. Cuando uno persuade o convence, aconseja o da ejemplo, respeta o alaba, practica la → justicia o demuestra su → amor, e incluso cuando sólo da pruebas de su → humildad o su desinterés, ejerce un poder. Todo encuentro semejante de poder exige una → decisión y lleva en sí un riesgo. El poder se concentra cuando nace de la unión personal el «nosotros» comunitario (→ comunidad). El individuo desarrolla entonces su vida y su actividad en el todo general envolvente del «nosotros» y considera como propias la vida y la actividad de la comunidad. Toda agrupación humana, de igual modo que posee siempre un fundamento, tiene también su propia estructura de poder. Reunida en torno a un núcleo que la sustenta, la agrupación es mantenida por su poder constrictivo y por la adhesión de sus miembros. El poder social es la forma suprema de poder humano; más aún, es, en general, la expresión decisiva del poder en el mundo. Las agrupaciones,

las clases, los pueblos y las demás comunidades semejantes son los verdaderos sujetos del poder. Por ser un «nosotros» con aspiraciones y actividades, irradian poder, se encuentran con otros poderes y mueven la historia con su dinamismo.

2. *El poder misterioso en la experiencia religiosa general.* Cuando el poder alcanza al hombre, tiene en sí algo misterioso. No debe, pues, sorprendernos que el poder haya desempeñado un papel importante en la historia de las religiones. Aunque es realmente demasiado simple pensar que la → religión se deriva de la fe en un poder oculto y misterioso (*Mana*) —como pretende, por ejemplo, Van der Leeuw—, debe admitirse que la experiencia relativa al poder representa un fenómeno religioso primario. En ella se experimenta que, por ejemplo, algunas cosas son «poderosas»: las piedras, los metales, los árboles, los montes, el agua y el fuego. Con frecuencia se supone también que hay una singular fuerza vital en la sangre y el pulso, en el cabello, la saliva y las lágrimas, en el cordón umbilical y la placenta. Tal vez sea lo extraño, desconocido e inexplicable de tales cosas lo que despierta el asombro y el miedo, y les atribuye el carácter de un misterioso poder. También lo poseen los animales. Igualmente, el sol, las estrellas, el viento, el rayo y el trueno tienen su propio poder. Hay además acontecimientos cuyo significado, a pesar de su constante repetición, resulta completamente impenetrable y cuyo poder infunde verdadero temor, tales como el nacimiento y la muerte, las experiencias de la vida sexual y la guerra. Algunos hombres están especialmente dotados de poder y saben manejarlo, tales como el líder, el chamán y el curandero. En algunos pueblos se admite que todos los espíritus, los hombres y los animales participan de un poder especial y en virtud del mismo pueden vencer. Pero, en general, el poder se atribuye solamente a un reducido número de cosas y se intenta encontrarlo, sobre todo, en las cosas misteriosas. El poder se halla en el interior de las cosas, y en los hombres representa una facultad innata, pero puede adquirirse también por medio de especiales experiencias y de ensueños o visiones; más aún, en determinadas circunstancias, incluso se puede recibir de los curanderos mediante un laborioso aprendizaje. A ello contribuyen la mortificación y el ayuno, pero también la embriaguez y los narcóticos. El poder se acrecienta en la caza, en la pesca y en la guerra, y por medio del embarazo. Las formas y las concepciones son diferentes en los distintos pueblos. Pero dondequiera que aparece este poder misterioso, los hombres muestran siempre asombro, recelo o incluso terror. Los hombres experimentan así la realidad misteriosa de lo *numinoso*, la cual se les hace como empíricamente asequible en el poder (→ Dios, II).

Se puede también manejar el poder mediante la hechicería y la magia. Se supone la presencia de un poder cuando se utiliza un fetiche en la creencia de que es portador de poder. Pero de este modo jamás se logra crear un poder, ya que éste siempre existe primariamente en las cosas. Una forma de encontrarse con el poder es también el tabú. Significa una especie de advertencia ante el poder concentrado. Como defensa contra él se le opone el silencio y se procura no hablar jamás del mismo. Así, el rey, la vida sexual y

determinadas épocas son tabú. Las realidades misteriosas encierran un peligro. Quien quebranta un tabú está amenazado por algún mal. El poder misterioso tiene también un *nombre*, muy distinto en los diferentes pueblos: *Wakonda* (sioux), *Orenda* (iroqueses), *Manitu* (algonquinos), *Tiurunda* (tribus de Australia Central). En la historia de las religiones se generalizó el nombre de *Mana*, usado por los melanesios y dado a conocer por R. H. Codrington en 1878. También la realidad que se quiere indicar es tan diferente como los nombres con que se designa y está de acuerdo con el grado de cultura y desarrollo. Estas palabras designan en primer lugar simplemente objetos y seres que tienen poder o sus propiedades. Se refieren, por tanto, a algo totalmente concreto. Con un mismo vocablo se expresan muchas manifestaciones singulares sorprendentes. Se trata del poder y la eficacia en todos los aspectos y se quiere significar lo extraordinario, lo grandioso, lo que aporta felicidad. Al principio no se piensa que una especie de materia penetre la existencia. Sólo en lontananza y raras veces aparece más allá del poder la silueta de una figura personal, y se designa al Gran Espíritu o al primer padre con la misma palabra que se emplea, de una manera mucho más vigorosa y clara, para indicar el poder de las cosas y los hombres o simplemente el «gran misterio» (por ejemplo, *Manitu* o *Wakonda*). Algunas veces se puede establecer también una relación causal entre el misterioso poder de las cosas y su autor (por ejemplo, Nzambi, Molungu, Tilo, en Africa Central, Oriental y Meridional).

Sólo cuando tales experiencias relativas al poder se introducen en religiones más amplias de pueblos culturalmente más desarrollados (→ religiones), en las religiones de las diosas-madres de las culturas megalíticas o en las de los dioses-reyes de las altas culturas políticas, se plantea claramente la cuestión sobre el poder supremo. Este poder aparece en la primera madre Gaia, Deméter, Isis, Astarté o en el victorioso dios-rey Horus, Re, Zeus. La mitología (→ mito) subordina todos los demás poderes a este poder supremo por medio de una genealogía de dioses. Los poderes subordinados son manifestación o emanación de seres personales superiores, los cuales muestran a su vez su poder en las cosas naturales, en lugares determinados y en los hombres. Ellos necesitan de un poder objetivamente eficaz para su epifanía. Todos los poderes terrenos se derivan de los dioses supremos, y los soberanos y los reyes proceden también de ellos. Cuando los mitos son abandonados por insuficientes, la razón natural o la fe filosófica hablan de la ley del mundo, de la mente rectora, de Tao, Rta o de la Moira, o del poder del destino. Así se desarrolla, por ejemplo, el concepto griego de Dios, cuya posterior evolución termina por identificar, desde el punto de vista filosófico, el principio del mundo y la divinidad. El $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu$ es la unidad energética de los poderes que obran en el mundo. Para los estoicos, la omnipotencia invisible, que nace de sí misma y se mueve a sí misma y al mundo, fuerza misteriosa que es el fundamento entitativo de todos los fenómenos, se identifica con la divinidad. También estas afirmaciones impersonalmente abstractas dan testimonio del misterio del poder que el hombre experimenta en el cosmos y con el cual sólo puede encontrarse por medio del respetuoso temor.

3. *Datos de la Sagrada Escritura.* El poder es ante todo, tanto en el AT como en el NT, el *predicado* propio de → Dios. Todo lo que se dice de Dios posee el carácter de un poder infinito. La Sagrada Escritura no habla de este poder infinito de una manera abstracta, como lo hace la filosofía griega al referirse al poder originario del ser o al principio del mundo. El poder pertenece al Dios vivo y personal, y sus obras en el mundo son poderosas. → Israel se encuentra con el Dios vivo en su historia y llega a tener experiencia de su actuación, resultado de una voluntad personal. Así lo atestigua el AT. Sólo excepcionalmente y en muy contadas ocasiones aparecen en el AT algunos vestigios de una concepción mágica del poder divino. Yahvé libró de la esclavitud a Israel y es su héroe (Ex 15,3ss). Casi a manera de fórmula se repite constantemente que él lo realizó «con su gran poder y su brazo extendido» (Dt 9,29; 2 Re 17,36; Sal 77,15). Yahvé es el Fuerte de Jacob (Gn 29,24), la roca de Israel (Dt 32,4; 33,29) y el Dios de los ejércitos (Dt 3,24). Aunque haya en su imagen rasgos aterradores, jamás obra de una manera arbitraria y violenta, sino que está lleno de justicia y → santidad.

El Señor omnipotente de Israel no sólo mostró su fidelidad y su bondad por medio de sus milagros dadores de vida, sino, sobre todo, mediante la conclusión de la → alianza. El es el «Señor de la → gloria» (Sal 24). Israel considera también al Dios de su alianza como Señor de la naturaleza; partiendo de su propia experiencia de fe, expone la historia de la creación de un modo completamente distinto a como lo hicieron todas las mitologías. Yahvé es el Señor vivo que con su poderosa voluntad llama al mundo a la existencia. El es el único principio del ser. Es יְהוָה אֱלֹהֵינוּ , el infinitamente poderoso (Gn 17,1; 35,11; 43,14). La alabanza de las portentosas acciones de Dios resuena constantemente en los himnos, en los oráculos de los profetas y en las plegarias (Job 26,5ss; Is 40,12ss; Jr 32,17ss; Sal 29; 33,6ss; 80,11; 114; etc.). Aunque estas afirmaciones, frecuentemente repetidas, se vuelven más abstractas, y a pesar de que en la literatura sapiencial tardía (→ sabiduría) el poder de Dios aparece hipostasiado (Sab 7,25s), Yahvé continúa siendo el refugio y la fuerza de Israel (Sal 46,2; 86,16).

El NT habla también, aunque menos veces, del poder absoluto de Dios a partir de la → creación (Lc 12,5; Hch 1,7; Rom 1,20; 9,21; $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\upsilon\acute{o}\tau\eta\varsigma$, siempre con el significado de poder absoluto divino; cf. el mismo sentido, aunque no las palabras, en Mt 6,25ss y Ap). El NT emplea las diferentes palabras griegas que significan poder: $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ (el poder puramente existente más que su ejercicio), $\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\varsigma$ (el poder realmente ejercido), $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ (el poder debidamente otorgado, el cual permite decir algo sin obstáculos) y, sobre todo, $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ (la poderosa fuerza interna y la capacidad de obrar).

Dios ha manifestado su poder especialmente por medio de su obra salvífica, que llevó a cabo en → *Jesucristo*. Este hecho histórico descubre la voluntad omnipotente del Dios vivo. Jesús es concebido por obra del poder del Espíritu de Dios (Lc 1,35) y es el Mesías con pleno poder, tal como era esperado de acuerdo con las → promesas del AT. Él habla y obra con poder (Mc 1,27; 4,41; Lc 4,36). De él salía una virtud que curaba (Lc 5,17; 6,19; 8,46; Hch 10,38). Sus milagros eran un → signo de la plenitud de su poder

(Mt 13,58; Lc 19,37; Hch 2,22). No sólo obra por medio de él un poder, como podría parecer a primera vista. Juan pone de relieve claramente que Jesús puede obrar con su propio poder personal, no procedente de sí mismo, sino del poder de Dios (Jn 5,19.30; 9,33). El poder de Jesús es la omnipotencia que le confiere el Padre. En la conformidad libre de su voluntad con el Padre se funda el hecho de que Jesús hablara y obrara con autoridad inmediata (Jn 10,18). Su poder es ἐξουσία (Mc 2,10; 11,29; Mt 9,8; Jn 17,2; Ap 12,10). Todo su comportamiento y actividad, el perdón de los pecados y el imperio sobre los poderes diabólicos son la señal evidente de que el → reino de Dios ha comenzado. Como dice una gráfica expresión procedente del fondo más antiguo de la tradición, Jesús es el más poderoso, que vence y domina al fuerte, al príncipe de este mundo (Lc 11,22). El poder de Dios consuma su obra en la → resurrección de Jesús (Rom 1,4; 1 Cor 13,4) y en su anunciada segunda venida llena de gloria y poder (Mt 24,30; 2 Tes 1,7ss).

El poder divino que obra por Cristo se manifiesta plenamente en el acontecimiento escatológico, al llevar al mundo a su perfección renovándolo y permitir a los hombres participar en el poder y la gloria de Cristo resucitado (Mt 22,29; 1 Cor 6,14; Flp 3,21). Pero Cristo, como Señor glorificado, obra en su comunidad (→ Iglesia) durante todo el tiempo que dure el mundo. Como Jesús envió a sus discípulos con pleno poder, así también los → *apóstoles* reciben de lo alto el poder y anuncian el evangelio no con palabras vacías, sino con el Espíritu y con poder (Rom 15,19; 2 Cor 12,12; Ef 3,7; 1 Tes 1,5). Por esta razón, el → evangelio es poder salvífico de Dios (Rom 1,16; 1 Cor 1,18) y obra en la comunidad la fuerza de la → fe y de la → gracia (1 Cor 2,5; Sant 1,21; 2 Pe 1,3s). Según el kerigma apostólico, Cristo es sacerdote en virtud de una vida imperecedera (Heb 7,16) o sencillamente δύναμις y σοφία θεοῦ (1 Cor 1,24). En un sentido amplio, la obra de la → redención revela un incomprensible poder divino, el cual realiza de la manera más perfecta lo que promete (Mt 22,29; Rom 4,21; Heb 11,19) y para el cual todo es posible (Mt 19,26). Resulta muy comprensible que en un himno de estilo pleonástico se ensalce «la potencia de su fuerza que puso en obra en Cristo» (Ef 1,19).

La Sagrada Escritura habla también del poder del *hombre*. El hombre no posee un poder recibido de sí mismo, sino que se funda en su condición de → imagen creada de Dios. El Creador le confió el dominio sobre las criaturas irracionales (Gn 1,26; 9,7; Sal 8,6s) y le concedió ser dueño de sí mismo para que su → obediencia sea una respuesta libre e hija de su decisión personal. Dios es la fuerza del hombre, como dicen los salmos (Sal 59,10; 84,8). Su poder es ἐξουσία, capacidad, autorización y libertad otorgadas por Dios para que el hombre se gobierne responsablemente por su propia voluntad. El poder humano como concesión divina se halla también en la autoridad, sobre todo para la ordenación (→ orden) de la sociedad humana (Lc 12,11; 20,20; Jn 19,10s; Rom 13,1ss; Tit 3,1). Sin embargo, la Sagrada Escritura no habla de este poder humano natural de una manera detallada ni temática. Más bien alude al abuso de la libertad que llevó al hombre a la esclavitud del pecado. Por este abuso, el → pecado y la muerte tienen poder sobre el

hombre y éste se ve obligado a prestar servicios de esclavo a los elementos terrenos, hasta el punto de que incluso la ley de Dios se convierte para él en «poder del pecado» (Rom 6,19s; Gál 4,3; 1 Cor 15,16). La verdadera libertad y la independencia de la servidumbre terrena únicamente son devueltas al hombre por la obra salvífica de Cristo. De igual modo que la comunidad posee pleno poder y libertad gracias a la virtualidad de Cristo, así también el individuo recibe por la fe y el → bautismo el «poder de hacerse hijo de Dios» (Jn 1,12; Ap 22,14). La existencia cristiana se realiza por la virtud del → Espíritu Santo, la cual hace posibles las vigorosas manifestaciones de la vida cristiana (Rom 15,13; Ef 1,19; 3,14; Flp 4,13). La gracia de Dios constituye un nuevo poder del hombre. Es testimonio de su extraordinario poder creador el hecho de que la gracia llega a su perfección en la debilidad humana (2 Cor 4,7; 12,9). «Lleno de gracia y poder» (Hch 6,8), el cristiano puede dar claro → testimonio de su vida cristiana, pues ya ha «saboreado las maravillas del mundo venidero» (Heb 6,5).

La Sagrada Escritura habla también de un grupo de *poderes* (o potencias) *de índole supraterrena*. Tienen distintos nombres y dominan el ámbito del mundo. En la cima de todos ellos se encuentra el príncipe de este mundo o el dios de este siglo (Jn 12,13; 2 Cor 4,4). La concepción y los nombres provienen de la apocalíptica judía y de la → gnosis. Tales poderes proceden también de la creación (Col 1,15) y han sido establecidos por Dios. Indudablemente se hallan en estado de rebeldía y desobediencia, representan la creación caída y amenazan y tientan constantemente a los hombres (→ Satán). «El poder personal que domina a este mundo acomete a los hombres a través del espíritu mundano. Este es su 'dominio'... Por medio de este espíritu que lo envuelve todo con su atmósfera e intenta colorearlo todo con ella, este poder personal —el 'príncipe'— presenta y ofrece el mundo a los hombres de tal modo, que aparece ante ellos como el 'principio eterno del mundo', el dios eterno del mundo, su esencia eterna... Las *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* son los poderes del mundo, en cuanto ellos, como poderes históricos actuales, caen y hacen caer en la ambigüedad del mal y la ruina» (H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf²1958, 105.113). Sin duda alguna, este espíritu mundano actúa también, e incluso con mayor fuerza, en el ámbito político. Constituye una simplificación infundada el identificar las *ἐξουσίαι* de la epístola a los Efesios y de la carta a los Corintios con Rom 13,1 y creer que designan a los ángeles de los pueblos (→ ángel). Los poderes de este siglo establecieron en el mundo «el reinado de las tinieblas» (Lc 22,53; Col 1,13). Pero fueron y son vencidos, privados de poder y dominados por Cristo (1 Cor 15,24; Ef 1,21). La lucha contra ellos durará lo que este mundo e incluso se agudizará, y el cristiano se halla metido en este combate (2 Tes 2, 9; Gál 6,12; Ap 13). Pero el redimido tiene la seguridad de que los poderes del mundo no pueden separarle ya de Cristo (Rom 8,38s).

4. *Teología del poder*. Dos cuestiones relativas al tema del «poder» han ocupado preferentemente a la teología: la omnipotencia insondable de Dios y el poder propio de la *criatura*.

a) Desde las más antiguas confesiones de fe, la omnipotencia de Dios constituye un predicado no sólo evidente, sino sencillamente universal de Dios. El es el poderoso creador del mundo y el señor de todas las cosas (1 Clem 20,11). El Dios uno y trino posee el único poder, es enteramente libre en sus decisiones y no está sometido a necesidad alguna (Ireneo, *Adv. Haer.* II, 5,4). Es al mismo tiempo el Justo y Bueno (*ibid.* II, 30,9). Con el término παντοκράτωρ, la cristiandad confiesa, frente a la especulación y la gnosis griegas, la proximidad eficiente y la vitalidad poderosa de Dios. La omnipotencia significa la libertad infinita y dinámica de la totalidad de la esencia y la acción divinas, como indica la revelación. Sólo en el curso de la reflexión teológica posterior, la omnipotencia se reduce a una propiedad particular de Dios junto a las demás y se enumera entre los atributos del ser y de la actividad del mismo Dios. Pronto surgió, como un enigma difícilmente descifrable, la cuestión de si no implicaría la negación del poder infinito de Dios el hecho de que al mismo poder infinito no correspondiera un mundo eterno. ¿Acaso un Dios omnipotente no debe realizar necesariamente y siempre todo lo que él puede? La incertidumbre se transparenta en las respuestas de los teólogos más antiguos (Atenágoras, Orígenes, Tertuliano), hasta que Tertuliano logró posteriormente hallar esta acertada formulación: «Non autem quia omnia potest facere, ideo utique credendum est illum fecisse etiam quod non fecerit; sed an fecerit requirendum» (*Adv. Prax.*, 10). Esta cuestión intenta descubrir el *fundamento* y la *norma* últimos de la omnipotencia divina. Siempre que se intentó determinarlos por sus efectos, sólo se llegó a una primera causa infinita que obra con necesidad. Escoto indica que no puede demostrarse filosóficamente la libertad de la acción divina ni la inmediata producción de las realidades contingentes por parte del poder divino. *Deum necessario se habere ad alia extra se*, enseñan los filósofos (*Op. Oxon.* I, 8,5, a. 2, n. 8). Según Escoto, la omnipotencia divina sólo puede conocerse por la → revelación. En cambio, Tomás de Aquino reúne los argumentos tendentes a demostrar que Dios no obra en la creación con necesidad natural (*Contr. Gent.* II, 23; *S. Th.* I, 25,2). Así, pues, la omnipotencia divina no queda definida ni determinada por los seres de hecho existentes, por la creación; tampoco un mundo eterno ni el mejor de los mundos posibles (Abelardo y Leibniz defendieron la tesis del optimismo) serían un reflejo exacto de la omnipotencia divina. La única razón determinante de la omnipotencia divina es la libertad interna del mismo Dios.

San Agustín fue el primero que, en su teología del → amor, consideró de una manera consecuente la voluntad libre creadora de Dios como la razón última de su acción. Dios creó de la nada todas las cosas porque quiso (*De Genesi contra Manichaeos* I, 2,4). «Por ninguna otra razón se llama todopoderoso sino porque puede hacer todo lo que quiere» (*Ench.*, 96). Después de afirmar que Dios no puede contradecirse a sí mismo en su acción creadora, prosigue: «Volens enim est Deus quidquid est: aeternus ergo et incommutabilis et verax et beatus et insuperabilis volens est. Si ergo potest esse quod non vult, omnipotens non est; est autem omnipotens; ergo quidquid vult potest» (*Serm.*, 214). Pero de esta voluntad poderosa y amplia puede afir-

marse: «Quid aliud caritas quam voluntas?» (*De Trin.* XV, 20,38). Mediante la distinción entre *potentia absoluta* y *ordinata* intentó la escolástica determinar con mayor precisión la libertad de la omnipotencia divina (→ teología franciscana). Esta libertad no se halla limitada por un orden proveniente del exterior ni es tampoco una arbitrariedad, sino que Dios mismo estableció libremente con su poder un orden. Pero cualquier orden así establecido por él se halla en el horizonte de una mayor libertad posible y tiene precisamente en ella una validez inquebrantable. La diferencia entre el sistema tomista y el escotista estriba en que Tomás de Aquino (→ tomismo) funda, en último término, la *potentia absoluta* en la sabiduría y la esencia de Dios (*Contr. Gent.*, 24; *S. Th.* I, 25,5 ad 1: «Ideo Deus aliquid facit quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sua natura»), mientras que Escoto la enlaza con la voluntad espiritual de Dios, la cual, como amor, constituye su naturaleza (*Op. Oxon.* II, 1,2, n. 9; I, 10, n. 3; II, 25, n. 22: «Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate»). A pesar de esta divergencia entre ambos pensadores, sus afirmaciones revelan claramente un fundamento metafísico común.

Únicamente los reformadores (→ Reforma protestante) abandonaron este fundamento en su doctrina acerca de Dios (Lutero lo hizo no sin la influencia de Ockham). El Dios oculto y misterioso es enteramente impenetrable en sus designios. Más aún, su omnipotencia consiste sobre todo en las asombrosas y arbitrarias decisiones de su obrar constantemente nuevo, por lo cual todos los órdenes sólo poseen un carácter positivo y jamás pueden encerrarse en sistematizaciones puramente racionales. «Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio», dice Lutero (WA 18,712). Y define así la omnipotencia divina: «Omnipotentiam Dei voco non illam potentiam qua multa non facit quae potest, sed actualement illam qua potenter omnia facit in omnibus» (WA 18,718). Cuando emplea el concepto de *potentia absoluta* quiere significar más bien la vitalidad inagotable y libre de Dios. Para Lutero, la voluntad de Dios es «un poder eficiente y una actividad constante que se desarrolla y obra ininterrumpidamente de una manera no predeterminada» (WA 7,574). También Calvino califica, en este sentido actualista, la omnipotencia divina de «vigilem, efficacem, operosam quae in continuo actu versetur» (*Institutio religionis christianae* I, 16,3). Pero expresa más exactamente el pensamiento sistemático de Calvino sobre la omnipotencia divina su enseñanza de que ella obra especialmente en su eficacísima providencia, por la cual es posible que Dios *omnia manu sua regere ac moderari*, y llega hasta establecer aquel *decretum horribile* que predestinó, por decisión positiva de la voluntad de Dios, a → Adán al pecado original y también a la condenación eterna a cuantos no se salvan (*ibid.* III, 23,7).

Según la teología católica, la omnipotencia divina significa la perfección infinita del poder activo de Dios, el cual es principio de todo lo extradivino. Este poder es infinito tanto en su duración —es inagotable— como en su intensidad —puede hacer y crear libremente lo que quiere—. Se extiende a todo lo que no es intrínsecamente imposible, un límite cuya determinación última no corresponde al hombre, sino que tiene su fundamento en la incom-

prensibilidad y la infinitud del mismo Dios. El hombre se sabe en manos del amor paterno de la incomprensible voluntad de Dios (→ predestinación; → historia de la salvación).

b) De las *criaturas* hay que decir, en primer lugar, que poseen su propia dignidad y poder en virtud de una concesión gratuita hecha por Dios. El hombre es imagen de Dios. Por eso está llamado a dar una respuesta y es capaz de decisión. Según Tertuliano, la imagen de Dios indica «quod eosdem motus et sensus habeat animus humanus quos et Deus» (*Adv. Marc.* II, 16). Con una expresión gráfica, Ireneo llama al hombre *αὐτεξούσιος* de su libertad y sostiene que la imagen divina se conserva en el hombre a pesar del pecado (*Adv. Haer.* IV, 37,1.4; V, 6,1). Agustín ofrece en *De libero arbitrio* una exposición fundamental de la libertad de la criatura. El subraya: «Voluntas igitur nostra non voluntas esset, nisi esset in nostra potestate; porro quia est in potestate, libera est nobis» (III, 3,8).

Respecto al hecho del poder creado no es necesario aducir más pruebas tomadas de la tradición. Sólo es preciso observar que la teología reformista parece muchas veces llevar hasta el extremo sus dudas sobre este poder de libre albedrío de la criatura. Lutero llega a decir, por ejemplo: «Operante Deo in nobis et nos operari recte dicimur, quamquam hoc operari magis est rapi, duci et pati operantem Deum» (WA 5,144). Al tratar especialmente de la renovación redentora del hombre, afirma: «Nos mera necessitate passiva subiici Deo operanti» (WA 18,610). Si las criaturas en general sólo pueden ser «la mano, el canal o el medio por el cual Dios lo da todo», queda muy poco del poder propio de ellas. Calvino fue mucho más allá que Lutero y no dejó lugar alguno para la libertad humana, aunque llama *quodammodo voluntaria* a la necesidad de la voluntad (*Institutio religionis christianae* II, 3,6). Calvino considera las criaturas como «instrumenta quibus Deus assidue instillat quantum vult efficaciae et pro suo arbitrio ad hanc vel illam actionem flectit ac convertit» (*ibid.* I, 16,2). De la relación de Dios con el hombre afirma: «Su imperio soberano domina siempre a todos los hombres, los cuales sólo pueden ser instrumentos de su poder» (*Corpus Reformatorum*, 53, 645).

Realmente, corresponde a la omnipotencia divina conceder a las criaturas el ámbito y la fuerza del propio obrar y al hombre el poder de su libertad. Con su prepotencia creadora, Dios fundamenta, domina y determina todo poder creado. El misterioso concurso del poder divino en el poder creado no puede explicarse mediante la división de la actividad común ni con la negación del poder creado, sino únicamente por la trascendencia completa del obrar divino. La teología católica atribuye con razón a la criatura la *potentia oboedientialis*. Ninguna de las fórmulas propuestas por las escuelas teológicas pueden realmente dar razón cumplida del misterio del *concursum*.

Como consecuencia del *pecado* cambió también el poder existencial del hombre: recibió el carácter de poder violento y es, a semejanza de la enfermedad, el error inculpable y el instinto no dominado, una secuela del pecado y ocasión de nuevos pecados. Especialmente para la dirección de la vida social, se necesita, después de la caída del hombre en el pecado, un poder fuerte,

porque sin él no es posible establecer orden alguno ni refrenar el → mal. El caído es muy débil ante los peligros que entraña la posesión del poder, la cual le tienta de un modo peligroso y le inclina a considerar absoluto su poder y abusar del mismo. El hombre caído ya no considera el poder como expresión de su ser bueno y ordenado, sino como medio de satisfacer sus caprichos, que tienden a imponerse sin consideración alguna.

La Sagrada Escritura habla insistentemente del temible carácter demoníaco del poder. El mismo Jesús fue tentado (→ tentación) con las seducciones del poder (Lc 4,6). Los poderes de este mundo crucificaron al Señor de la gloria (1 Cor 2,8). En la lucha final escatológica, el poderoso dragón y la bestia de siete cabezas que saldrá del mar combatirán más todavía con su terrible poder al reino de Dios, tratarán de oprimirlo y tentarán a los hombres (Ap 13ss). Únicamente a la vista del temible carácter demoníaco del poder y sus peligros se comprende por qué Jesús renunció totalmente al poder terreno (Mt 26,52s). Sólo en la impotencia de la cruz brilla de nuevo el asombroso poder de Dios, se condenan los excesos del poder de la criatura y se redime y santifica el poder existencial propio del hombre (1 Cor 1,22ss).

5. *El uso cristiano del poder.* Si el poder se funda en el ser y es uno de los elementos existenciales del hombre, su uso viene exigido ineludible y necesariamente por la existencia. El poder no es en sí pecaminoso, sino un don bueno de Dios. Más aún, no hay valor humano o social alguno, ni acción moral o religiosa, que no pueda irradiar poder e imponer una dependencia. Incluso la humildad y el sacrificio, el desinterés y la santidad tienen una poderosa repercusión. En todo encuentro humano se realiza un enfrentamiento del poder personal de ambas partes. Pero las decisiones sólo pueden ser suscitadas en virtud de una superioridad del poder personal, puesta en juego de alguna forma. Desde el ejemplo que arrastra hasta la propaganda persuasiva y desde el consejo pedido hasta la coacción despótica se extiende toda una gradación de formas de superioridad.

Realmente, la *sociedad* es ante todo un entramado dinámico de influencias de poder. No se trata solamente de que los grupos particulares puedan desarrollarse y actuar en ella; la misma sociedad necesita un núcleo sustentante y un claro orden de valores. La constitución y la influencia de un grupo dirigente es esencial para su estabilidad. En las sociedades más desarrolladas se llegará necesariamente a formas bien configuradas de autoridad. Para ellas es indispensable el poder e, incluso, la fuerza coactiva. Las tareas más importantes del → Estado y de la política, el afianzamiento de la → paz y el orden de la justicia sólo pueden realizarse, en medio de tantos intereses diferentes, mediante el ejercicio del poder y, frente a la oposición malintencionada, sólo con la fuerza coactiva.

El ejercicio del poder interno y externo y la lucha por el poder, ligada necesariamente con él, son elementos integrantes de la actividad política. El poder político, fundado en el orden de la creación, es confirmado expresamente en la Sagrada Escritura, que lo considera una institución divina, aunque no ofrece normas concretas sobre su ejercicio. Hay valores, como el bien

común, cuya protección exige estar dispuesto a luchar por ellos. En consecuencia, estar en el mundo significa para el hombre tener poder y usarlo. Para el hombre podría constituir incluso una acción culpable el rehuir cobardemente el ejercicio del propio poder.

Pero pertenece también al estar en este mundo el hecho que la posesión y el uso del poder representen para el hombre un *peligro* y una *tentación*. Es cierto que el hombre puede hacer mal uso de cualquier don natural, pero es en su ansia desordenada de poder donde se manifiesta especialmente el pecado original de querer ser como Dios. El deseo de dominar e imponerse degenera en pasión y pierde todo freno; el hombre sólo cree entonces en el poder y subordina a él como medios todos los valores. En todos los ámbitos de la vida humana, en la familia y en la → educación, en la economía y, sobre todo, en la política, pueden aparecer desviaciones del recto uso del poder. Sus manifestaciones son de muchas clases. El legítimo poseedor del poder social puede a veces dejarse cegar por su ambición o su egoísmo y confundir su arbitrariedad con el poder. Puede también el funcionario de un organismo burocrático hacer sentir indebidamente, para paladearla mejor, la superioridad que la organización técnica ha puesto en sus manos. Los discípulos de Maquiavelo consideran como sabiduría suprema del hombre de acción aquella *virtù* que aprovecha con astuto cálculo el favor de las circunstancias y no se arredra ante ningún medio para conservar y acrecentar su poder. Para ellos, el poder es a la vez una cuestión de habilidad y su único fin. Para ellos, los valores superiores no entran en juego en la determinación y el ejercicio del poder. Finalmente, existen sombríos fanáticos que defienden la imposición del poder por la violencia. Con su temible influencia pueden enloquecer y dominar a pueblos enteros, pues siempre disponen de consignas heroicas. La embriaguez colectiva de poder es algo especialmente demoníaco, porque, alimentada por los más bajos instintos del alma humana, funde plenamente al individuo con la masa y desemboca en horribles crímenes. El cristiano debe estar muy alerta frente a estas y otras formas posibles de abuso del poder. Sólo quien conoce los peligros del poder puede administrarlo rectamente.

El uso del poder debe ajustarse al *derecho*. El poder y el derecho están mutuamente coordinados; más aún, se identifican internamente. Por su naturaleza, el hombre se encuentra en el orden jurídico, posee derechos, que son facultades exigibles, y está obligado a respetar los derechos ajenos (→ derecho natural). El derecho es la expresión del orden fundamental de su existencia, está por encima del hombre y su existencia escapa a su libre disposición. El derecho define el ámbito de la existencia del hombre. Del derecho recibe también el hombre su exigencia de poder y la justificación del mismo. En el orden establecido por el derecho pueden y deben desarrollarse las potencias de su ser. En consecuencia, el poder presupone el derecho, y sólo del derecho recibe el poder sus facultades y su legitimidad interna. En cambio, sólo por medio del poder muestra el derecho su eficacia real y concreta. El derecho no procede ciertamente del poder, y las facultades jurídicas espirituales nacen del mismo derecho. El simple poder jamás puede crear por sí

mismo el derecho, pero puede introducirlo en la realidad y hacerlo valer. Un derecho concreto es siempre en este mundo un orden de poder. Al hombre se le ha confiado la tarea de realizar el derecho con su poder, establecer el derecho en un orden concreto y ajustar su poder al derecho. El hombre puede dejar de cumplir dicha tarea, separar del derecho el poder y exigir que su poder ilegítimo revista la apariencia de derecho. Entonces el derecho impondrá su ordenación a semejante poder, y quedará patente la primacía del derecho, ya que el mismo poder ilegítimo reclama un título jurídico para justificar su ejercicio. En principio, la tarea de unir el poder y el derecho encomendada al hombre sólo puede realizarse en este mundo de una manera aproximada e imperfecta. Por otra parte, los trastornos de una situación ambigua exigen que una decisión rápida y provisional del poder y el establecimiento positivo de éste pongan fin a los mismos. Así, pues, la lucha por el poder lleva a una lucha más intensa por el derecho. Algunas veces, la decisión sólo se alcanza mediante el predominio del poder más fuerte. En este caso, la justicia exige como mínimo que no sean anulados los derechos fundamentales y la posibilidad existencial de los vencidos. Sin duda, éstos quedan siempre limitados y sujetos a disposiciones arbitrarias, las cuales, cuando no son claramente necesarias, tienen su origen en el mero arbitrio ajeno. Precisamente en el carácter dinámico del poder entitativo y de su fuerza coactiva se manifiestan constantemente la falta de rectitud y la opresión culpable de todo poder terreno.

El mensaje del NT somete también el poder terreno a su *juicio crítico*. El poder no debe ejercerse con una indiferencia natural y segura de sí misma. Pero el NT no condena en principio el poder terreno. El NT no exige que los discípulos de Jesús salgan del mundo (Jn 17,15) y confirma la validez de las legítimas ordenaciones terrenas (Rom 13,1ss). Pero el ejemplo de Jesús y el Sermón de la Montaña plantean innumerables interrogantes al poder terreno. Podrían aplicarse también al poder terreno las palabras dichas por Jesús en respuesta a la cuestión de cómo puede salvarse el hombre, si las riquezas representan un peligro tan grande: «Es imposible para los hombres, pero no para Dios, pues a Dios todo le es posible» (Mc 10,27). El hombre con su existencia se halla inserto en el orden divino concreto de la salvación y confiado a la gracia. También el modo como use de su poder —y como hombre está obligado a usar de él en este mundo— es decisivo para su → salvación eterna. Para ello recibe órdenes muy concretas. El evangelio le anuncia la existencia de un poder espiritual superior (Mc 9,24; Rom 8,31ss; 1 Cor 13). Ante todo es el *amor* el que debe regir e inspirar sus relaciones con el prójimo. Pero el amor no es debilidad, condescendencia o compasión, sino energía plenamente creadora. En determinadas circunstancias, el amor debe ocultarse en este mundo bajo la figura ajena del poder coactivo. Pero también al exigir, forzar y castigar debe seguir siendo el amor el verdadero móvil. Pero, por otra parte, la renuncia sincera y plena al poder coactivo se da constantemente como signo auténtico del amor. Se manifiesta, por ejemplo, en la renuncia propia de la obediencia, pero puede adoptar otras formas. Este signo que aparece en una existencia individual no puede convertirse en

una actitud general. Dicha renuncia, al igual que los consejos evangélicos, constituye una vigorosa admonición y una proposición conmovedora del mensaje evangélico, pero sólo debe aparecer en la vida de la Iglesia en virtud de una vocación especial.

Finalmente, para todo el que ejerce un poder es válida la exigencia general de «tenerlo como si no lo tuviera» (1 Cor 7,29ss). Con esto se exige aquella libertad interior que corresponde al espíritu del evangelio. Esta no es compatible con la imposición por la fuerza, con el sostenimiento de las propias pretensiones sin consideración alguna ni con el fanatismo (→ tolerancia). Sabe que «pasa la figura de este mundo» y que todo ejercicio lleva consigo muchos lazos y tentaciones al mal. Esta libertad evangélica sufre sobre todo al comprobar que incluso el poder legítimo precipita con mucha frecuencia a los súbditos en la impotencia, la esclavitud y la tragedia. Por ello aspira a renunciar al poder concedido, a dejarse dominar por el amor y limitar su poder en la medida de lo posible. Cuando el poder se soporta como una carga, se considera un servicio impuesto pasajeramente y se ejerce con humildad, entonces es santificado en su uso concreto por parte del cristiano redimido. La Iglesia quería despertar semejante actitud de servicio cuando concedía una consagración especial a los portadores del poder político. Este servicio representa el cumplimiento del mandato de Jesús, tomado en sentido literal, según el cual los primeros, siguiendo el ejemplo del Hijo de hombre, deben hacerse siervos de los demás (Mt 20,26ss).

F. R. Lehmann, *Mana*, Leipzig 1922; H. Plessner, *Macht und menschliche Natur. Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, Berlín 1931; E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Tubinga 1932, 433ss; J. Burckhardt, *Kultur und Macht* (Deutsche Schriften II), Potsdam 1934; G. Bertram, Ἐνεργέω, ἐνεργεῖα: ThW II (1935) 649-651; W. Foerster, Ἐξουσία: ThW II (1935) 559-572; W. Grundmann, Δύναμαι, δύναμις: ThW II (1935) 286-318; E. Brunner, *Die Machtfrage*, Zurich 1938; W. Grundmann, Ἰσχύω, ἰσχύς: ThW III (1938) 400-405; W. Michaelis, Κρατέω, κράτος: ThW III (1938) 905-914; G. Ferrero, *Macht, Mensch und Gesellschaft III*, Berna 1944; H. Ornstein, *Macht, Moral und Recht. Studien zur Grundproblematik menschlichen Zusammenlebens*, Berna 1946; B. Russell, *Die Macht. Eine sozialkritische Studie*, Zurich 1947; B. de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Ginebra 1948; A. Pose, *Philosophie du pouvoir*, París 1948; G. Ritter, *Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*, Munich 1948; R. Hauser, *Autorität und Macht*, Heidelberg 1949; R. N. McIver, *Macht und Autorität*, Francfort 1953; W. Künneth, *Politik zwischen Dämon und Gott* (Berlín 1954) 161ss; C. Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Pfullingen 1954; P. Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, Tubinga 1955; P. Tillich, *Die Philosophie der Macht*, Berlín 1956; *Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart* (ed. por H. Dombois-E. Wilkens), Berlín 1956; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Friburgo 1958; H. Thielicke, *Theologische Ethik II/2* (Ethik des Politischen) (Tubinga 1958) 186-288; H. Asmussen, *Über die Macht*, Stuttgart 1960; B. Welte, *Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht*, Friburgo 1960; F. A. Hermens, *Ethik, Politik und Macht*, Francfort 1961; E. Anscombe y otros, *Problèmes de l'autorité*, París 1962; K. Rahner, *Escritos de Teología IV* (Teología del poder), Madrid 1962; R. Heckel, *Le chrétien et la politique*, Tournai 1963; R. Guardini, *El poder*, Madrid 1963; R. Guardini, *Fragen zum Problem der Macht*: Rahner GW II (Friburgo 1964) 588-591; A. Bergstraesser, *Die Macht als Mythos und als Wirklichkeit*, Friburgo 1965; C. Hovasse, *Liberté et autorité*, París 1965; A. Kuhn, *Die Macht im Wandel der Herrschaftsstrukturen*: Inter-

pretation der Welt (Wurzburgo 1965) 286-298; H. Goss-Mayr, *Die Macht der Gewaltlosen. Der Christ und die Revolution am Beispiel Brasiliens*, Graz 1968; R. S. Abelenda, *La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*, Buenos Aires 1969; J. B. Metz, *Teología del mundo*, Salamanca 1970; A. M. Rose, *Estructura del poder*, Buenos Aires 1970; *Problemas éticos del poder*: Concilium 90 (1973); K. Hemmerle, *Poder*: SM V (1974) 489-493; J. L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979.

R. HAUSER