

La mitología de la Modernidad: un diagnóstico teológico

William T. Cavanaugh,
Profesor de Teología University of St. Thomas
St. Paul, Minnesota, USA

Mi libro que la Editorial Nuevo Inicio tradujo al castellano el año pasado se titula *Imaginación teo-política*¹, un título extraño y poco convencional para un libro. (Mi primer libro se titula *Tortura y Eucaristía*², así que pueden comprobar mi gusto por los títulos sugestivos). El término «Teo-política», por supuesto, no existe, es creación mía. Y decir que algo es fruto de la «imaginación» da pie a suponer que la totalidad del libro es imaginario, creado en lo más recóndito de mi retorcida mente. Esta es la impresión que puede provocar en muchos de los que apuestan por la modernidad post-ilustrada cualquier análisis de la política basado en la Eucaristía y en otras fuentes teológicas: que se trata de una obra que aplica la fantasía de una forma inapropiada al mundo «real». Incluso muchos estudiosos católicos podrían sentirse incómodos con este tipo de aplicación directa de la teología a la teoría política o jurídica. En el primer capítulo del libro, por ejemplo, puede parecer que he cometido un terrible error categorial al tratar las modernas teorías políticas como tipos de soteriología. La soteriología es una categoría teológica, no una categoría política. Estamos acostumbrados a mantener separadas ambas categorías, y a trazar vínculos entre ellas solamente de formas muy indirectas, y únicamente si se respeta la autonomía de las diferentes disciplinas.

Sin embargo, yo creé el término «teo-política» como una forma de indicar que la estricta separación de teología y política es un invento moderno, y no simplemente el modo de ser de las cosas. En efecto, voy a tratar de mostrar que el modo moderno de dividir el mundo en categorías binarias tales como teología y política, espiritual y material, naturaleza y gracia, religioso y secular... es en sí mismo una forma de imaginar el mundo de una determinada manera, y una forma falsa de hacerlo, además. Como indica el título de esta exposición, la modernidad está basada en ciertas mitologías que la sustentan. Una forma verdadera de imaginar el mundo —es decir, de imaginarlo como realmente es a los ojos de Dios— requiere que derribemos los límites que separan los polos de cada una de esas parejas.

En esta reflexión me gustaría analizar algunas tendencias dentro del mundo teológico anglosajón que están intentando superar esta forma binaria de imaginar el mundo. En la primera parte, ofreceré una visión panorámica de la teología contemporánea. En los siguientes apartados me centraré en tres tipos de dicotomías —espiritual/material, gracia/naturaleza, y religioso/secular— y mostraré por qué y cómo deberían ser reconfiguradas. En la última sección, ofreceré algunas reflexiones sobre cómo puede la Iglesia jugar un papel clave a la hora de reimaginar la modernidad, especialmente en relación con la política.

1. Los dualismos de la modernidad

Yo entiendo por «Modernidad» el sistema, tanto ideológico como material, que, habiendo comenzado en Occidente y habiéndose extendido después a muchas otras regiones del mundo, está basado en la exclusión de lo divino de la vida pública. Desde sus comienzos en el siglo XVI el estado moderno fue convirtiéndose en el referente público fundamental y relegó a la Iglesia al ámbito privado. Dicotomías tales como iglesia/estado, religioso/secular y privado/público se reforzaron a través de dicotomías como fe/razón, espiritual/material, gracia/naturaleza y subjetivo/objetivo. Estas dicotomías han

sido presentadas, no como invenciones, sino como descubrimientos. El mito afirma que las formas previas de civilización habían mezclado equívocamente esos términos en una especie de confusión pre-ilustrada. La modernidad señalaría la madurez de la humanidad, en ella todos esos términos habrían sido adecuadamente separados y clarificados: la razón habría sido «liberada» de la oscuridad de la fe, el mundo secular habría sido «liberado» de la violencia de las luchas públicas religiosas, etcétera. La modernidad se presenta a sí misma, por tanto, no sólo como un proceso emancipador, sino como natural. Las dicotomías de la modernidad son presentadas, no como un acuerdo social contingente, sino como un descubrimiento de cómo son las cosas realmente. La modernidad sería la condición liberada hacia la que es conducida toda la humanidad. Se presenta como un descubrimiento universal, que proporciona la justificación para la expansión «evangélica» de la modernidad a lo largo de todo el mundo, a través de medios pacíficos o de otras maneras. La actual Guerra de Irak es sólo el último ejemplo de imposición a una nación de esa «liberación» a punta de pistola.

Las reglas de la modernidad son claras, y la iglesia ha sido advertida para que se ajuste a esas reglas. La teología de los siglos diecinueve y veinte se caracterizó, a menudo, por un intento de acomodarse a esas reglas de diversas maneras, tanto a través de una estrategia correlacionista que trataba de buscar equivalencias a las verdades reveladas en ciencias supuestamente autónomas como la antropología, la filosofía, la ciencia política, etc., como a través de una estrategia fideísta, consistente en proclamar la superioridad de la fe y la revelación, pero que mantenía intacta la dicotomía entre fe y razón.

La estrategia correlacionista se suele basar en diversas formas de teología liberal. En el ámbito protestante, esta estrategia se identifica con figuras tales como Aldof Harnack, Rudolf Bultmann, Paul Tillich o Reinhold Niebuhr. Tillich, por ejemplo, identificó el principio antropológico universal del «interés último» y luego correlacionó este principio con la revelación cristiana de la ultimidad de Dios. Niebuhr correlacionó los temas cristianos de la caída y el pecado original con la suposición de que el reconocimiento de la falibilidad humana está en la raíz de los arreglos de gobierno liberales y democráticos. En el ámbito católico, la estrategia correlacionista se identifica con autores como Karl Rahner, David Tracy y varios teólogos de la liberación. La insistencia de Rahner en que la naturaleza está ya agraciada le permite garantizar al mundo secular un amplio grado de autonomía. Los teólogos de la liberación tienden a ver la teología como una reflexión secundaria acerca de una visión de la realidad que nos viene entregada por unas ciencias sociales autónomas.

Algunas de las objeciones que se han presentado a las estrategias correlacionistas han tendido a enfatizar la prioridad de la revelación sobre la razón humana. En el mundo protestante, el famoso «no» de Karl Barth a la teología liberal se basó en la percepción de una ruptura fundamental entre la revelación y las estructuras humanas de conocimiento. En el terreno católico, la neoescolástica, de una forma muy diferente, trató de salvaguardar la gratuidad de la gracia postulando un estado de naturaleza pura. Sin embargo, ninguna de tales estrategias para superar la modernidad ha sido capaz de trascender las dicotomías sobre las que se asienta la modernidad. Ambas han dejado la

dicotomía donde estaba, y lo que han hecho ha sido enfatizar uno u otro de sus polos.

Sin embargo, en el panorama actual de la teología anglosajona (Gran Bretaña y Estados Unidos) han emergido corrientes de pensamiento, que incluyen a católicos y protestantes, que han intentado trascender las dicotomías de la modernidad de un modo más profundo y tradicional. No se trata de escuelas cohesionadas sino de una vaga sensibilidad compartida por estudiosos que colaboran entre sí. Dos de esas corrientes, con las cuales a veces se me identifica, están genéricamente vinculadas con la Universidad de Duke y Stanley Hauerwas, por un lado, y con John Milbank y la «Radical Orthodoxy» («Ortodoxia Radical»), por el otro. Ambas, especialmente la Radical Orthodoxy, muestran una fuerte dependencia de un movimiento anterior en la teología la católica, la «Nouvelle Théologie» francesa de Henri de Lubac y otros. Por lo que respecta a esta reflexión, me gustaría inspirarme en estas corrientes de pensamiento para presentar una crítica teológica de algunas de las mitologías de la modernidad.

2. Espiritualidad y materialidad

Uno de los mitos primordiales de la modernidad es el dualismo entre lo espiritual y lo material. La ciencia suele concebirse como la liberación final de nuestra comprensión de lo material respecto de todas las formas de creencia irracional en un mundo invisible de fantasía que trasciende lo material. Esta liberación es posible porque lo material es ahora visto como una realidad puramente inmanente. De esta forma, o lo material y lo espiritual son separados en un marcado dualismo, siguiendo a Descartes, o el dualismo se desmorona en un monismo materialista, es decir, la concepción de que no hay nada más que la realidad inmanente de lo material, y lo espiritual queda reducido a un mero epifenómeno de esa única realidad. La estructura participativa del pensamiento cristiano —que todas las cosas son creadas por un Dios bueno y, por tanto, todas las cosas existen en la medida en que participan en el ser de Dios— es consiguientemente rechazada como una mistificación de lo material. De este modo, se supone que nuestra comprensión del mundo real queda liberada de la contaminación de la teología, y lo material es celebrado como lo que es realmente.

Este no es un planteamiento esotérico restringido a los círculos de filósofos profesionales. La realidad social, política y cotidiana que denominamos «modernidad» descansa sobre esta división entre lo material y lo espiritual. La creación de un estado secular liberado de la iglesia, el triunfo de las ciencias seculares y la marginación de la teología en las universidades, la distinción entre la neutralidad pública y la moralidad privada, todo ello descansa sobre el reforzamiento de esa división.

Si se quiere cuestionar este tipo de dualismo moderno se necesita una estrategia considerablemente más audaz que intentar delimitar nuestra pequeña reserva donde la teología y la iglesia puedan desenvolverse sin ser molestadas. Tanto la estrategia correlacionista como la fideísta tienden a garantizar una cierta autonomía de lo secular, y luego reclaman, o bien que las

pretensiones teológicas puedan llevarse a cabo para complementar y contribuir a ese orden, o bien que existe algo trascendente más allá de las verdades que la ciencia materialista revela que puede comunicarse con la dimensión espiritual del ser humano. Sin embargo, estas estrategias están destinadas al fracaso, porque no atacan la raíz del problema. Hay que presentar la perspectiva materialista como nada más que una mitología falsa. Esto nos requiere argüir que lo que se nos ofrece en la propuesta moderna de hecho no es la realidad tal cual es. Reducir lo material a los procesos meramente inmanentes no es en absoluto dar cuenta de la realidad. Un materialismo puramente inmanente no es una verdadera apreciación de lo material, sino un vaciar la materia de la única cosa que realmente la convierte en materia, a saber, su vínculo con algo más allá de sí misma. En otras palabras, el materialismo es en realidad la denigración de lo material por haber cercenado su vínculo con algo más grande que lo material: Dios.

En el pensamiento analógico de Tomás de Aquino encontramos la expresión de una perspectiva participativa del mundo que contrasta con la visión moderna. Todas las cosas creadas participan en Dios su Creador, quien las sustenta en el ser. Para comprender qué es una cosa, no es suficiente con tratarla como si fuese algo dado; es, más bien, un don, algo que constantemente recibe su ser desde fuera de sí mismo. En este sentido, todas las cosas materiales son «extáticas», es decir, no son autosuficientes y meramente inmanentes, sino que constantemente reciben su ser, y por tanto su significado, desde una fuente trascendente que está más allá de ellas mismas. Por consiguiente, aprehender una cosa significa aprehender más que la cosa, es situarla dentro del más amplio *telos* o fin de toda la creación, que proviene de Dios y retornará a Dios. En otras palabras, la materia sólo cobra importancia cuando está en relación con una causa trascendente más amplia que sí misma. El problema del materialismo moderno no es que sobrevalore lo material; el hecho es que infravalora lo material rechazando ver que todo lo material está envuelto en un movimiento que es más que sí mismo.

Ahora bien, la idea de un universo participativo no significa que Dios y las criaturas se hallen en un mero *continuum* del ser, porque un Dios así únicamente tendría cuantitativamente más del mismo tipo de ser que tienen las criaturas. Decir que Dios «es» no puede significar lo mismo que decir que una cosa «es». El ser únicamente puede ser comprendido analógicamente, porque el modo de ser de Dios es diferente del modo de ser de una criatura. La esencia misma de Dios es la existencia, mientras que una cosa creada recibe su existencia únicamente de Dios. Dado que Dios es el Creador y no una criatura, Dios no es una cosa más en el universo, sino el totalmente otro respecto de las cosas. Al mismo tiempo, como dice Tomás de Aquino, Dios está en todas las cosas, hasta lo más íntimo de ellas, porque todas las cosas participan en Dios como su misma esencia. Así pues, hablar analógicamente del ser es afirmar simultáneamente la insalvable distancia y la íntima cercanía de Dios respecto de las criaturas.

En la modernidad este planteamiento de un universo participativo con dos modos de ser, divino y creatural, ha sido reemplazado por un único modo de ser, un empobrecedor modo de ser en el cual las cosas simplemente existen en

un proceso totalmente inmanente. Según John Milbank y otros autores de la Radical Orthodoxy, el comienzo de esta visión no participativa del mundo se puede situar en el siglo XIV, con el pensamiento del Franciscano Duns Scotus. Scotus afirma que «ser» se predica no analógicamente sino unívocamente; tanto Dios como las criaturas «son» en el mismo sentido. Intentando establecer una ciencia universal de la metafísica, Scotus eleva el ser a una categoría más amplia que el mismo Dios. Tanto Dios como las criaturas participan en el mismo ser. Por tanto, la distancia entre Dios y las criaturas se convierte en meramente cuantitativa más que cualitativa. Sin embargo, en lugar de mantener a Dios y a las criaturas más estrechamente juntos, el resultado es que Scotus otorga a las cosas finitas su propia autonomía e independencia respecto de Dios, a causa de que las cosas finitas «son» unívocamente en el mismo sentido que Dios «es». Las criaturas finitas son completamente accesibles para el conocimiento en sí mismas. El consiguiente resultado (ciertamente contrario a las intenciones de Scotus) será que el mundo es separado de Dios, desamarrado de su anclaje en Dios, y Dios necesitará intervenir en el mundo de un modo voluntarista.

Se ha debatido mucho si los representantes de la Radical Orthodoxy han sido o no justos en todas esas acusaciones a Scotus. Lo importante para mis propósitos no es el propio Scotus, sino el colapso mucho más amplio que sufrió en la modernidad la visión participativa del universo y el ascenso de una concepción unívoca del ser. El ateísmo es un claro subproducto de este proceso: si Dios no existe del mismo modo en que existen otros objetos del mundo, entonces Dios no debe existir en absoluto. La univocidad del ser no conduce necesariamente al ateísmo, pero sí se presta a una cosmovisión secularista en la cual la creencia en Dios es puesta en cuarentena dentro de un espacio conceptual y social separado. Según Catherine Pickstock, otra figura señera de la Radical Orthodoxy, la univocidad del ser implica la autonomía de lo finito, y también implica un orden social secular en el cual Dios y las criaturas, la iglesia y el estado, la fe y la razón, ocupan espacios separados, lo privado y lo público.

Muchos de los así llamados pensadores postmodernos, siguiendo la estela de Nietzsche, han aceptado la univocidad del ser y el consiguiente achatamiento del mundo en un plano puramente inmanente como una recuperación de la importancia del mundo material tras haber sido denigrado durante mucho tiempo. (Por esta razón, yo pienso que la «postmodernidad», en realidad, es simplemente una forma de hipermodernidad). Para los pensadores franceses Gilles Deleuze y Jacques Derrida, por ejemplo, la sociedad occidental ha estado viviendo demasiado tiempo bajo la mal engendrada sombra de Platón. Platón devaluó el mundo material porque lo vio únicamente como una copia de otro mundo ideal que lo trasciende. Eliminar finalmente la trascendencia supone, por tanto, liberar al mundo material para que aparezca. Para Deleuze, las apariencias no son exactamente copias de algún otro mundo; no hay nada más que apariencias. Tampoco existe un *telos* trascendente, sino únicamente el deseo inmanente, y éste ha de ser celebrado.

Los autores de la Radical Orthodoxy han encontrado un poso de nihilismo en esta forma de concebir lo material. Si lo único que existe son las apariencias,

entonces realmente no existe nada en absoluto. El único modo que tiene el mundo material para expresar alguna significación es exceder lo inmanente, ser tomado por algo más amplio que sí mismo. La tradición cristiana, al afirmar la *creatio ex nihilo*, la creación de la nada, ha reconocido siempre que las cosas creadas no son nada en y por sí mismas. Solamente porque son mantenidas en el ser por Dios —sobre el abismo, por así decirlo— esas cosas pueden llegar a existir. Así pues, los recursos tradicionales de la teología cristiana se pueden utilizar para desvelar la mitología de la modernidad precisamente porque muestran sus contradicciones internas. La modernidad, simplemente, no entrega lo que promete. Más que una revalorización de lo material, vacía lo material de cualquier sustancia o significado.

Esta es la razón por la que una teología sacramental es tan crucial a la hora de curar las heridas de la modernidad. La verdad de la encarnación de Dios en el mundo material es que el mundo es así redimido para ser más que sí mismo. La encarnación conlleva una ontología que revalúa los cuerpos humanos y las demás cosas creadas, no como cosas autosuficientes, sino como expresión del constante y dinámico regalar el ser por parte de Dios. Los sacramentos expresan este don en el resplandor de la presencia de Dios en la materia mundana. La Eucaristía, más especialmente, declara que los cuerpos materiales no están simplemente «ahí» como entidades autónomas y autosuficientes, sino que son en todo momento una participación en Dios. La Eucaristía es, por tanto, la fuente preeminente no sólo para la ontología, sino también para la política.

3. Naturaleza y gracia

Además de la dicotomía entre lo espiritual y lo material, la modernidad ha reforzado también una cierta dicotomía entre la naturaleza y la gracia en la teología católica. La distinción entre naturaleza y gracia no es moderna, por supuesto; es una distinción correcta para destacar la diferencia entre Dios y la creación. Sin embargo, lo que ha sido objeto de mucha controversia es cómo ha sido comprendida dicha distinción. En este apartado me fijaré en el trabajo de Henri de Lubac y mostraré cómo ha ayudado a recuperar, en contra de las distorsiones modernas, una relación entre la naturaleza y la gracia mucho más integrada.

Cayetano (1469-1534) y Suárez (1548-1617) establecieron el consenso escolástico según el cual Tomás de Aquino habría mantenido que los seres humanos tienen un fin natural y otro sobrenatural. Este planteamiento se vio reforzado en el renacimiento neoescolástico, que comenzó alrededor de 1830 en el Colegio Romano, y culminó con la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII en 1879. En ella, la neoescolástica quedó propuesta como la doctrina eterna que había que enseñar en todos los seminarios católicos. Cayetano y Suárez tomaron la máxima aristotélica de que no puede haber un deseo natural de algo que no puede ser conseguido de forma natural. La naturaleza se convierte en un sistema cerrado dentro del cual los deseos naturales son satisfechos de modo natural. Esto se expresa con la idea de que existe una «naturaleza pura». Un ámbito ulterior y más elevado de deseos sobrenaturales tendría que ser abierto por Dios, porque sólo Dios puede dar un cumplimiento sobrenatural.

El propósito de estos autores era proteger la gratuidad de la gracia de Dios. Ellos temían que cualquier otro concepto distinto del de la naturaleza pura implicaría que Dios debe la gracia a sus criaturas.

De Lubac publicó su famoso estudio *Sobrenatural* en 1946³. En él sostenía que Cayetano y Suárez y sus posteriores comentaristas habían malinterpretado a Tomás de Aquino. Estaban condicionados por la polémica con los luteranos, en la cual querían defender la naturaleza contra la acusación de corrupción total. De Lubac mostró que Tomás de Aquino no había imaginado otro fin para los seres humanos que no fuese nuestro destino sobrenatural en Cristo. La sentencia de Aristóteles citada más arriba se aplicaba de modo general, a excepción del caso de los seres humanos, para los cuales era sustituida por la máxima aristotélica según la cual es mejor ser capaz de hacer más con ayuda externa que hacer menos por uno mismo. Para el Aquinate los seres humanos son paradójicos en el sentido de que son creados con un deseo natural de algo que sólo pueden alcanzar con la ayuda externa de Dios. Un espíritu consciente no puede ser otra cosa que un deseo absoluto de Dios. En palabras de San Agustín, «nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Dios». Para Tomás de Aquino la «naturaleza pura» es una mera hipótesis. Históricamente nunca ha existido una naturaleza privada de la gracia. La naturaleza sólo «es» en la medida en que participa de Dios. La naturaleza en cuanto creación es siempre don y, por tanto, nunca es autónoma o carente de gracia.

El concepto de naturaleza pura fue defendido en la encíclica *Humani Generis* de Pío XII en 1950, y de Lubac fue silenciado durante casi una década. En el Vaticano II, sin embargo, Juan XXIII le invitó como perito, y sus ideas triunfaron claramente. Posteriormente fue nombrado cardenal por Juan Pablo II, y todavía hoy es reconocido como uno de los grandes teólogos católicos del siglo XX. Su integración de la naturaleza y la gracia es ampliamente aceptada en el mundo teológico católico, pero no creo que las implicaciones sociales de su recuperación de Tomás de Aquino hayan sido comprendidas adecuadamente.

Aún tenemos que comprobar que la bifurcación neoescolástica entre la naturaleza y la gracia, o lo natural y lo sobrenatural, se corresponde con los binomios mitológicos de la modernidad que han ordenado el mundo moderno. En el universo de pensamiento neoescolástico, la política pertenecía —junto con otras actividades mundanas tales como los negocios— al ámbito de actuación puramente natural. No era necesario referirse directamente a los sacramentos, la revelación, la vida eterna, la liturgia, la oración, la espiritualidad, y todos los demás referentes de la vida sobrenatural, para conocer cómo dirigir los gobiernos, estar seguro de que han recogido la basura, pelear en las guerras, llevar adelante los negocios, etcétera. Todo eso tenía que ver con el fin natural del ser humano y estaba subordinado a lo sobrenatural, aunque relativamente no afectado por ello. La teología era vista de un modo fideísta, y se le atribuía su propio e independiente dominio de una verdad positiva y revelada concerniente a la salvación. Esto dejaba a los católicos con poca orientación explícita en el terreno social, político, económico, etc. En tal vacuum, mitologías como las del nacionalismo, el mercado, la *raison d'état* y otras muchas, se apresuraron a ocupar ese vacío. Así, la neoescolástica tiende por defecto hacia un conservadurismo político,

porque el Sermón de la Montaña está cuidadosamente puesto en cuarentena respecto de la vida política. En otras palabras, las ideas neoescolásticas sobre lo natural y lo sobrenatural pueden ser vistas como un modo característicamente católico de adaptar la vida al mundo moderno. Atacar la división neoescolástica en compartimentos estancos naturaleza/gracia es, por tanto, atacar la autonomía de lo natural, en la cual se incluye la política.

En la medida en que las personas con responsabilidades en el gobierno y en los negocios son católicos confesos, podríamos imaginar que la vida pública es católica incluso sin la aplicación directa del Evangelio a la vida pública. Supongo que éste era el caso hasta tiempos recientes en España. En Estados Unidos, con una población católica minoritaria y una dilatada historia de secularismo, la neoescolástica coincidió en muchos aspectos con la separación de la iglesia y el estado y con la profundización de la autonomía post-ilustrada respecto de la teología del resto de disciplinas intelectuales. En la estela de la *Aeterni Patris*, y especialmente tras la I Guerra Mundial, hubo una tremenda eclosión de intentos católicos de influir desde el talante católico en el clima intelectual y social de los Estados Unidos. Sin embargo, esto se hizo sobre todo adaptando las universidades católicas a los modelos seculares, con el objetivo de ganar crédito. De modo más general, la división neoescolástica entre fines naturales y fines sobrenaturales facilitó la completa participación de los católicos en actividades naturales tales como dirigir gobiernos y luchar en guerras sin la interferencia de la aplicación directa de unas creencias y prácticas distintivas católicas que podían resultar potencialmente divisivas. Dicho de otro modo, la neoescolástica encajaba bien con la asimilación de la minoría católica a la vida americana en general. La elección del primer católico como presidente en 1960 fue, sobre todo, resultado de la separación estricta entre teología y política del propio John Kennedy y su promesa de que, si era elegido, su catolicismo no tendría efecto en su manera de dirigir el gobierno.

La idea de que la naturaleza es «agraciada» ha sido retomada a la izquierda del espectro teológico y político por los teólogos de la liberación, en un intento de aplicar el Evangelio de un modo más directo a las realidades políticas. Sin embargo, como algunos teólogos asociados con la Radical Orthodoxy —como Daniel Bell— han señalado, los teólogos de la liberación a menudo han fracasado a la hora de captar las implicaciones de la obra del padre de Lubac sobre la naturaleza y la gracia. Como ha expuesto John Milbank, de Lubac quería «sobrenaturalizar lo natural», mientras que los teólogos de la liberación, inspirándose más en Rahner, tienden a «naturalizar lo sobrenatural». Para estos últimos, a causa de que toda la naturaleza es declarada «agraciada», la autonomía de la naturaleza es reconocida porque tiene su propia dignidad. Evidentemente, esta dignidad es recibida de Dios. La naturaleza —en la cual se incluyen la política, el arte, la economía, etc.— no es autónoma respecto de Dios, sino respecto de la teología y la Iglesia. Por tanto, los teólogos de la liberación suelen concluir que, dado que la naturaleza está ya agraciada, existe un ámbito secular propiamente autónomo con su propia razón secular. El análisis liberacionista de la realidad social se basa en determinadas sociologías o teorías sociales marxistas de carácter preteológico, que sólo posteriormente son reflexionadas teológicamente. Consiguientemente, la teología de la liberación tiende a no producir una teología genuina de lo político. La teología

solamente proporciona la motivación, o el imaginario, o los principios regulativos generales para promover una ética de inspiración ilustrada o un programa social marxista más constitutivos. También tiende a imaginar la política en términos del estado. Los cristianos tienen el reto de implicarse en los partidos políticos y los movimientos sociales con la intención de tener influencia en la política estatal, pero la Iglesia no puede ser una entidad social en sí misma, porque la misma política pertenece a un ámbito secular con su propia, aunque «agraciada», autonomía.

4. Secular y religioso

Ni la escolástica ni la teología de la liberación son capaces de solucionar los problemas de la modernidad, porque ninguna se enfrenta con la suficiente radicalidad a las estructuras mitológicas que sustentan la modernidad. Ambas dejan intactas las dicotomías fundamentales de la modernidad. En el terreno político, la dicotomía naturaleza/gracia provoca la dicotomía secular/religioso, que sirve para mantener el Evangelio reservado para la vida privada. Uno de los mitos de la modernidad más frecuente es la idea de que el ámbito secular debe mantenerse claramente diferenciado del ámbito religioso por el bien de la paz. Este relato afirma que después de que la Reforma Protestante dividiera la Cristiandad en diversas tendencias religiosas, católicos y protestantes comenzaron a matarse entre ellos para defender sus diferentes doctrinas. Las Guerras de Religión, que abarcaron casi un siglo de caos y sangre, habrían demostrado a Occidente el peligro inherente de la religión pública. La solución al problema consistiría en el ascenso del estado moderno, en el cual las lealtades religiosas serían marginadas y el estado se aseguraría el monopolio del uso de la violencia. Por consiguiente, las pasiones religiosas debían ser domesticadas, y protestantes y católicos podrían unirse sobre la base de una lealtad a un estado soberano religiosamente neutral. Este mito asume que existe una realidad humana llamada «religión» que es esencialmente no racional y, por tanto, propensa a la violencia; hay que mantenerla separada de las actividades «seculares», mucho más racionales y públicas, tales como la política, la economía, etc.

En *Imaginación teo-política* y en mi próximo libro *El mito de la violencia religiosa*, muestro que este relato es falso. En primer lugar, presenta un acuerdo social muy contingente como natural e inevitable. Porque, como dice Milbank, «antes no existía lo secular». En el período medieval la división secular/religioso se refería a la distinción entre el clero diocesano y los que pertenecían a órdenes como los benedictinos. La invención del binomio secular/religioso tal como se comprende en la modernidad es un subproducto del eventual triunfo del poder civil sobre el poder eclesiástico a principios de la Europa moderna, no una división universalmente válida de la vida en dos esferas autónomas. En segundo lugar, el estado moderno no apareció en escena como pacificador. La transferencia de poder de la iglesia al estado no fue simplemente un remedio para la violencia. En efecto, la transferencia de poder de la iglesia al estado precedió a la división de la Cristiandad en católicos y protestantes y estuvo entre las causas de la violencia de las así llamadas «Guerras de Religión». El paso de lo medieval a lo moderno —del poder de la iglesia al poder del estado— fue un proceso largo y complejo, con beneficios y

perjuicios. De cualquier forma, no fue una simple marcha progresiva de la violencia a la paz. La gradual transferencia de fidelidad de la iglesia internacional al estado nacional no supuso el final de la violencia en Europa, sino una transferencia de sacralidad de la iglesia al estado. El mito de la violencia religiosa ayuda a convencernos de que matar y morir en el nombre del propio país es loable y apropiado.

La idea del estado liberal moderno como pacificador es falsa. Como he mostrado en *Imaginación Teo-política*, el estado liberal descansa sobre un mito primordial que asume una antropología teológica de la violencia. Concretamente, los teorizadores modernos del estado como Hobbes, Locke y Rousseau derivaron el poder político de un hipotético «estado natural» en el cual existían unos seres humanos primordiales en cuanto individuos que perseguían sus propios intereses. En los tres planteamientos, el estado se hace necesario para poder proteger la vida y la propiedad de la depredación de otros individuos, lo que Hobbes denominó la «guerra de todos contra todos». Consiguientemente, el estado moderno está basado en una antropología mitológica que ve a las personas como esencialmente individuales, persiguiendo su propios intereses, y requiriendo la intervención de un dios — Leviatán, el estado— para protegerlos. La historia del estado es esencialmente una historia trágica; lo mejor que una política puede conseguir es defender a los individuos de la interferencia con otros individuos que también buscan sus propios intereses. El objetivo es la libertad para todos, pero una libertad que es esencialmente negativa, la ausencia de interferencia. No puede haber una reconciliación social más profunda. Para deshacer este trágico mito, no se puede simplemente dejar la política a una naturaleza autónoma, aunque esté agraciada. Se debe ver que la política del estado no es neutral, sino que ella misma está basada en una teología falsa, una mitología que se debe criticar teológicamente. Sobrenaturalizar lo natural requiere, no limitarse a bendecir un ámbito político autónomo, sino mostrar que las mitologías seculares compiten con la teología en el mismo campo.

5. Reimaginando la modernidad

El problema no es simplemente volvernos de espaldas a la modernidad o hipermodernidad y dejarnos llevar por la nostalgia. El asunto no es rechazar simplemente la modernidad, sino reimaginarla y reconciliarla. Para ello, debemos superar las dicotomías que la mitología moderna nos ha impuesto. Y para lograr eso, creo que la reconciliación de la división entre naturaleza y gracia que logró de Lubac es un valioso recurso.

Desafortunadamente, de Lubac nunca extrajo las implicaciones políticas de su obra sobre la naturaleza social de la salvación. De Lubac tenía la preocupación, y con razón, de que la Iglesia no regresara a un tipo de constantinismo en el que estuviese directamente implicada en ejercer la coerción en el orden social. En los pocos escritos que dedicó directamente a lo político, asume la integridad de una «sociedad» temporal que es fundamentalmente diferente de la Iglesia. Por ejemplo, «Si bien es verdad que la comunión de personas es sociedad en el más profundo de los sentidos, no lo es menos que se trata de una sociedad de estructura enteramente distinta a la

de las sociedades temporales que son necesarias en la vida de la humanidad. Ahora bien, sobre la buena marcha de estas sociedades, la Iglesia, que no es “de este mundo”, evidentemente no tiene sino una competencia de orden muy general, que no desciende hasta los detalles técnicos»⁴. La «buena» o suave «marcha» de las sociedades temporales a la que se refiere de Lubac me suena ajena, como mínimo, a San Agustín, para quien lo temporal no es sino una forma transitoria de usar la corrupción para contener la corrupción. La ciudad terrenal nunca marcha suavemente, sino que siempre es una trágica medida provisional condenada en última instancia a dar paso a la ciudad de Dios. La «suave marcha» está más cerca de Aristóteles, para el cual el gobierno coercitivo está basado en la naturaleza, no en la providencia.

¿Qué significaría tomar en serio el trabajo sobre la naturaleza y la gracia del padre de Lubac para la vida política y social? Significaría nivelar el terreno de juego, de forma que, si la naturaleza y la gracia se interpenetran, la política y la teología, así como la iglesia y la sociedad, no son ámbitos separados. Dios es el Dios de toda la creación, no solamente de la parte «religiosa». Si la política moderna se basa en una mala teología, entonces el remedio es una política basada en una buena teología de la creación y la redención. Por esta razón, en *Imaginación Teo-política* tomé la obra del padre de Lubac *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* y narré un relato que se opone directamente a los de Hobbes, Locke y Rousseau. Muchos —incluyendo Congar, Balthasar, Juan Pablo II y Benedicto XVI— la consideraron uno de los textos indispensables en la teología católica del siglo XX. En él de Lubac establece que, en la visión patristica, la salvación es inherentemente social, no individual. En lugar de decir, como hace Rousseau, que el hombre nace libre pero está siempre encadenado, los Padres de la Iglesia pensaban que fuimos creados para la comunión pero que estamos siempre divididos. El pecado es la condición misma del ser individualizado. La salvación no es libertad de unos frente a otros, sino reconciliación, restauración de una armonía primordial entre las personas y de las personas con Dios. Por tanto, una verdadera política no es trágica, sino cómica, una entrada en la reunión escatológica universal. De este modo, si lo natural está completamente envuelto en el destino sobrenatural querido por Dios para el ser humano, entonces una política que no tiene en cuenta a Dios, que no toma en consideración los fines últimos, no es una política completa en absoluto. Como mucho es una medida transitoria, un intento en última instancia trágico —como en el caso de Hobbes— de procurar que no nos asesinemos unos a otros.

La actual recuperación de Agustín en la teología británica y americana puede contribuir a elaborar una verdadera política. No existe una polis dividida en una esfera sagrada y otra secular, ni una religión y una política que se ocupan de dos conjuntos diferentes de bienes de la vida humana, los naturales y los sobrenaturales. Para San Agustín, ambas ciudades usan el mismo conjunto de bienes, pero los usan para fines diferentes. La ciudad terrena los usa para fines malvados; no exactamente limitados o finitos, sino malvados, porque no están referidos a Dios. La ciudad de Dios es la única verdaderamente pública, la única *res publica* verdadera, porque es la única que refiere todas las cosas a Dios, que da a Dios lo que le es debido. La ciudad terrenal puede ser temporalmente útil para prevenir la corrupción, pero sólo es una trágica

limitación de la corrupción por la corrupción que no tiene una esfera de cosas permanente, natural y temporal a la que llamar «sus propios asuntos». Es temporal en el sentido de transitoria. Está destinada a desvanecerse en el triunfo de Cristo sobre todas las potestades.

Rechazar la puesta en cuarentena de lo sagrado en un ámbito separado de vida significa que la Iglesia toma una nueva importancia a la hora de reconciliar la modernidad. La Iglesia no es un espacio separado para responder a las necesidades espirituales de agotados burócratas y vendedores en un mundo hipermoderno. La Iglesia supera la dicotomía espiritual/material especialmente en su vida sacramental, en la cual, por ejemplo, el pan terreno es asumido en la completa participación en la vida divina. Pero no se trata exactamente de un alimento espiritual para individuos; el Cuerpo de Cristo que realizamos es una comunidad reconciliada, una participación en la asamblea de la ciudad celestial. Como tal, la Iglesia es también una realidad «política». La Eucaristía realiza una auténtica sociabilidad que socava la primacía del contrato y el intercambio en las relaciones sociales modernas. El Cuerpo de Cristo realizado en la Eucaristía también transgrede las fronteras nacionales, recordándonos que somos ciudadanos de una polis global cuya lealtad primaria es a Cristo, no a ninguna bandera nacional.

La iglesia no puede ser simplemente identificada con la ciudad celestial. También es una institución terrena que participa de la ciudad celestial solamente en la medida en que participa en la verdadera reconciliación de las personas con Dios y, por tanto, con otro. Pero esta reconciliación es nuestra política primaria; no podemos ceder simplemente la política al estado. El lugar primario en la tierra de la asamblea que es nuestra salvación es la Iglesia, continuación del Israel terrenal y anticipación de la Jerusalén celeste. La Iglesia, especialmente en su vida sacramental, es el lugar donde los cristianos reimaginamos el mundo y realizamos un mundo nuevo y reconciliado.

Permítanme ser claro: hablar de rechazar la autonomía de lo político no significa que la Iglesia deba abandonarse a la nostalgia de sus pasados días de influencia en y sobre el estado, su pasada connivencia con el poder del estado, sus pasadas alianzas con los partidos políticos. Decir de la Iglesia misma que es un tipo de política es ver a la Iglesia como una alternativa al poder del estado. La Iglesia permanece como una alternativa a cualquier estado-nación, testimoniando la clase de vida social que posibilita la asamblea de personas en el Cuerpo de Cristo.

Déjenme terminar con un ejemplo tomado del contexto americano para ilustrar esto en términos muy concretos. Durante los preparativos de la guerra de Irak, el Papa, la Curia y los obispos de todo el mundo fueron prácticamente unánimes al juzgar que la guerra no sería justa, y proclamaron esa oposición en muchas ocasiones. Destacados católicos políticamente conservadores en los Estados Unidos —Michael Novak y George Weigel, por ejemplo— publicaron diversos artículos en el Times de Londres, en la revista America y en otros lugares defendiendo que la opinión del Papa debe ser respetada, pero que es el presidente quien tiene la última palabra sobre la moralidad de la guerra, y los católicos deberían delegar su juicio al presidente. De hecho, eso

es precisamente lo que muchos católicos americanos hicieron. Muchos defendieron la guerra, al menos al principio, y fueron muy pocos los militares católicos que cuestionaron su estatus como una guerra injusta.

¿Cómo podría la Iglesia dar cuerpo a una imaginación política diferente en este caso? Ello supondría cambiar radicalmente las lealtades de la nación al Cuerpo de Cristo. Esto implicaría tomar al Cuerpo de Cristo como nuestro cuerpo social primario, y la nación como secundario. Significaría rechazar delegar en el presidente el juicio sobre la moralidad de la guerra, y otorgar una importancia primaria al discernimiento de la globalidad de la Iglesia en el mundo, especialmente como se expresa en los juicios del Papa y los obispos. Supondría recordar que el Cuerpo de Cristo es católico, universal, y traspasa los límites de los estados-nación para abarcar a todas las naciones, incluida Irak, donde residen cerca de un millón de cristianos. Y este recuerdo no es un mero acto mental, sino un recordar del cuerpo, un reunirse juntos los miembros del Cuerpo de Cristo en un cuerpo social visible. Esto incluye protestar, una presencia de la Iglesia en las calles y un testimonio en los vestíbulos del poder, y más básicamente un rechazo de los católicos a luchar y sostener una guerra sobre la que el Papa y los obispos han planteado unas preocupaciones tan graves. Esto haría socialmente visible y tangible el «no» de Dios a la violencia en la Eucaristía, para que todas nuestras oraciones por la paz no sean pura palabrería.

Los retos para la Iglesia en España son evidentemente diferentes de los que se le plantean en Estados Unidos. Aquí la memoria de una Iglesia Constantiniana es mucho más fresca. No voy a pretender decirles lo que necesitan hacer. Pero me parece que el tipo de reconciliación de las dicotomías que he propuesto en esta exposición puede ayudar a evitar tanto el inútil intento de reafirmar el poder de una Iglesia española nacional católica, por un lado, como la dócil retirada a la espiritualidad privada, por el otro. El Evangelio nos pide que pongamos en práctica una imaginación social que sea simultáneamente más humilde y más audaz.

1 CAVANAUGH, W. T., *Imaginación teo-política. La liturgia como acto político en la época del consumismo global*, Nuevo Inicio, Granada, 2007.

2 Id., *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Blackwell Publishing, Oxford, 1998.

3 DE LUBAC, H., *Surnaturel: études historiques*, Aubier-Montaigne, Paris, 1946.

4 Id., *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Estela, Barcelona, 1963, pp. 262-263.