

En torno a la teología política

*Dalmacio Negro Pavón**

Introducción

Hablar de teología política es plantear un grave problema intelectual. Por lo pronto si la teología política es teología o política. En principio no se ve por qué no puede existir legítimamente una teología política, igual que la teología moral o la teología de la historia. Si según uno de los más conocidos debeladores de la teología política¹, la teología responde al hecho de la coincidencia en que haya revelación, fe en ella y obediencia a la misma, resulta difícil entender por qué no ha de ser aceptada al menos su posibilidad. Por diversas razones, unas históricas, algunas intelectualmente serias, como las del propio Peterson o de H. Meier², otras veces ingenuas o no bien fundadas, el tema suscita recelos. En todo caso, parece indudable que la teología política es una de las posibilidades de la teología y, en este sentido, debiera ser considerada una rama o aplicación de la teología al mundo político³. Sin perjuicio de la historia de

* Catedrático de la Universidad Complutense de Madrid y Miembro de la Academia de Ciencias Políticas de España.

1. E. Peterson, “¿Qué es teología?”. En *Tratados teológicos*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1966.

2. H. Meier, *Kritik del politischen Theologie*. Einsiedeln, 1970. También del mismo, *Die Lehre Carl Schmitt. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*. Stuttgart, J. B. Metzler, 1994.

3. Una discusión del asunto, D. Negro, “¿Por qué no la teología política?”, en F. Fernández Rodríguez (coord.), *Estudios sobre la “Centésimus annus”*.

la teología política como parte de la historia de las ideas y de la historia de las formas políticas.

Quizá por esas dudas, la concepción contemporánea de la teología política no se originó en la teología sino en la política, habiendo sido propuesta en primer lugar por escritores políticos, ante todo, como es sabido, por Carl Schmitt,⁴ en relación con el problema de la secularización, tanto del mundo como de la teología misma. Es decir, se planteó como tema político e histórico, no teológico, y desde el punto de vista político.

No obstante, el teólogo protestante, luego católico, E. Peterson criticó la tesis de Schmitt con el argumento de que en el cristianismo no puede haber teología política debido al dogma de la Trinidad, del que no se puede deducir el concepto de la monarquía, en tanto presupone el monoteísmo, que surgió como problema teológico político, según Peterson, “de la elaboración helenista de la fe judía en Dios”. La Trinidad es un misterio sólo concebible en Dios y, por tanto, no puede trasladarse analógicamente a la esfera del orden político.⁵ El propio Schmitt volvió bastante más tarde sobre el asunto refutando la argumentación de Peterson en lo concerniente a su propia posición.⁶

Madrid, Aedos-Unión Editorial 1992. Sobre todo, A. d'Ors, “Teología Política: una revisión del problema” *Revista de Estudios Políticos*. N° 205. En.-feb. 1976.

4. Vid su famosa *Teología política. Cuatro estudios sobre la soberanía*. Buenos Aires, Struhart & C. 1998. El original es de 1922. Del año siguiente es otro ensayo de Schmitt, *Römischer Katholizismus und Politische Form*. Reed. Stuttgart, Klett-Cotta 1984. Sostiene Schmitt en este ensayo, que la Iglesia Católica, en cuanto institución, tiene una forma política propia, cuya influencia en otras formas políticas da lugar a una serie de problemas, asimismo, en realidad, teológico políticos.

5. “El monoteísmo como problema político”. En *Op. cit.* A. d'Ors señala que la floreciente teología política medieval, incluida la del Imperio bizantino, no se sintió incompatible con el dogma trinitario.

6. En *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin, Duncker & Humblot 1970. Schmitt se refiere también en este escrito a las críticas y posiciones de H. Barios, H. Maeir, L. Feil y E. Topitsch sen torno a la teología política.

Debido a la crítica de Peterson y sin duda a las circunstancias, aunque después de la segunda guerra mundial se empleó y aplicó la expresión teología política en el sentido schmittiano en obras tan notables como la de E. H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (1957),⁷ la concepción de Schmitt fue casi abandonada. No obstante, una corriente teológica influida por la hermenéutica existencialista empezó a utilizar la expresión, pasando de ahí a una hermenéutica socio-política. Este nuevo planteamiento de la teología política, a medias ideológico en la medida en que estuvo fuertemente influida por Hegel, el marxismo y especialmente por Ernst Bloch, se difundió, a partir de fuentes alemanas católicas y protestantes. Su figura prominente fue el teólogo católico J. B. Metz, quien relanzó el uso de la expresión concibiéndola como “teología política crítico-negativa” y como nueva teología política frente a la vieja; entre los protestantes destaca J. Moltmann, quien la concibió principalmente como una teología de la esperanza y de la cruz.⁸

La expresión y la idea, en general mucho más mezcladas con la ideología, singularmente con el marxismo, que en las fuentes alemanas, hicieron fortuna casi enseguida en Hispanoamérica, donde la teología política devino popular con la denominación “Teología de la liberación”, expresión empleada por el teólogo católico peruano Gustavo Gutiérrez para titular un libro de 1970.⁹ Para Metz, la teología de la liberación es “un apéndice paradigmático de la teología y no una variante de la

7. Trad. española, *Los dos cuerpos del rey*. Madrid, Alianza 1985.

8. Vid. J.L. Illanes y J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*. Madrid, BAC 1995.. XI, III págs 371 ss.

9. Sobre los orígenes de esta rama de la teología política, Ch. Smith, *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona, Paidós 1994. Cfr. J. L. Illanes y J. I Saranyana, *Op. cit.* XI, IV, págs 377 ss.

doctrina social, sospechosa de marxismo”.¹⁰ Sin embargo, es cierto que en esta teología la política acaba casi siempre absorbiendo a la fe: tomando como argumento central la idea del reino de Dios, la reduce ambiguamente al “reino”, refiriéndolo a este mundo.¹¹ Cabría preguntarse hasta que punto la nueva teología política y en especial esta rama de la liberación no ponen de manifiesto hasta que punto se ha mundanizado también la propia teología dejándose llevar por la *praesumptio novitatum* que San Gregorio Magno consideraba *filia inanis gloria*, hija de la vanidad.¹²

Formas de la teología política

No se puede decir que exista por ahora una historia de la teología política, que sería muy amplia en tanto disciplina o materia de estudio sistemático, sino más bien una historia, muy breve, de la expresión.

Griegos y romanos hablaron ya de teología política, ocupándose de ella temáticamente. Esto tuvo lugar especialmente en la escuela estoica, con la diferencia de que la *stoa* griega daba preferencia a la teología natural y la romana a la política. Para ellos, la doctrina política de lo Político, de la forma política, debe tener en cuenta que lo Político de la *Pólis* o Ciudad y los dioses van siempre unidos, consistiendo la primera obligación políti-

10. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona, Anthropos, 1999. “Tesis sobre el lugar teológico de la teología de la liberación”. Pág. 36.

11. Vid. la breve caracterización que hace J. Ratzinger, *Una mirada a Europa*. Madrid, Rialp, 1993. 3, pág. 99.

12. Vid. al respecto el sólido libro de R. Amerio, *Iota Unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*. Salamanca, Criterio, 1995.

ca en reconocer a los dioses de la patria y venerarlos adecuadamente. Se configuró así una “teología tripartita”, referente a las fuerzas de la naturaleza personificadas, a los dioses de la religión de la *Pólis* o Ciudad y a los de la mitología: *genus physikon*, *genus politikon* y *genus mythikon* respectivamente. Según Terencio Varrón, que parece haber resumido bastante bien la cuestión, el objeto de la teología política consistía en la consideración filosófica de la religión romana desde el punto de vista de lo Político, en tanto religión política del Imperio romano.

Esto movió a San Agustín a censurar la teología política o civil, de la ciudad.¹³ Pues, como escribe Ratzinger citando la frase de Jesús “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, con el cristianismo, lo Político “ya no es el portador de una autoridad religiosa que penetra hasta el último rincón de la conciencia, sino que, para fundarse éticamente, se remite más allá de sí mismo, a otra comunidad”,¹⁴ a la Iglesia. Por eso resulta lógico que la teología política apareciese a los ojos de San Agustín como una forma de superstición, incompatible con la fe cristiana al coincidir en ella la teología mítica y la política. Eso tuvo la consecuencia de alejar la teología política del ámbito especulativo de la teología, aunque del propio San Agustín derivó el influyente –y persistente– agustinismo político, que es pura teología política referida más bien a la forma política que a las ideas políticas.¹⁵

No está fuera de lugar afirmar en relación con el agustinismo, ciertamente *cum grano salis*, que las decisivas

13. *La ciudad de Dios*. Espec. L. VI.

14. J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*. Madrid, BAC, 1987. 3ª, 1ª, II, 3, pág. 179.

15. Vid. sobre el agustinismo, M. García-Pelayo, *El reino de Dios arquetipo político*. Madrid, Rev. Occidente, 1959. No es lo mismo una teología política cuyo objeto directo sea la forma política, que una teología política que tenga por objeto las ideas políticas.

connotaciones políticas de las filosofías de la historia de la ilustración y del siglo XIX monopolizadoras del futuro, se inscriben en el ámbito de la teología política del agustinismo político tendiente radicalizar la afirmación *extra ecclesiam nulla salus*. Esas filosofías –teologías de la historia secularizadas–, han favorecido a través de las ideologías “progresistas” apoyadas en ellas el monopolio del futuro por el Estado,¹⁶ al hacer de él una suerte de providencia temporal en lugar de la Providencia (el Estado Providencia). Ese monopolio ha sido tan importante para la configuración del estatismo del siglo XX, como lo fueron inicialmente los monopolios de las armas y la política para la afirmación de la estatalidad. El Estado garante del futuro está en clara contraposición con las iglesias cristianas, siendo esta, seguramente, una de las causas de la disminución de la importancia y la vigencia de la religión.

El hecho es que, por unas y otras razones, la teología del orden de San Agustín sustituyó u ocupó en el pensamiento eclesiástico el lugar de una posible teología política, uno de cuyos temas principales debiera ser, justamente, el del orden temporal.

Por lo demás, independientemente de la no aceptación de la teología política por los teólogos, no existe algún inconveniente grave en hacer su historia conforme al punto de vista profano de C. Schmitt, político a fin de cuentas, equivalente a interpretar la historia de las ideas y formas políticas a través de su dependencia de las ideas y conceptos teológicos. A ello no obsta la objeción de H. Blumenberg¹⁷ a Schmitt, de que, en re-

16. “La génesis del Estado absoluto, escribe R. Koselleck, va acompañada por una lucha sostenida contra las profecías políticas y religiosas de cualquier tipo. El Estado consigue a la fuerza convertirse en monopolio del dominio del futuro reprimiendo las interpretaciones apocalípticas y astrológicas. De este modo asume una tarea de la iglesia antigua, aunque, ciertamente, fijándose un fin antieclesial”. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993. 1, pág. 29.

17. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988.

lación con el mundo moderno, al que se refería este último en su escrito seminal, la teología política sería pura metáfora ya que, según Blumenberg, lo que tomó Schmitt por tal es, simplemente, un uso enteramente profano, radicalmente mundano, de los conceptos teológicos o escatológicos enteramente desconectados de su origen –de la fe–, impulsando con ellos la mundanización, la secularización del mundo entendida como el apartamiento definitivo de la trascendencia y para explicar los hechos nuevos que la configuran.¹⁸ Es decir, según Blumenberg, la supuesta teología política schmittiana es una expresión metafórica, pues, de lo que se trata es de la superación de la teología mediante la aplicación de la terminología escatológica para hacer inteligibles las realidades mundanas. Lo que hace Blumenberg es, en el fondo, rechazar la idea de secularización¹⁹, en tanto no implica la desteologización de la teología ni la mundanización de sus conceptos trasladándolos de su lugar escatológico al mundo, sino más bien sólo el aplicarlos mundanamente, al siglo, incluso por meras exigencias expresivas. Schmitt, en vista del estado general de las cosas y en particular el de la religión con su incapacidad para influir en el mundo moderno, aceptó en parte la crítica en *Politische Theologie II* sin renunciar a su tesis de la existencia de una teología política moderna como teología secularizada.

Ahora bien, hay que distinguir entre la historia de la teología política como trasvase o aplicación de conceptos teológicos al mundo político dando lo mismo en principio que se trate de

18. J. B. Metz, coincidiendo con Blumenberg, caracteriza la época moderna “en la que se desarrolla del proceso de secularización del mundo,” “por la constante voluntad de lo ‘nuevo’” ...que “actúa en virtud de las modernas revoluciones de índole social, política y técnica.” *Teología del mundo*. Salamanca, Sígueme, 2ª ed. 1975. 6, I, 2, pág. 194.

19. Sobre la secularización, H. Lubbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriff*. Freiburg, Alber, 1965.

lo que dice Schmitt o de lo que afirma Blumenberg, y la teología política como una parte de la teología que deduce consecuencias políticas sin que ello implique la traslación o aplicación de los conceptos teológicos al mundo político.

En cualquier caso, no cabe duda que la teología política se desprende, como una consecuencia posible, de las relaciones entre la religión y la política a pesar de su distinción mediada por el dogma de la Encarnación, del que dice M. Gauchet que es el testimonio vivo, en el corazón de la fe, de la irreparable separación de dos órdenes de realidad y de su plena consistencia en cada uno de ellos: Dios, al tomar forma humana, “es Dios descubriéndose completamente distinto, diferente en este punto, alejado, que sin el socorro de la revelación hubiese permanecido ignorado de los hombres. Pero con el mismo golpe de efecto, la esfera religiosa adquiere consistencia autónoma, deviniendo ontológicamente completa por sí misma, a su manera –tomando en todo caso bastante dignidad, por inferior que deba seguir siendo su realidad especial, para que el Verbo se haga carne en ella. Mediante su unión mística en Cristo, lo humano y lo divino se disocian y se diferencian definitivamente...”²⁰

Religión y política

Cualquiera que sea su estatus, lo cierto es que la teología política responde a las inevitables relaciones entre la religión y la política que nacen de la distinción entre lo temporal y lo espiritual y no sólo en el sentido subrayado por Gauchet de que lo Político y la política salieron del seno de la religión, o en el de la inevitable relación entre la Iglesia en cuanto forma políti-

20. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985. 4, pág. 97.

ca y las demás formas de lo Político, como observara el propio Schmitt en 1923 en el breve escrito sobre la Iglesia católica. Basta recordar al respecto de todo ello la famosa ley política “de la humanidad y de la historia” enunciada por Donoso Cortés en 1849 en su célebre *Discurso sobre la dictadura*: “no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta”.²¹ La interrelación entre religión y política es, después de todo, la clave de la libertad y de la historia como historia de la libertad. A la verdad, con palabras de E. d’Ors, *religio est libertas*: sin religión no hay libertad, y es precisamente esta última, unida a la categoría de natalidad como señaló H. Arendt,²² la causa del carácter problemático de la política y su distinción de lo Político.²³ Como decía Tocqueville, “dudo que el hombre pueda soportar jamás al mismo tiempo una completa independencia religiosa y una entera libertad política; me inclino a pensar que si no tiene fe, es preciso que sirva, y que si es libre, crea”.²⁴

Hay bastante verdad en la afirmación de M. Xhaufflaire, exponiendo el pensamiento de J. B. Metz, de que, tendencialmente, las teologías modernas, han llegado a canonizar la atrofia política de la fe: “Parece como si se hubiera convertido en uno de los axiomas del *sensus fidei* rehusar todo género de clericalismo y toda ingerencia del poder espiritual en los asuntos del Esta-

21. *Obras completas*, II. Madrid, B.A.C., 1960. Pág. 316.

22. En varios lugares. Espec. en *¿Qué es la política?*. Barcelona, Paidós, 1997.

23 Vid. J. Molina, J. Freund. *Lo político y la política*. Madrid, Sequitur, 2000.

24. *De la démocratie en Amérique*. Paris, Vrin, 1990. Vol. II, II, I, V. Pág.

34. Decía en otro lugar de la primera parte de esta famosa obra: “es el despotismo el que puede prescindir de la fe, pero no la libertad”. I, II, IX, pág. 236.

do”.²⁵ Lo cierto es, que como dice un conocido sociólogo de la religión, la religión legitima las instituciones sociales otorgándoles un estatus ontológico válido en última instancia, esto es, “colocándolas dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado”; y si se agrega que la religión aparece en la historia “como una fuerza de conservación del mundo, y también como una fuerza de agitación del mismo”,²⁶ parece evidente que la relación entre la religión y el mundo no pueden dejar indiferente a la teología.

Se puede afirmar que la oscilación del péndulo de la relación entre política y religión depende, en general, de la importancia que se atribuya a la salvación en este mundo y en el otro. Si prevalece el interés por la seguridad de la salvación en el aquende, prevalece inexorablemente la política, lo que constituye una de las causas principales de la politización; si predomina el interés por la seguridad de la salvación eterna, prevalece la religión. Empieza a ser un lugar común decir que el drama de nuestra época es el declinar de la religión; habría que añadir el de la política. Pero no es ocioso recordar que el declive simultáneo de una y otra, de la religión y la política, de la firmeza de las creencias religiosas y del vigor de las opiniones políticas, suele ser siempre un síntoma inequívoco de la decadencia de la civilización. La presente decadencia de la política en Occidente, pareja a la de la religión, no menos innegable, obedece sin duda a esa misma causa, por lo menos en parte, dado que el exagerado deseo de seguridad en este mundo fomentado y favorecido por el Estado, abre camino a la politización, que no es lo mismo que la política, de la que más bien prueba su decadencia.

25. *La teología política*. Salamanca. Sígueme, 1974. Intr. Pág. 15.

26. P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós, 1971. I, 2, pág. 57. 4, pág. 149.

La teología política, ni como doctrina sistemática ni como historia de la misma, es idéntica a las relaciones entre la religión y la política ni a su historia; no son lo mismo la política religiosa o las relaciones entre la Iglesia y el Estado u otra forma de lo Político que la teología política. Esta última sólo se refiere a la teología, a fin de cuentas una disciplina intelectual, como fuente de los conceptos e ideas políticos. A este propósito habría que aclarar, por cierto, si únicamente se puede hablar de teología dentro del cristianismo; si, como parece inferirse de lo que decía Peterson y afirmaba E. Topitsch, la teología política sólo puede ser pagana o herética o bien, como pensaba San Agustín, pagana, o, si por el contrario, toda religión conlleva la posibilidad de una teología en sentido estricto. Seguramente, tiene razón A. d'Ors cuando afirma que lo característico de la teología política estriba en que su contenido se deduzca de auténticos dogmas religiosos y por tanto, en principio, en cualquier religión puede inferirse una teología política.

Por esto mismo, la teología política, igual que cualquier otra rama de la teología, no puede ser independiente de la religión, puesto que la religión es siempre la fuente o causa de la teología. Por consiguiente, no es posible una teología neutral o en abstracto, el traer su razón de ser de la religión, más exactamente la fe religiosa. Justamente el problema actual del Estado y la causa principal de su decadencia estriba en que el concepto de neutralidad, consustancial a la estatalidad, debido en parte a su carácter abstracto, artificial, al hecho de ser una máquina técnica, ha neutralizado la teología política en que se sustenta lo estatal desde Hobbes, desvitalizándolo, al neutralizarse enteramente a sí mismo. Únicamente conseguiría reanimarlo una ideología fuerte mientras tuviese suficiente vitalidad. La ideología nacionalista, que impregnada de connotaciones religiosas, o tal vez mejor eclesiásticas secularizadas ha sido la más vigorosa, habiendo impulsado a la estatalidad al máximo desarrollo de sus posibilidades, entre ellas la de ser absolutamente neutral, se ali-

mentaba de la expropiación a favor de la Nación de los sentimientos de comunidad que antes se ponían en la Iglesia.²⁷ Ahora, una vez agotados emocionalmente estos supuestos, ni siquiera el nacionalismo podrá reanimar seriamente al Estado. Los conflictos que suscita parecen ser más bien una consecuencia de la decadencia de la idea de Nación en sentido político, lo que priva al Estado de su sustancia, de la creencia en que representa unitariamente los intereses y sentimientos de aquella. En definitiva, el agotamiento de las ideologías que operaron como sustitutivos de la teología política –como religiones políticas según se ha notado a menudo– que subyace a la teoría estatal, ha agostado el Estado; aunque también se podría decir al revés, que el Estado, aparato técnico, con su desmesurado crecimiento y expansión ha absorbido todas las ideologías y las ha neutralizado.²⁸

Religión y política son, junto con la estética, los dos grandes abarcadores de la existencia humana. Sus objetos respectivos son las dos formas fundamentales de vida: la vida eterna, que constituye el objetivo de la religión y la vida temporal, en el espacio, que es el de la política. Ahora bien, como su sujeto es un mismo hombre, su aptitud estética le permite contemplar la unidad de su vida concreta en este mundo en esa doble perspectiva. Por eso, como decía también Tocqueville, “apenas hay acción humana, por muy particular que se la suponga, que no nazca de una idea muy general que los hombres han concebido de Dios, de sus relaciones con el género humano, de la naturaleza de su alma y de sus deberes hacia sus semejantes. Es imposible que estas ideas no sean la fuente común de las que deriva el resto”.²⁹

27. Vid. D. Negro, “Patria, Nación, Estado”. *Veintiuno*. N° 37 (1998).

28. Vid. D. Negro, “Modos del pensamiento político”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. N° 73 (1996).

29. *Op. cit.* II, I, V. Pág. 33.

La religiosidad, según la etimología de la palabra religión, re-liga al hombre, tanto a su origen como a su destino posterior una vez cumplido el ciclo de su vida temporal, que incluye la vida política. En realidad es el lazo más fuerte, y por eso re-liga, pues, como dice el historiador inglés Paul Johnson, “si Dios existe la vida es preparación para la eternidad”. La politicidad, una expresión de la sociabilidad innata, de la que la distinguió Santo Tomás de Aquino, refundando así con precisión la ciencia política, le liga a la vida natural. Así se da en cada hombre concreto una eterna interrelación dialéctica entre la política y la religión, por muy precaria que sea la atención que le preste a alguna de ellas, incluso aunque se la niegue, bien desentendiéndose de la religión, bien alejándose de la política o de ambas, en función de sus criterios estéticos, aunque la negación de la religión priva a la vida de orientación segura, pues, en contraste con el *dictum* de Johnson, prevalece entonces el otro muy conocido de Nietzsche: “si Dios no existe todo está permitido”.

En el presente momento histórico, merece atención la afirmación de M. Gauchet de que debido a la absorción de la religión por la democracia “la política ha perdido el objeto y el envite que debía a su confrontación con la religión”. Para Gauchet, “estamos en trance de aprender la política del hombre sin el cielo –ni con el cielo, ni en lugar del cielo, ni contra el cielo”.³⁰ Esto, que viene a corroborar la tesis de Blumenberg

“La concepción contemporánea de la teología política no se originó en la teología sino en la política, habiendo sido propuesta por escritores políticos”

30. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris, Gallimard, 1998. Págs. 64 y 65.

desde un punto de vista muy distinto, significaría el final de la relación entre la religión y la política, al menos tal como ha acontecido hasta ahora. Desde luego se está entrando en una nueva época; que también podría ser la del fracaso de la democracia, o del establecimiento de una forma nueva de interrelación entre la religión y la política o de un estado de la sociedad en el que la fe religiosa, volcada a la salvación en este mundo más que a la de las almas,³¹ no sea una fe viva que legitima las instituciones, si no una fe muerta susceptible, no obstante, de resucitar con vigor. También cabría preguntarse si no se trata de una situación de decadencia de ambas en el mundo occidental, correlativa a que haya entrado en decadencia esta civilización. En todo caso, citando de nuevo a Berger, no cabe duda que “es la misma actividad humana que produce la sociedad la que ‘produce’ la religión” y, por tanto, la relación entre los dos productos es siempre “dialéctica”.³²

En lo concerniente a la religión, al ser la sociedad una trama de ideas creencia en el sentido de Ortega, que configuran el consenso que hace posible su existencia como tal sociedad concreta, la fe religiosa, como creencia, con su preocupación por la seguridad de la salvación en el otro mundo, es lo que las liga o religa más fuertemente entre sí, lo que legitima las sociedades. Por eso, como comprendió muy bien Augusto Comte y decía Ch. Dawson, la religión es la clave de las culturas y las civilizaciones, lo que les da estabilidad y sentido; sobre todo por que las hace gobernables al moderar el egoísmo. Citando de nuevo a Tocqueville, que examinó con singular finura y agudeza las implicaciones de la religión en la política, por una parte, la religión combate el egoísmo y favorece el altruismo, pues “no hay

religión que no ponga el objeto de los deseos del hombre en el más allá y sobre los bienes de la tierra, y que no eleve naturalmente su alma hacia regiones muy superiores a las de los sentidos”,³³ por otra, es un hecho que “cuando se destruye la religión en un pueblo, la duda se apodera de las porciones más elevadas de la inteligencia y paraliza a medias todas las demás. Cada uno se habitúa a no tener más que nociones confusas y cambiantes sobre las materias que más interesan a sus semejantes y a él mismo; defiende mal sus opiniones o las abandona y, como se desespera de poder resolver uno solo los más grandes problemas que presenta el destino humano, se reduce cobardemente a no pensar en ellas. Un estado semejante, afirma Tocqueville, no puede dejar de enervar las almas; detiene los resortes de la voluntad y prepara a los ciudadanos para la servidumbre”.³⁴ La religión vigoriza la política.

En fin, sin firmes creencias religiosas parece muy difícil si no imposible establecer un consenso que permita asentar la sociabilidad humana, por lo que no se trata sólo de la veracidad de la fe religiosa. De nuevo Tocqueville: “si sirve de mucho al hombre como individuo que su religión sea verdadera, no es lo mismo para la sociedad. La sociedad no tiene nada que temer ni que esperar de la otra vida; lo que más le importa, no es tanto que todos los ciudadanos profesen la verdadera religión como que profesen una religión”.³⁵ No parece posible que exista consenso sin creencias religiosas que fijen las conductas dándoles orientación precisa al fundamentar lo que llamaba Comte los dogmas sociales, en cuyo defecto no hay auténtica sociedad. Por esa razón, lo más grave que puede acontecer en una sociedad es la

31. Vid. todavía el gran libro absolutamente políticamente incorrecto de H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. Frankfurt a. M., dtv, 1977. Espec. IV, 7, págs. 426 ss.

32. *Para una teoría...* I, 2, pág. 77.

33. *Op. cit.*, II, I, V, Pág. 34

34. *Op. cit.*, II, I, V, Pág. 33

35. *Op. cit.*, I, II, IX, pág. 229.

ruptura del consenso por causas religiosas (a las que son equiparables las ideológicas).

La politicidad humana, debida a la necesidad natural de tener seguridad en este mundo, da por supuesto el consenso, la sociabilidad, el altruísmo, dirían Comte y Ortega, que hacen posible el compromiso –instrumento indispensable de la política que, formalmente, constituye al mismo tiempo su objeto– acerca de lo común y, por tanto, la acción colectiva o común en su nivel superior, la acción política.

Se podría definir como estado normal de la sociedad, aquel en que existe un relativo equilibrio entre el interés por la seguridad de la salvación eterna compatible con el interés por la seguridad en este mundo, constituyendo el establecimiento de ese equilibrio el objetivo principal de la política, como ha ocurrido en Occidente, donde la distinción entre lo temporal y lo espiritual, más concretamente, según Comte, entre el poder temporal y el poder espiritual, o, más exactamente, como decía Ortega, entre el poder temporal y la autoridad espiritual ha sido y cabe decir que sigue siéndolo, la “*question capitale de la politique*”, en expresión de Augusto Comte. Es esta una causa principal del creciente interés por la religión y la teología política. En este mismo sentido, a pesar de lo que diga Blumenberg, a quien, por otra parte, no le falta razón, la teoría política moderna se ha constituido precisamente como teología política, aunque quizá se haya roto el equilibrio a favor de la completa mundanización de la existencia, que es, justamente, lo que pone fin tanto a la religión como a la política. Sin embargo, es más probable, como dice Gauchet, que “la salida de la religión sea el paso a un mundo en el que siguen existiendo las religiones pero en el interior de una forma política y de un orden colectivo que no determinan”.³⁶

36. *La religion dans la démocratie*. Pág. 11.

De acuerdo con esto, podría ocurrir que fuese la religión la que se emancipa del Estado y no el Estado y la Sociedad los que se emancipan de la religión, según la pretensión moderna y, más concretamente, ilustrada. Pero Th. Luckmann comprobaba que, en Occidente, la religión se está desligando también de las instituciones eclesiásticas haciéndose invisible.³⁷ Estos hechos plantean serias aporías, por lo menos en el caso de la Iglesia católica, inseparable de la religión. Desde luego corroboran la opinión de Metz desde su particular punto de vista, de hacerse muy necesaria la teología política, porque la Iglesia Católica se encontraría ante una inflexión de su historia, “que es probablemente la más profunda desde sus orígenes”.³⁸

El momento crucial de la evolución de la teología política en Occidente y a la vez el punto de partida de la teología política moderna es la concepción teórica del Estado, según el pensamiento de Th. Hobbes. Su obra capital, *Leviatán*, que contiene la teología política sustentadora de la teoría del Estado, en verdad merece ser llamada “la Biblia del Hombre Moderno”, porque ninguna otra obra suya o de cualquier otro presenta un *status quaestionis* tan vigoroso, elocuente y comprensivo de la doctrina más expresiva del pensamiento moderno.³⁹

La teología política moderna

Es muy dudoso que Th. Hobbes fuese un ateo que se propuso echar por la borda la religión utilizando la escatología para

37. *La religión invisible*. Salamanca, Sígueme, 1973.

38. “Contra la segunda inmadurez. De la relación entre Ilustración y cristianismo”. En *Por una cultura de la memoria*. II, pág. 71.

39. Vid. A. P. Martinich, *Hobbes. A Biography*. Cambridge University Press, 1999, 8. Pág. 225.

mundanizar radicalmente la existencia humana⁴⁰ o que haya concebido por anticipado la idea ilustrada de una Ciudad del Hombre al margen tanto de la naturaleza como de la gracia.⁴¹ Esas tendencias no aparecieron abiertamente hasta la Ilustración y con bastante timidez. Ni siquiera se puede apelar a Espinosa como ejemplo. El ateísmo en general y el de muchos *philosophes* modernos pudo ser un medio o un paso intermedio en orden al abandono definitivo de la religión; pero el ateísmo pertenece al fin y al cabo al mundo conceptual de la escatología y opera en política como una actitud que presupone la religión y la teología, aún en el caso de que también se proponga expresamente la abolición, tanto de la religión como de la política, como en el caso de Marx, Bakunin y, con ciertos matices, de Proudhon, el adversario contra quien dirigió sus dardos Donoso Cortés.

Hobbes se movía en realidad en esa línea de mundanización en que la libertad se confunde con la independencia y es sustituida por ella tal como ocurre con Kant, que no era precisamente ateo sino un pietista –lo que no es incompatible ni mucho menos con el racionalismo–, con su llamamiento a la emancipación

40. Hobbes se consideraba sinceramente un pensador cristiano, vinculando a la Iglesia de Inglaterra. Vid. E. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*. Oxford, Clarendon Press, 1964. No obstante, Hobbes no escribe sólo para cristianos, sino para hombres racionales cristianos o no, como observa D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1969 II,I,B, pág. 38 en nota. Sobre Hobbes vid. el escrito clásico de C. Schmitt, *El "Leviatán" en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. B. Aires, Struhart & Cía, 1990.

41. La idea del hombre como dios del hombre la tenía ya, más o menos, su maestro F. Bacon, cuya famosa máxima “saber es poder”, operó, quizá, como una especie de consigna en el discípulo. M. Oakeshott, observó que para Hobbes, el fin de la misma filosofía es el poder, *scientia propter potentiam*. *Hobbes on Civil Association*. Oxford, Blackwell, 1975. I, IV, pág. 18. Sobre Bacon, cfr. recientemente, U. Pagallo, *Homo hominis deus. Per una introduzione al pensiero giuridico di Francis Bacon*, Padova, CEDAM, 1995.

de toda autoridad. Hobbes no es un mundanizador radical, precisamente porque necesitaba la autoridad y fundamentaba la autoridad política en Dios, aunque fuese para acabar con la autoridad religiosa.

Th. Hobbes vivió una situación espiritual de su patria en que ni se podía renovar la religión por medio de la política como intentó Savonarola fundando una especie de Nueva Jerusalén, ni poner la religión al servicio de la política como Maquiavelo, ni separar la religión de la política como quiso hacer Lutero.⁴² Se podría caracterizar el *pathos* de Hobbes con otra cita de Tocqueville que lo refleja muy bien: “Cuando no existe autoridad en materia de religión ni en materia política, los hombres se asustan en seguida del aspecto de esta independencia sin límites. Esta perpetua agitación de todas las cosas les inquieta y les fatiga. Como todo se mueve en el mundo de las inteligencias, quieren que todo sea firme y estable por lo menos en el mundo material y, no pudiendo recuperar sus antiguas creencias, se dan un amo”.⁴³ Es decir, se acaba la política. Pero el soberano de Hobbes, investido a la vez de autoridad y poder, todavía es político, no un amo, pues Hobbes buscó la solución en un artificio, el *Leviatán*, a la vez político y religioso que sirviera para salvaguardar al menos las libertades personales y civiles combinando el carácter conservador que tenía en su época la ratio status con el dinamismo a que daba lugar el Leviatán, con el que da comienzo un nuevo modo de disciplina social y de obediencia política”⁴⁴

42. Vid. sobre esas tres actitudes, H. Münkler, *In Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in den Frühen Neuzeit*. Frankfurt a. M., Fischer, 1987. II, págs. 77 ss

43. *Op. cit.*, II, I, V. Pág. 33.

44. Vid. G. Borrelli, *Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*. Bologna, Il Mulino, 1993. Introd. pág. 19.

La culminación de esa falta de autoridad en ambas materias en la medida en que decae la dialéctica entre religión y política, decadencia intensificada a partir de la revolución francesa, llevó al totalitarismo que excluye y liquida tanto la política como la religión. De ahí que resulte un tanto enigmática la aporía que plantea M. Gauchet de la posibilidad de una política sin contradicción religiosa en los umbrales del siglo XXI, quizá por haberse vuelto invisible la religión, si es que su invisibilidad excluye la contradicción. Hobbes hubiera negado esa posibilidad. Para él, religión y política se implican íntimamente⁴⁵ y por eso intentó armonizarlas, lo que le valió el severo reproche de Rousseau en el último capítulo de *El contrato social*. El problema está en que la concepción de la verdad propia de la fe cristiana exige su reconocimiento público y no puede reducirse a la esfera privada.⁴⁶ Eso había planteado ya en el Imperio romano un grave problema de competencias en torno a lo público, que se reprodujo de otro modo al aparecer el Estado, que por definición aspira a monopolizar lo público. La solución de Hobbes consistió en unificar religión y política de modo que compartiesen conjuntamente lo público.

La aguda intuición de Tocqueville alimentada de las experiencias del pasado, al deducir la consecuencia política en la línea de la ley pendular de Donoso Cortés, da la pista de lo que puede ocurrir en un momento de disolución de las creencias dogmáticas –las *idées méres*– en que se asientan las sociedades, que a fin de cuentas no son sino conjuntos coherentes de ideas-creencia cuyo lazo más profundo es el de la fe religiosa. La ideología diceciohesca de la emancipación, ajena a Hobbes, que es la madre de las ideologías, del modo de pensamiento ideológi-

45. Vid. F. C. Hood, *Op. cit.*, espec. VI.

46. Vid. J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*. Madrid, BAC, 1987. 3ª, II, II, 3, b), pág. 239.

co, adoptada como religión secular, fue lo que abrió el camino para la mundanización considerada por Blumenberg como característica del actual momento histórico, en el que la religión ni siquiera tiene ya enemigos sino que, simplemente, queda al margen, como residuo cada vez más inoperante del pasado, pudiéndose decir lo mismo de la política, reducida a administración.

Saint-Simon y, sobre todo, Comte, captaron perfectamente el *Zeitgeist* al adivinar y propugnar esta situación espiritual a la vez que quisieron paliar las consecuencias apelando a la religión. El primero reduciendo la religión a un vacío “nuevo cristianismo” y la política a administración de la producción y reparto cosas. Su discípulo se propuso además superar el ateísmo como una falsa idea perteneciente al pasado de la humanidad inmadura, precisamente porque el hombre es de suyo religioso y, según él, lo será cada vez más sin necesidad de símbolos como Dios, que en realidad se lo impiden. Por eso, en su sistema del estado positivo no queda lugar siquiera para el ateísmo, abriéndose en cambio paso *malgré lui* el indiferentismo, tanto en materia religiosa como en materia política, a pesar de que trató de arreglar la disolución de las creencias mediante una nueva religión científicista basada, más que en la fe, en el sentimiento, que creía capaz de suscitar el consenso.

Es a partir de Comte, a quien Blumenberg cita muy poco, de pasada, sin ver lo decisivo de su actitud, cuando se puede empezar a hablar de la teología política como una metáfora. Pues fue Comte, quien, invirtiéndolo todo, postuló una política teológica que, revolviéndose contra la teología, la liquidase con sus propios conceptos (lo que llamaba F. Gogarten secularismo). Su sistema positivo descansa en una pura teología política reducida empero a una gran metáfora inspirada por la Iglesia católica medieval, cuyos conceptos vuelve contra su fuente. No es lo mismo en Hobbes, cuyos conceptos teológicos políticos no reniegan de su origen sino que son una aplicación secular de

conceptos teológicos. Con todo, la obra de Hobbes no es sólo un punto de inflexión en la historia de la teología política, que comienza con él su etapa moderna, sino que puso involuntariamente las bases para la disolución secularista de la teología política y de toda política.

La teoría del Estado como teología política

La idea de construir una Ciudad del Hombre ajena a la naturaleza y a la gracia⁴⁷ estaba tan lejos de Hobbes como de Bacon, Descartes y su época en general. En aquel tiempo se trataba aún de un *regnum hominis* como explicitación de la vocación que Dios dio a los hombres, es decir, como cooperación al plan de Dios. El propósito del discípulo⁴⁸ del canciller Bacon consistía en “construir” conforme al espíritu de la ciencia moderna, al que era probablemente mucho más afín que Descartes, la teoría del Estado, el nuevo instrumento del poder político descubierto por Maquiavelo en la práctica de su tiempo con el que se podía aspirar al *regnum hominis* una vez garantizada la paz. Bodino le había añadido por su parte a la estatalidad en orden a afirmarla, sobre todo dos cosas: la doctrina de la soberanía a fin de explicar su naturaleza política y la del *mínimum* religioso o la neutralidad para hacerlo aceptable.

La innovadora construcción del Estado, una forma política artificial, científica y su aceptación práctica requerían empero fundar, como dijo el protestante Th. Hobbes, una ciencia política nueva.⁴⁹ Para ello se necesitaban nuevos conceptos, a la vez

47. Vid. la importante obra de P. Manent, *La cité de l'homme*. Paris, Fayard, 1995.

48. Discipulado que discute y prácticamente niega A. P. Martinich, el reciente biógrafo de Hobbes.

49. Vid. G. Borrelli, *Op. cit.*, VII, espec. 5, págs. 244 ss..

comprehensivos y explicativos. Estos conceptos fueron los teológicos, con los que estaba tan familiarizado como toda su época, conmovida por las disputas religiosas a causa de la Reforma, cuya atmósfera intelectual estaba intensamente poblada de conceptos de ese origen. Como dice P. L. Berger, históricamente, el protestantismo sirvió de preludio decisivo a la secularización, cualquiera que sea la importancia que se otorgue a los demás factores.

Hobbes, oficiando de teólogo político, transpuso los conceptos teológicos con que construyó la teoría del Estado con un marcado acento calvinista; con un éxito que en la misma medida en que la teología, debido a su naturaleza y al *pathos* de la época, era el primero de los saberes, hizo de esa teoría de lo Político el saber supremo. Lo político comenzó a desplazar a la teología propiamente dicha, que había empezado a su vez a perder el interés por la política en tanto era imposible la “política eclesiástica”, que había prevalecido hasta la aparición y afirmación de la estatalidad.

También simboliza, pues, la teoría del Estado el triunfo del particularismo estatal sobre el universalismo eclesiástico con el que comparte hoy la decadencia, precisamente por su aspiración a ser exclusivamente una Ciudad del Hombre, teniendo como principal objetivo la producción y la distribución conforme a los ideales de Saint-Simon y Comte mediados por el marxismo e ideologías afines. En rigor la sociedad del bienestar –creación del Estado Providencia o Estado Social de Bienestar, en su esencia un Estado Administrativo-, es como señaló A. del Noce, la única en la historia del mundo que no tiene su origen en una religión, “sino que surge esencialmente contra una religión, aunque paradójicamente sea la marxista...”⁵⁰

50. *Agonía de la sociedad opulenta*. Pamplona, Eunsu, 1979. II, 1, pag. 44.

Sin embargo, el punto crucial de la teoría teológico política de Hobbes no fue la separación entre la política y la religión, sino su distinción, que recuerda vagamente la confusa doctrina luterana de los dos reinos, entre el reino de Dios y el reino de Cristo.

La primera frase de la Introducción a *Leviatán* lo resume todo: “la naturaleza, el artificio con el que Dios ha hecho el mundo, es imitada en muchas cosas por el arte del hombre, entre otras, en la producción de un animal artificial”. Este animal artificial, explica un poco más abajo, es el “gran Leviatán que se llama una república o Estado, y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado”. Análogamente a como Dios creó la naturaleza con su poder, el hombre construye, pensándolo –*homo hominis deus*–, el gran Leviatán, mediante “los pactos y convenios que se asemejan a ese *Fiat* o al *hagamos al hombre* pronunciado por Dios en la Creación, con los que se hicieron, conjuntaron y unificaron en el comienzo las partes del cuerpo político”, en dependencia del poder de Dios. Pues, como dice en el capítulo XXXI, “quiéranlo o no, los hombres siempre estarán sujetos al poder divino”, si bien entre ellos, escribe Hobbes en otro lugar, “los pactos sin la espada no son más que palabras” (cap. XVII). Así pues, en la teología política hobbesiana la construcción del Estado no independiza o emancipa a los hombres de la divinidad, sino que obedece a sus designios, a la legalidad del universo, como sin duda hubiera dicho o aprobado Calvino. Puede decirse que en Hobbes, la estructura política no es más que la extensión a la esfera humana, del poder del cosmos divino como en las religiones antiguas y no bíblicas,⁵¹ si bien en él se trata de un artificio, por partir del dogma de la Creación para deducir su teología política.

51. Cfr. P. L. Berger, *Op.cit.* I, 2, pág. 58.

En el citado capítulo XXXI titulado “Del reino de Dios por naturaleza”, dice Hobbes, que Dios creador y omnipotente –siendo esto último, la omnipotencia, el atributo divino en que hace hincapié–, declara sus leyes a través de los dictados de la razón natural humana o mediante la revelación, es decir, por medio de la palabra racional (de la recta razón) o la profética (de la fe), por lo que puede atribuírsele un doble reino, natural y profético. “El natural, cuando gobierna a toda la humanidad mediante los dictados naturales de la recta razón. Y el profético, cuando habiendo escogido una nación específica (los judíos) como súbditos, los gobernó a ellos y únicamente a ellos, no sólo por medio de la razón natural, sino por leyes positivas otorgadas por las bocas de sus profetas sagrados”.

El derecho natural por el que reina Dios sobre los hombres, no deriva de haberlos creado, sino de su “*poder irresistible*”, es decir, de su omnipotencia. Y Hobbes atribuye a la misma causa el poder de Leviatán, reino natural de Dios por analogía, una persona ficticia “*dios Mortal bajo el Dios Inmortal*”; por eso es la obediencia a las leyes “el mayor de los cultos” y una república sólo debe tributar a Dios un culto, el culto público, “cuya característica es ser uniforme”. No obstante, como también existe en la Cristiandad el reino profético, el Leviatán ha de ser cristiano. El mínimo religioso de este reino instituido bajo un soberano, un hombre o asamblea de hombres que representan la persona de Leviatán –un macrohombre artificial– en virtud de su poder, del poder de su palabra, las leyes, refrendado por el de la espada, será el dogma “Jesús es el Cristo”, que repite continuamente Hobbes. En él se contienen o de él se deducen por consecuencia evidente, afirma, todos los artículos de la fe necesarios para la salvación, por lo que no se plantea la cuestión *quid iudicabis?*, al ser el soberano político, como vicario de Dios, el juez supremo (cap. XLII).

El punto crucial consiste, empero, en que Hobbes, que construye su teoría del Estado siguiendo los pasos de Marsilio de

Padua⁵² y apoyado en las Escrituras, afirma que, según los libros sagrados, la cuestión de la autoridad se reduce a “si los reyes cristianos, y las asambleas soberanas en repúblicas cristianas, son absolutos en sus propios territorios, inmediatamente después de Dios, o están sujetos a un vicario de Cristo, constituido sobre la iglesia universal, para ser juzgados, condenados, depuestos, y muertos, en la forma que considere oportuna o necesaria para el bien común” (cap. XXXIII).

Hobbes aduce muchas veces al respecto que, por un lado, según manifestó el propio Cristo, su reino no es de este mundo: “su reino no ha empezar hasta la resurrección” (cap. XLI). Con lo que, habiendo sido instituida la Iglesia por Cristo, es claro que el papa, que se considera vicario de Cristo, no tiene ninguna jurisdicción en este mundo. Pues, “república espiritual no la hay sobre la tierra, porque es la misma cosa que el reino de Cristo que, como Él mismo dice, no es de este mundo...” (cap. XLII). No obstante, los reyes cristianos, aunque su reino es originariamente civil como reino de Dios, “por medio de sus lugartenientes o vicarios, que transmiten sus mandamientos al pueblo”, en su condición de cristianos tienen “derecho al gobierno eclesiástico” (cap. XXXV).

La razón es doble: por un lado práctica, puesto que, “los puntos de doctrina que conciernen al reino de Dios tienen tan gran influencia en el reino del hombre, que no deben ser determinados sino por aquellos que, bajo Dios, tienen el poder soberano”; por otra, teológica: “viendo que nuestro Salvador ha negado que su reino esté en el mundo, y dado que ha dicho que no vino a juzgar sino a salvar al mundo, no nos ha sometido a

52. Cfr. recientemente, Y. Ch. Zarka, “Marsile de Padoue et la problématique théologico-politique de Grotius et Hobbes”. En Y. Ch. Zarka (dir.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*. Paris, PUF, 1999.

otra ley que a aquella de la república, esto es, a los judíos a la ley de Moisés, y a otras naciones a las leyes de sus respectivos soberanos, y a todo hombre a las leyes de la naturaleza, cuya observancia, tanto Él como sus apóstoles nos han recomendado en su enseñanza como condición necesaria para ser admitidos por Él en el último día de su reino eterno, donde habrá protección y vida eterna” (cap. XLII). Es más, reitera Hobbes siguiendo una doctrina luterana relacionada con el agustinismo político: “los reyes cristianos reciben su poder civil inmediatamente de Dios y los magistrados ejercitan bajo ellos sus diversos cargos en virtud de su comisión, por lo que cuanto hacen no es menos de *iure divino mediato* que lo que hacen los obispos en virtud de la ordenanza papal”.

Por lo demás, como sólo se obedece a quien tiene poder, “no hay sobre la tierra una Iglesia universal a la que todos los cristianos estén obligados a obedecer, porque no hay sobre la tierra poder al que estén sujetas todas las demás repúblicas” (cap. XXXIX). Hobbes excluyó de la temporalidad la teología de la esperanza que impulsaba la política eclesiástica reserando para el Estado el cálculo o “pronóstico” del futuro. O dicho de otra manera, Hobbes monopolizó para el Estado el control del futuro.⁵³

Leviatán es, en suma, un Estado político y objetivo y, al mismo tiempo, un Estado político y teológico, un Estado-Iglesia erastiano, ya que, según su creador, resulta evidente que los soberanos cristianos “tienen sobre sus súbditos toda forma de poder que pueda darse a un hombre para el gobierno de los actos externos de los hombres, tanto en política como en religión, y que pueden dictar las leyes que juzguen oportunas para el gobierno de sus propios súbditos, tanto en cuanto son Repúbli-

53. Vid. R. Koselleck, *Op. cit.* y cfr. G. Borrelli, *Op. cit.*, que sigue a Koselleck.

ca como en cuanto son Iglesia, pues a Estado e Iglesia pertenecen los mismos hombres”. Es decir, que “los soberanos cristianos son los pastores supremos en sus propios dominios”. Por eso, todo cuanto es necesario para la salvación está contenido en la práctica de la combinación típicamente calvinista de dos virtudes: “*fe en Cristo y obediencia a las leyes*”; “fe y obediencia” son ambas, recalca, “necesarias para la salvación” (cap. XLII) en este mundo y el otro.

La teoría del Estado, deudora del teólogo político Tomás Hobbes es, en último análisis, teología política de cuño protestante, enteramente desvinculada de la tradición eclesiástica y, por ende, de la política eclesiástica, aunque siga siendo teología política. Por consiguiente, mientras subsista el Estado, una de cuyas características es el monopolio de la actividad política, o, como decía C. Schmitt, de la decisión, resulta inevitable la consideración de la política en términos de teología política. Las mismas leyes no son otra cosa, dice Hobbes, que “la voluntad y el apetito del Estado”, el dios mortal bajo el Dios inmortal.

De todo ello resulta el debilitamiento de la religión, cuya separación definitiva del Estado debilita a su vez a este último como reconoce Gauchet, al dejarle a merced de la opinión pública; pues, en efecto, “la salida de la religión” de la que habla, coincidiendo en parte con Blumenberg, no significa, cómo el mismo dice, “salida de la creencia religiosa, sino salida de un mundo en el que la religión es estructurante, en el que ordena la forma política de las sociedades y en el que define la economía del bien social”.⁵⁴ Sin la religión, el Estado como pura máquina que es, queda inerte, pues hasta el nacionalismo se alimenta en la religión.

Centrado el pensamiento político de Hobbes en la omnipotencia de Dios, su teoría o teología política, es pura cratología,

54. *La religion dans la démocratie*. Pág. 11.

como la mayor parte del pensamiento político moderno y contemporáneo. Todo depende del poder de Dios y de los hombres. La libertad –o “independencia”, dice-, “significa la falta de oposición”, es decir, “de impedimentos externos al movimiento” (cap. XXI). Y es el Estado, el que determina, con su poder de origen divino monopolizador de la política y el futuro, la existencia o no de esos impedimentos, siendo el mismo poder el gran impedimento de la libertad, a la que guía. De este modo, también así hace crisis la teología política en la medida en que es efectiva, puesto que descansa, en tanto teología, en el supuesto del pecado original, sin el que no es posible hablar de libertad, como vio Donoso Cortés, al quedar vinculada la libertad al pronóstico del futuro hecho por el Estado. Por consiguiente, el destino de la época moderna marcado con la teoría del Estado hobbesiana, sería acabar no sólo con la teología, desde luego con la teología política con la que se construyó el Estado, sino con la religión. Más aún, acabar con la teoría del Estado y la política. Paradójicamente, Hobbes, cuya teología política dio un formidable impulso a la que llamaba M. Oakeshott la *tradición de la voluntad y el artificio* en contraste con la más antigua, que se remonta a Aristóteles, de la *razón y la naturaleza*,⁵⁵ que contribuyó a casi aniquilar, es, como ha notado Leo Strauss en su comentario a *El concepto de lo político* de Carl Schmitt,⁵⁶ el pensador antipolítico por excelencia.

55. *Op. cit.* I, II, pág. 7.

56. Incluido en H. Maier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”*. *Zu einem Dialog unter Anwesenden*. Stuttgart, Metzler Verlag, 1991. En la nota final.

La teología política como tarea del presente

La evidente decadencia del Estado, de la teoría política, de muchas iglesias cristianas y la crisis de la Católica, la salida de la religión, el auge de la tecnificación y de la opinión pública, la creciente neutralización de la cultura, etc., hacen quizá más acuciante que nunca la atención hacia la teología política. El interés por ella no es meramente histórico, ni siquiera en relación con la época moderna a pesar de lo que diga Blumenberg; aunque es cierto que, a partir de la revolución francesa, se fue perdiendo no sólo la explicación de la historia con una perspectiva religiosa, sino la comprensión de la influencia y el papel de la religión y de la teología en la historia. Los puntos de vista de la política, de la economía, de la ciencia, de la técnica, etc. han sido, más o menos unilateralmente, las claves interpretativas. “¿Es acaso pura casualidad, pregunta Metz, que se haya comenzado a hablar del ‘fin de la historia en general’ cuando la historia universal ha dejado de entenderse como historia religiosa? ¿Qué surja la sospecha de la decadencia y muerte del lenguaje cuando el lenguaje religioso va decayendo cada vez más? ¿Qué la proclamación de la ‘muerte de Dios’ y la proclamación de la ‘muerte del hombre’ se pisen los talones?”⁵⁷

Desde hace algunos años, se vuelve a prestar cada vez más atención a la influencia de las ideas religiosas en el acontecer histórico y más recientemente aún se percibe un auge en la investigación de las formas e ideas políticas en función de la teología política, en gran parte bajo la influencia de Schmitt, pero también a la vista del estado de la teología en su relación con las realidades mundanas, de la “nueva” teología política. Pues, como dice Metz en su breve prólogo al libro dedicado “a los

amigos y seguidores de la teología política”, *La fe en la historia y la sociedad*, “la nueva teología política ha intentado más bien detectar en sus raíces histórico-sociales y someter a crítica la peculiar ceguera política de la teología y del cristianismo, puesto que ni el cristianismo ni la teología pueden, sin autoengaño o impostura, considerarse políticamente inocentes y neutrales”. Así tiene la mayor importancia desvelar la teología política que constituye en el caso del Estado el *background* de su teoría. Pero la teología ha tratado acaso de arreglar las relaciones entre la religión y el Estado, sin ser capaz de ver que este último es, en sí mismo, íntimamente anticristiano; más que adversario un enemigo inevitable de la Iglesia, a la que tiene que intentar dominar o absorber.

Sin embargo, no es esta la cuestión principal. Lo decisivo es la posibilidad y la legitimidad de la misma teología política. Su reconocimiento no parece presentar específicos problemas en el ámbito protestante, dónde, en cierto modo, es casi una exigencia. No así en el católico en el que la teología es o quiere ser más rigurosa y se preocupa por la amalgama en el pensamiento moderno de lo político y lo religioso de la tradición bíblica con nuevas mitologías, lo que hace necesario, dice el cardenal Ratzinger, una crítica del mismo que ponga al descubierto esa amalgama.⁵⁸ Esto ocurre justamente en el caso del Estado, cuya teoría es una verdadera amalgama cientificista de conceptos teológicos y políticos. Pero no se trata sólo de eso en un momento en que la increencia se ha difundido en proporciones hasta ahora impensables con lo que se plantea esa situación inédita en la que, “probablemente por primera vez en la historia”, han perdido su plausibilidad las legitimaciones religiosas del mundo, “no sólo para unos pocos intelectuales y otros indivi-

57. *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid, Cristiandad, 1979. IV, 2, d), pág. 87.

58. *Iglesia, ecumenismo y política...* I, 4, pág. 33.

duos marginales, sino para las masas de sociedades enteras”,⁵⁹ mientras prosigue y prospera la politización.

Por una parte, aceptando que la “salida de la religión” de que habla Gauchet no signifique otra cosa, según este autor inclinado al optimismo, que el tránsito a un mundo en el que siguen existiendo las religiones, pero ahora en el interior de una forma política y de un orden colectivo que ya no determinan, cabe preguntar: si no la determinan directamente ¿no lo harán indirectamente puesto que el sujeto de la religión y la política es una misma persona? ¿No se hace imprescindible, por tanto, una orientación política o, más exactamente, teológico política?.

Por otra, si continua existiendo la política, pues Gauchet lo da por seguro, ¿qué clase de política será si le falta el contrapunto de la religión, como así ha sido siempre y, desde luego, para el mundo históricamente cristiano a partir del momento en que los griegos distinguieron lo profano de la *Pólis* de lo sagrado en ella misma?. Este mismo autor afirma que la política ha perdido el objeto y el envite que debía a su enfrentamiento con la religión, infiriendo de ello que “estamos en el trance de aprender la política sin el cielo –ni con el cielo, ni en el lugar del cielo, ni contra el cielo. La experiencia, escribe, no deja de ser desconcertante”.⁶⁰ Cabría preguntarse, ¿no será más bien que la teología política estatal de Hobbes –la de Hobbes, no la teología política-, de cuño calvinista, ha destruido a la larga la política y la religión? La pregunta podría plantearse de otra manera: ¿no será que el particularismo estatal se ha impuesto sobre el universalismo eclesiástico? O bien, ¿que el estatismo en que ha derivado la teoría del Estado-Iglesia hobbessiano ha arruinado a la larga tanto a la religión como a la política? Podrían hacerse muchas preguntas, pero lo que parece probable, por lo que dice

59. P. L. Berger, *Op. cit.* 5, pág. 180.

60. *La religion dans la démocratie*. Pág. 65.

el mismo Gauchet, es que está apareciendo una nueva política, pero sin el Estado o al margen del Estado. En esta circunstancia, podría tener un papel decisivo una teología política de nuevo estilo, distinta de la moderna, ligada a fin de cuentas a la secularización. Una teología política en que la teología exponga los principios generales que deben orientar la acción pública del cristiano. Sobre todo en la medida en que es posible que un modelo de religión “que ha sido oficial para las anteriores generaciones”, deje de serlo para las actuales.⁶¹

La “salida de la religión” -o su invisibilidad-, en cuanto esta última deja de ser estructuradora del mundo profano debido a la mundanización y al ansia de novedades, la *praesumptio novitatum* que para Dan Gregorio Magno era *filia inanis gloria* (hija de la vanidad), en fin, de lo nuevo como diría Blumenberg, aceptaría en parte Schmitt y ratificaría seguramente Metz, liquidaría insensiblemente, la vieja teología política estructurante del mundo. En ella predomina desde la Ilustración, según el teólogo católico, la tendencia a privatizar la teología y la religión, imponiéndose a causa de ello sustitutivamente la categoría subjetivista de “encuentro”; quizá habría que concretar que debido a la moderna tendencia correlativa a confundir la fe con el sentimiento y hacer de la religión una religión del sentimiento. De acuerdo con Metz, decaída ahora esa teología política a consecuencia de la mundanización de la escatología y la salida de la religión, se abre el camino a la nueva teología política, cuya “primordial tarea teológico-crítica” consistiría, justamente, en “desprivatizar” la teología y la religión.⁶² Es decir, en enfrentarse a la tarea de privatizarlas, que, reduciendo sus efectos al fuero interno, de la conciencia, ha llevado a cabo concienzudamente el Estado, tal como expuso Hobbes, al absorber todo lo público, siguiendo su tendencia principal.

61. Th. Luckmann, *Op. cit.*, 6, pág. 98.

62. Vid. J. B. Metz, *Teología del mundo*. 5, I, 1, págs. 142-143.

Así pues, el trabajo de la nueva teología política estribaría en tratar de “definir de nuevo la relación entre la religión y la sociedad, entre la Iglesia y el dominio público social, entre la fe escatológica y la práctica social”.⁶³ Lo que consistiría, a fin de cuentas, en disputarle al Estado su monopolio de lo público y combatir la politización de lo público llevada a cabo por él.

No obstante, es discutible la afirmación de Metz, bajo la influencia de la teoría crítica de Frankfurt, de que toda teología escatológica haya de “convertirse en teología política en cuanto teología crítica (teología crítica de la sociedad)”.⁶⁴ Metz parece rechazar así que la nueva teología política haya de ser una disciplina adicional en el *corpus* teológico, a lo que, al mismo tiempo, parece ser favorable. Pero lo más grave es que si la escatología ha de hacerse política, como sugiere el teólogo alemán, eso llevaría a politizar la religión, como ocurrió efectivamente en la teología de la liberación, aunque Metz exponga la reserva de que la actitud crítica de la Iglesia no puede consistir “en proclamar normativamente una ordenación positiva de la sociedad”,⁶⁵ con lo que se quedaría en el plano de las ideas sin entrar en el de las formas.

Ratzinger ha clarificado adecuadamente este punto sacando la teología política de la escatología: “el reino de Dios no es norma política de lo político, pero sí que es norma moral de lo político... el mensaje del reino de Dios tiene importancia para la política, pero no a través de la escatología, sino mediante la ética política. La cuestión de una política bajo el influjo de lo cristiano no se puede meter en la escatología, sino en la teología moral. Siendo a través de esta como tiene que decirle algo decisivo el mensaje del reino de Dios. En la política se trata de lo que

63. J. B. Metz, *Teología del mundo*. 5, I, 2, pág. 144.

64. J. B. Metz, *Teología del mundo*. 6, I, 2, pág. 194.

65. J. B. Metz, *Teología del mundo*. 5, II, 4, c), pág. 161.

no es escatológico y una de las tareas fundamentales de la teología cristiana es mantener separadas la escatología y la política...”⁶⁶

Autonomía de la teología política

Siendo cierto esto último, aún parece posible construir una teología política como disciplina autónoma dentro de la teología con dos finalidades principales: la primera, desmitificar todo aquello en lo que se ha amalgamado o pueda amalgamarse la teología con realidades mundanales, ante todo y sobre todo en relación con el Estado monopolizador de la política y el futuro, entendiéndolo no en el sentido equívoco de la expresión, referido a toda forma de lo Político, sino como la forma política moderna que se afirmó a mediados del siglo XVI y, por tanto, no definitivamente; por ejemplo, no es equiparable el caso del constantinismo, que tanto se invoca, al del Estado. La segunda finalidad consistiría en ordenar un cuerpo de doctrina teológico-política que sirva de orientación a los creyentes y en el que debiera aprovecharse la llamada doctrina social de la Iglesia, demasiada lastrada por su dependencia de estructuras –por ejemplo el Estado- e ideas modernas –por ejemplo, la separación entre el Estado y la Sociedad, propia de una época ya agotada- y equívocas –como la incomprensión de la naturaleza de la estatalidad- y escasamente sistemática.

En cuanto a la desmitificación, resulta indiscutible que “la fe cristiana ha destruido el culto del Estado divinizado, el mito del Estado paraíso y de la sociedad sin dominación ni poder”. En su lugar, prosigue J. Ratzinger, “ha implantado el realismo de la razón”.⁶⁷ Pero de nuevo, esto es cierto si se entiende en

66. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona, Herder, 1984. 3,& e), pags. 66-67

67. *Iglesia, ecumenismo y política*. 3ª, 1ª, I, pág. 167..

relación con lo Político en general, no en relación con el Estado como una forma de lo Político construida sobre una teología política, dando lugar a un mito que ni la religión ni la teología parecen tener hoy bastante vigor para desmitificar. Justamente, una desmitificación a cargo de la teología política como teología crítica tendría que comenzar por desmitificar el Estado, ontologizado por la amalgama de teología y política; un ejemplo muy claro es Hegel. Y tendría que desmitificar también la Sociedad, no menos ontologizada (Lorenz von Stein, Comte, Marx, seguramente Durkheim,...). En el primer caso, la mitologización del Estado por la teología política en que descansa, ha sido definitiva para que se impusiera sobre la Iglesia, decidiendo el triunfo del poder temporal, de la espada, sobre la autoridad de la palabra y, asimismo, el del principio particularista inherente a aquel, un “orden territorial cerrado”, sobre el principio universalista de la Iglesia.⁶⁸ Dicho a la manera de R. Girard: la mitologización del Estado y de la política moderna ha sido una consecuencia de haberse impuesto simultáneamente a la aparición del Estado y gracias a él, un aparato técnico, el *logos* naturalista, heracliteano, sobre el *logos* juánico.⁶⁹

Una de sus rasgos característicos que la modernidad debe a Hobbes, aunque no fuera este su propósito,⁷⁰ fue la tecnificación del *logos* naturalista. Este último, combinado con la técnica

68. Un rasgo esencial del Estado Totalitario, quizá el que mejor lo define, consiste en llevar a cabo un “cierre” total. La estructuras peculiares del Estado de Bienestar impulsan a lograrlo. Recordaba hace años J. Höffner que, “según el pensamiento cristiano, no existe ninguna sociedad completamente cerrada, si se exceptúa el infierno”. *Problemas éticos de la época industrial*. Madrid, Rialp, 1962. III, 1, pág. 161.

69. Sobre este tema crucial vid. de R. Girard, especialmente, *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean Michel Oughourlian et Guy Lefort*. Paris, B. Grasset, 1978.

70. Vid. C. Schmitt, *El Leviatán en la teoría del estado de Tomás Hobbes*.

volvió a imponerse de nuevo sobre el *logos* del Evangelio de San Juan impulsor de la política eclesiástica sustituyéndola por la política estatal, en la que tuvo un apoyo principal la mundanización moderna en contraposición al “mundo” juánico con la monopolización del futuro por el Estado. La teología política como teología crítica, desmitificadora, tiene aquí un campo de aplicación fundamental, que podría extenderse a la excesiva burocratización de la Iglesia imitando al Estado, o al llamado “minimalismo eclesial” que traslada la idea de *minimum* religioso concebida por Bodino para la estatalidad a la teología eclesiástica y a la religión cristiana, buscando al parecer un punto de encuentro neutral con todas las religiones y quizá, lo más grave, con la moral universal de la difundida ideología humanitarista. En suma, una importante función de la teología política tendría que consistir en criticar la tendencia, imitada de la teología política estatal, a la neutralización de la iglesia, de la teología y de la religión. Con mayor razón si se tiene en cuenta que la relación entre la religión y la política es inescindible, eterna, dialéctica.

Es cierto que la teología política, impulsada por su propia lógica, estará siempre expuesta al peligro de perder de vista la realidad teológica y derivar en una crítica puramente política de la Iglesia, como ha ocurrido en el caso de la teología de la liberación. Es un riesgo que debe correr.

Es posible que tenga razón Gauchet al sugerir que lo que ha llevado a la religión y a la teología a una situación de desconcierto en la situación actual no es tanto la decadencia de lo religioso como su mezcla con realidades temporales hasta amalgamarse con ellas sometiéndose a las tendencias neutralizadoras impuestas por el Estado y el espíritu científico. Justamente, lo que critica la “nueva” teología política. Mas, por otra parte, paradójicamente, con los mismos datos de Gauchet, de los que deduce, como ya entrevistó C. Schmitt, que el Estado está quedando realmente neutralizado hasta tal punto que

autoneutralizándose deviene inconsistente, también se podría afirmar que lo que se está configurando, impulsado por la democratización, no es tanto una política independiente de la religión como una política sin gobierno. Esta nueva política consistiría en que *el régimen* político definiría directamente las condiciones del ejercicio del poder. Esto puede parecer hoy extraño debido al grado de estatización del espíritu. Pero hay un precedente muy preciso en los tiempos medievales de la historia de Europa anteriores a la institución el Estado⁷¹ que se asemeja en cierto modo a la situación norteamericana -en Norteamérica nunca ha habido Estado-, tal como suele describirla por ejemplo M. Novak, como una especie de combinación de libertad personal y espíritu comunitario.⁷² En esa situación, por decirlo así preestatal, la política no estaba monopolizada por el poder político sino que era una actividad libre. Trátase, en suma, de una política sin Estado -lo que no quiere decir que desaparezca lo Político-, de la política antes del Estado y después del Estado, es decir, no monopolizada por este último. Al final de la época estatal podría hacerse realidad el pronóstico de Berdiaeff, recordado no hace mucho por A. Minc,⁷³ y podría comenzar una nueva Edad Media.

El Estado es una forma política especial, artificial, calculada para un fin, el de absorber todo el poder; es una forma técnica,

71. Para la distinción entre régimen político y gobierno -implícita en la famosa distinción de Santo Tomás entre *regimen politicum* y *regimen regale*, en su *Comentario a la Política de Aristóteles*, vid. M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*. Paris, E. du Seuil, 1995.

72. Vid. de este autor especialmente *Free Persons and the Common Good*, Lanhan/New York/London, Madison Books, 1989. (Trad. al español, San José de Costa Rica, Libro Libre, 1991). Cfr. D. Negro, "M. Novak: El Bien Común en vez del Estado". *Veintiuno*. N° 27. Otoño 1995.

73. *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico*. Madrid, Temas de Hoy, 1994.

el primer gran aparato técnico, que se afirmó sobre todo frente a la Iglesia, como atestigua la obra de Hobbes de una manera que, vista como destinada a conciliar la verdad del Estado con la eclesiástica, puede resultar históricamente ingenua. El pensador inglés concebía el Estado como Estado cristiano, aunque ya "profético", sustrayendo la profecía a la Iglesia. Sin embargo, es impensable que un aparato técnico tenga una religión. Marx tenía razón al decir que el Estado es ateo; pero el ateísmo aún sigue perteneciendo al mundo de conceptos de lo religioso. Lo comprendió muy bien Augusto Comte y por eso propuso una religión científica, la religión de la Humanidad basada *en el sentimiento no en la fe* -salvo la fe de Comte en sí mismo y la de los creyentes de esa religión en el propio Comte-, superadora incluso del ateísmo.

Como se ve en la obra de Maquiavelo, el Estado luchó con la Iglesia, consciente o inconscientemente, desde el primer momento de su aparición, en orden a monopolizar todo el poder, todo lo público, mientras la Iglesia propendió siempre a considerar que el enemigo era el gobierno, no el Estado mismo. Por parte de la Iglesia, casi nadie comprendió a fondo la naturaleza del Estado, salvo tal vez, al parecer como una excepción, el cardenal inglés Reginald Pole, que, según cuenta el mismo, "apenas empezó a leer *El príncipe*, reconoció que, aunque presenta el nombre y el estilo de un ser humano, está escrito, sin embargo de la mano del diablo".⁷⁴ De hecho, los gobiernos han de someterse a las reglas de la *ratio status* para poder dirigirla.

La lucha se inclinó a favor de la estatalidad en la revolución francesa con la sumisión de la Iglesia al Estado. Posteriormente, la neutralidad estatal, de un aparato técnico, en un mundo impulsado por él y crecientemente técnico, de cuyas novedades

74. Vid. H. Lutz, *Regione di Stato und Christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert*. Münster, Aschendorff, 1976. II, 3, pág. 32.

dispone en primer lugar el propio Estado, ha tendido a neutralizar todo, desde la cultura a la religión. Quizá es esto lo más característico de este momento, en el que hasta razón de Estado parece haber sido neutralizada, siendo esta neutralización de la *ratio status* lo que lo paraliza y descompone, haciéndole ir al albur de la opinión pública, vagamente guiada, por ejemplo, por la mitología subjetivista de los derechos humanos. En un mundo neutralizado, la teología política crítica pone al descubierto las causas de la neutralización universal, empezando por las de la neutralización de la cultura, tan evidente.

En cuanto a la función de la teología política de ordenar un cuerpo de doctrina que sirva de orientación al creyente en lugar de aplicar conceptos teológicos al mundo político, consistiría sobre todo, según J. Moltmann, en dilucidar “el campo, el ambiente, el espacio y el escenario en el que la teología cristiana de hoy debe operar cristianamente”. Constituiría su finalidad “el despertar la conciencia política de toda teología cristiana”.⁷⁵ Como las relaciones entre religión y política son inevitables se beneficiaría incluso la política, cuya decadencia se relaciona, según la observación Gauchet, con la de la religión como su par dialéctico. Sin embargo cabe ir más lejos, por lo menos desde el punto de vista católico.

Es lo que propone A. d'Ors,⁷⁶ próximo a Schmitt, quien ha mostrado que no existe inconveniente para la teología política

75. En J. B. Metz, J. Moltmann y W. Oelmüller, *Ilustración y teoría sociológica. La Iglesia en la encrucijada de las libertades modernas*. Salamanca, Sígueme, 1973. “Crítica teológica de la religión política”. I, 2, pág. 16. En cambio parece exagerada la afirmación de Metz, según la interpretación de Xhaufflaire, en su Introd. a *La teología política*, de que “la cuestión que preocupa a la teología política es la verdad del cristianismo”. Pág. 15. Esta verdad no tiene por qué ser el objeto de la teología política, que debe recibirla de la teología en general.

76. Vid. “Teología Política: una revisión del problema”.

católica. Parte d'Ors de la reserva que hacía R. Guardini⁷⁷ (pensando sobre todo en Hitler) sobre la posibilidad de una teología política: la condición de que no se equipare la misión salvadora de Cristo a la de un rey o dictador. Tiene asimismo en cuenta a H. Barion, canonista seguidor de Schmitt, para quien, resume d'Ors, puesto que la comunidad política y el gobierno dependen de la naturaleza humana, corresponden por tanto al orden establecido por Dios, aunque la determinación de la forma de gobierno y la designación de los moderadores se deje libre a la voluntad de los ciudadanos. D'Ors, discrepa, no obstante, de la crítica de Barion al párrafo 74 del documento conciliar *Gaudium et spes*, al que reprocha que no mencione expresamente al Estado, hablando en su lugar del Bien Común. Recuerda d'Ors que esto se explica por la razón expuesta antes de que el Estado es sólo una forma política del siglo XVI, el Estado Soberano.

Para A. d'Ors, la *conditio sine qua non* de toda teología política, consiste en que sus conceptos se apoyen en dogmas teológicos de los que sean deducibles racionalmente; es decir, no se trata de utilizar políticamente, o sea, retóricamente, pues la retórica es la lógica de la política, los conceptos teológicos aplicándolos al mundo político. Según esto, puede ser lícito hablar de una teología política pagana, con tal de distinguirla de la mitología, el peligro que acecha eternamente a la teología política. En fin, concluye que, en el cristianismo, el único dogma del que pueden deducirse consecuencias políticas es el de la realeza de Cristo, el hecho de que Cristo es Rey, Legislador y Juez. Aunque haya dicho que su reino no es de este mundo, “reconoció su soberanía total y universal, adquirida a título de herencia y a causa de la Redención”.

D'Ors recuerda que los lugares bíblicos sobre la soberanía de Cristo están recogidos en la encíclica *Quas primas* (1925), por

77. R. Guardini, *El mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*. Madrid, Rialp, 1948.

la que instituyó Pío XI la festividad de Cristo-Rey. La misma encíclica constituye un ejemplo de la operatividad de la teología política, pues fue escrita expresamente contra el estatismo fascista y bolchevique, para recordar que los poderes legales pierden su legitimidad en la medida en que se oponen a Cristo Rey, el verdadero soberano de todos, fieles o infieles. D'Ors, tras señalar que esta encíclica apareció tres años después de la *Teología política* de Schmitt, ve en ella la Carta Magna de la teología política cristiana, lamentando que “aunque la doctrina allí repetida es tradicional, el mundo no parece haberse enterado”.

No obstante, pueden suscitarse reservas acerca de si este dogma es el único en el que puede apoyarse una teología política. Desde luego, no parece que pueda ser de otro modo si la teología política se aproxima a la de tipo schmittiano, centrada en el poder. Pero una teología política cristiana próxima a la que propone Metz, pero menos abarcadora y más distanciada de la política, quizá una combinación de las dos, podría o debería tomar también en consideración otros dogmas, como el de la Encarnación, que es el que verdaderamente singulariza la religión cristiana.⁷⁸

78. Sobre este carácter singular y único vid. recientemente R. Amerio, *Stat veritas*. Madrid, Criterio Libros, 1998.