



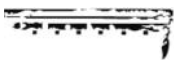
**WILLIAM T. CAVANAUGH**  
**Imaginación teo-política.**  
**(La liturgia como acto político**  
**en la época del consumismo**  
**global)**

**Traducción de Manuel Salido Reguera,**  
**Francisco Javier Martínez y Sebastián**  
**Montiel, Nuevo Inicio, Granada, 2007, 144**  
**pp. ISBN 978-84-934760-4-5.**  
**(Theopolitical Imagination, T&T Clark,**  
**Londres, 2002)**

**E**l modo o los modos diversos en que se ha organizado o debería quedar organizada la vida de la *pólis*, ha sido, es y será objeto de innumerables estudios. La propia formulación sintáctica de la frase anterior da cuenta de la compleja tensión secular entre lo probable y lo ideal; entre la libertad individual y el sumatorio de las libertades del grupo y de los colectivos democráticos (en su sentido más puramente etimológico), que domina el debate sobre las estrategias de administración de la *res publica*, y da respuesta a las consecuencias prácticas que tiene el hecho de que no somos robinsones —ni viernes—; de que, en expresión de Aristóteles, el hombre es, sin lugar a dudas, *politikón zôion*. Hemos heredado de Platón la formulación sobre el modo en que la vida social podría o debería aspirar a una cierta compleción inmanente, ideal, fuera ésta más o menos alcanzable. La razón quedaba puesta al servicio del bien común, quedando configurado el gobernante, de modo bastante lógico, como ministro —de nuevo, en su sentido etimológico de *servidor*—. De ahí la necesidad de que el rey fuese sabio, o filósofo, y de que un exigente itinerario educativo obtuviese lo mejor de los mejores, de manera que uno de los *aristói* regentase el destino de todos. Tal intuición pervive hasta el siglo XIII, y comienza a entrar en crisis en el siglo XIV

con Ockham, y con los inicios de la progresiva ruptura en la aceptación de la dimensión teleológica del ser humano, a pesar de los manuales de príncipes que tuvieron su momento de apogeo durante el Humanismo, para ser vencidos a largo plazo por la pragmática razón de Estado.

Pero existe otra tensión que corre paralela a las que acabamos de mencionar —al estar íntimamente insertada en la dialéctica de la libertad individual—, y que recibió un tratamiento sistemático por vez primera de la mano de San Agustín en su monumental *De Civitate Dei*. Esta tensión permanente ha quedado formulada como la teoría de las dos espadas, según la elaboración llevada a cabo por el Aquinate, aunque él no emplee tal nomenclatura. Es en este marco teórico e histórico del debate donde encaja el estudio de William T. Cavanaugh, profesor de Saint Thomas University (Minnesota). Los vaivenes entre cesaropapismo y erastianismo, que atraviesan la Historia desde Constantino hasta nuestros días, reflejan la difícil convivencia entre instituciones —especialmente entre el Estado y la Iglesia— que han devenido las más de las veces instancias antagónicas. ¿Por qué? La respuesta es relativamente fácil de articular en términos generales, si bien —como es lógico y prudente— habría que adecuarla a los ejemplos concretos. Pero el denominador común de esa pugna es la esencial tendencia a la predominancia jerárquica del poder. Dicho de otro modo: el que manda tiende a mandar absolutamente. Está en la inercia propia de cualquier Estado la aspiración, al menos en la práctica, a un absolutismo según los cánones que Hobbes delineó. De modo aparentemente diverso, la formulación de Locke condujo al mismo callejón sin salida, pues el liberalismo ha desembocado en modelos aparentemente democráticos en los que, sin embargo, se hace onerosa la sombra de un omnipresente Estado providente que no olvida sus demandas de un *quid pro quo* cuando llega la hora de exigir las contraprestaciones inherentes al contrato social. El ciudadano que habita el Estado moderno —una modernidad que, a este respecto, se extiende desde el siglo XV hasta nuestros días— ha devenido mera pieza de un enorme engranaje, y como sujeto de derechos se le puede gravar con enormes facturas que —eso es lo que se espera— él deberá pagar religiosamente (y no es aleatorio el adverbio, pues se le exige idéntica devoción, si bien exenta de misericordia), porque el contrato se establece sobre la verdad incontestable de que el derecho presupone la obligación, o los deberes, toda vez que la moral ha sido canonizada secularmente por la ley positiva. La autoridad ejercida desde el poder coercitivo de la ley, legitimada por la voz de la mayoría, concede una y otra vez carta de ciudadanía a una obediencia ciega —o, al menos, miope— que es exigida desde las instancias gubernamentales como contraprestación. Todo intento de desobediencia civil es declarado automáticamente ilícito, como irresponsable atentado contra el depositario de la soberanía, porque Leviatán no tolera la disensión, por justa y justificada que sea. El *gran hermano* y el Estado providencia viven así un extraño pero coherente matrimonio que, si bien ha otorgado pingües beneficios a la clase política durante siglos —aunque a algunos les haya costado la cabeza, la cárcel o el desprecio público—, no ha sido capaz de ocultar sus vergüenzas, o la debilidad de sus bases teóricas en los años que han seguido a la Guerra Fría y, más concretamente, al mundo tal y como lo conocemos desde finales de la década de 1950. La crisis económica no es sino el corolario lógico de una superestructura tan endeble como aparatosa: un auténtico gigante con pies de barro. El rostro poliédrico del Estado no es capaz de ocultar sus cicatrices en tantos vanos intentos de exhibir siempre su lado más atractivo, pues cada nuevo giro deja al descubierto las más de las veces esta verdad desnuda: que el ministro no sirve, en todas sus acepciones semánticas.



## LIBROS



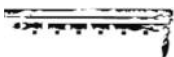
**WILLIAM T. CAVANAUGH**  
*Imaginación teo-política*

La tentación que parece lógica en este escenario de tensión entre Iglesia y Estado —escenario donde se plantea la argumentación del presente libro—, es la derivación hacia una más o menos velada teocracia, si lo que se quiere evitar es la dictadura del Leviatán. Pero precisamente en ese quiebro lógico aguarda, agazapada, la trampa cuya formulación esencial y profunda tiene el mismo signo en Maquiavelo que en cualquier otra forma de imposición. Más aun, resulta especialmente repulsiva en el caso de una pretendida imposición del bien, pues la obligatoriedad moral que derivaría de la obediencia a lo que es recto, incluso si la Verdad fuese evidente, habría cancelado la libertad individual —la posibilidad de equivocarse, si se quiere—, y tendríamos algo más parecido al mundo monstruoso tan soberbiamente delineado por Aldous Huxley en su mundo ¿feliz?, precisamente desde instancias que se apoyan en la firme creencia de que uno de los dones más preciosos que el ser humano ha recibido es la libertad. La exigencia de una fe común anularía la *confidencialidad* (del latín *cum-fiducia*) del acto de creer, del asentimiento a la revelación desde el interior de la inteligencia y el corazón. Como afirma Spaemann en *Crítica de las utopías políticas* (Eunsa, Pamplona, 1980, p. 15): “Cuando una nueva teología política intenta alcanzar teológicamente su propia secularización y oscurece las alternativas existentes, que deben aclararse con una lógica elemental, la utopía no se vuelve más razonable con esa bendición espiritual”.

No es ésta la conclusión del libro que nos ocupa, pero el lector no puede evitar la percepción de una sombra de duda que se ciernen sobre la evolución del argumento. En palabras de su autor, “esta pequeña obra es un ejercicio en un tipo diferente de imaginación política, uno que está enraizado en la gran narrativa cristiana” (p. 15). Cavanaugh desarrolla la apasionante idea de la construcción de un espacio-tiempo configurado por la Eucaristía, y en ella. Se trata de una idea tan sugerente como hermosa, una explicación profunda del dogma católico de la comunión de los santos, según la cual la inserción de los creyentes en la participación del Cuerpo de Cristo crea un *locus* que no por místico es menos real —antes al contrario—, y da razón de esa comunidad de vida y amor auténtica de los escogidos en el amor redentor de Jesús Sacramentado; es decir, de todos. La Eucaristía configura así un tiempo en el que los lindes entre pasado, presente y futuro se tornan vacuos de significado, y las fronteras nacionales devienen no sólo algo artificial, sino ridículo. La soteriología eucarística inserta el mundo en la eternidad.

*Imaginación teo-política* es una extensa reflexión sobre el modo en que “la teoría política supuestamente *secular* es en realidad una teología disfrazada” (p. 16). Estas “teologías alternativas” se han desarrollado, en opinión del autor, desde las llamadas guerras de religión en los siglos XVI y XVII, y tienen por denominador común la presentación del Estado como instancia salvadora alternativa, como el instrumento capaz de garantizar una paz duradera inmanente y finita: un cielo en la tierra. En el capítulo uno se analiza de modo acertado y brillante la trampa en la que, a menudo, ha caído la Iglesia al pretender erigirse en guía de la vida pública desde posiciones cercanas al poder, o bien a partir de la influencia en el orden político mediante la acción sobre el cristiano como individuo. En ningún caso se ha cuestionado a fondo la legitimidad de “la imaginación teológica moderna” (p. 18).

Parece, pues, evidente que la lógica interna del argumento principal de este libro se sitúa en la órbita de San Agustín. Sin embargo, lo que parece dejar claro el obispo de Hipona es que Babilonia y Jerusalén conviven en el *saeculum*, y que cada una de las dos ciudades goza de legitimidad *per se*. San Agustín afirma que la tarea del cristiano es vivificar desde dentro la ciudad terrenal; pero en ningún momento socava la razón de ser de la necesaria ordenación de los asuntos comunitarios. Sin embargo, en la explicación del autor parece quedar oscurecida la evidencia de que el cálculo de las posibilidades en el gobierno de la pólis requiere, en el caso de una propuesta que es teológico-política, la consideración de las alternativas actuales frente a lo utópico, por más deseable que éstas puedan llegar a ser. La lectura que Cavanaugh hace de Agustín no es del todo agustiniana. Concede una supremacía al espacio-tiempo eucarístico, como ya dijimos, de un modo que, aun siendo cierto y tremendamente atractivo en términos teológicos, obligaría de algún modo, y en última instancia, a una imposición de la creencia por parte del Estado, y no sólo al lógico respeto que el Estado debe a cada confesión religiosa: “Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. *Mt* 22:21), esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales. El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones; la Iglesia, como expresión social de la fe cristiana, por su parte, tiene su independencia y vive su forma comunitaria basada en la fe, que el Estado debe respetar. Son dos esferas distintas, pero siempre en relación recíproca” (Carta Encíclica de Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 28). Dicho de otro modo: la teología agustiniana de la historia subraya la mutua interacción y cooperación entre ámbitos que no se excluyen, sino que se complementan. Precisamente del modo o los modos en que esa complementariedad se realice en cada época, es de lo que se ocupa el arte del buen gobierno. La Iglesia procura el alimento —la Eucaristía— y la orientación sobre lo que atañe al bien común desde la visión que ella posee sobre el hombre. Pero de ningún modo puede imponerlas; antes bien, se espera de ella que alimente la conciencia del deber respecto del principio de subsidiariedad: “La doctrina social de la Iglesia argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano. Y sabe que no es tarea de la Iglesia el que ella misma haga valer políticamente esa doctrina: quiere servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia... La construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación. Tratándose de un quehacer político, esto no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia. Pero, como al



## LIBROS



**WILLIAM T. CAVANAUGH**  
**Imaginación teo-política**

mismo tiempo es una tarea humana primaria, la Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica” (*Deus caritas est*).

La propuesta que incluye *Imaginación teo-política* es indudablemente atractiva, y lo será especialmente para los creyentes. Su mayor virtud puede ser la denuncia sólidamente argumentada, sobre el modo en que el Estado tiende a fagocitar al individuo, eliminando toda sombra de poder alternativo o intermedio cuya autoridad proceda de las pequeñas comunidades naturales. Pero el derecho a disentir y buscar otros modos de organización social necesita una articulación que se adecue al mundo real, por imperfecto que éste sea. En el tiempo que media entre Platón y Hobbes, y entre ellos y el orden político mundial tal y como hoy lo experimentamos, hay analogías, pero también saltos cualitativos tan decisivos, que dejarlos de lado conduciría al callejón sin salida — ¡oh paradoja!— de una sociedad atomizada cuyo único salida fuese... volver a las catacumbas. Quizá su punto más débil se encuentre, por eso, en que el autor no explica el modo en que el Estado, la sociedad civil y el mundo globalizado —los tres grandes bloques que conforman el escenario de estudio de este volumen— pueden dialogar con esas “comunidades de solidaridad y resistencia” (p. 19) que surjan de la comunión (la común unión) en torno a la Eucaristía. Imaginar escenarios alternativos exige, también, la comprobación de la viabilidad del proyecto.

*Eduardo Segura*