

## ÍNDICE

<b>Prólogo</b> (por Dorando J. Michelini).....	127
--	-----

### **Artículos**

*Marcelo Eduardo Bonyuan*

Hipostatización y crítica de los presupuestos de Consensualidad y comunidad ideal de comunicación. Aportes para un debate con la <i>ética convergente</i> de Ricardo Maliandi .....	129
--	-----

*Leandro Paolicchi*

Entrecruzamientos del discurso y el reconocimiento. Algunos comentarios a partir de <i>Anerkennung oder Argumentation?</i> de Ricardo Maliandi .....	141
---	-----

*Gustavo Salerno*

La pasión según Maliandi. Lo humano en el marco de la fenomenología de la conflictividad .....	161
---	-----

*Marcelo Eduardo Bonyuan*

Universalidad, individualización y conflictividad. La ética convergente y la fundamentación última de un principio de conflictividad .....	171
--	-----

### **Artículos sueltos**

*Diego Fonti*

Conscientes de su propia insuficiencia. Sobre la teología política contemporánea y su impacto en la filosofía práctica .....	187
---	-----

*Jesús Araiza*

La envidia, la justa indignación y la emulación, según la teoría Ética y la Retórica de Aristóteles .....	203
--	-----

*José Antonio Pérez Tapias*

Crisis de la democracia. Representación política y participación  
ciudadana en clave de soberanía desmitificada..... 213

**Reseñas**

Jürgen Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*,  
Madrid: Trotta, 2015, ISBN 978-84-9879-590-5  
(por Gonzalo Scivoletto)..... 229

**Colaboradores** ..... 233

## ARTÍCULOS SUELTOS

### CONSCIENTES DE SU PROPIA INSUFICIENCIA.

#### Sobre la teología política contemporánea y su impacto en la filosofía práctica

Diego Fonti

...comentan juntos un capítulo del evangelio que ese día era el arresto de Jesús en el huerto, un tema que la gente de Solentiname trataba como si hablaran de ellos mismos... (Julio Cortázar)

#### 1. Marco histórico-conceptual del problema

La división clásica de la filosofía aristotélica en *teórica* y *práctica* ubicaba dentro de los temas de ésta a las cosas que podían ser de otro modo por intervención humana, o sea, la política, la ética y la economía. Más adelante se sumó a este campo la cuestión estética, que en la división aristotélica era considerada un tercer modo de conocimiento.<sup>1</sup> Independientemente de las innumerables interpretaciones y sistematizaciones de esta idea primaria, queda claro que las cuestiones relativas al campo “religioso” – el término “religión” y la experiencia así denominada son un problema en sí mismos – se ubicaban bajo la filosofía teórica, por ejemplo, bajo la figura de la teología natural y, más adelante, la teodicea. Sin embargo, y esto es una premisa central de este trabajo, las configuraciones relacionadas con la experiencia religiosa – las prácticas, creencias, sentidos donados a las acciones,

valores simbólicos en juego, etc. – tienen menos la característica de un tipo de verdad lógica o científicamente argumentable que la de un acicate, dirección y justificación última de las acciones a la luz de la comprensión de un sentido último en lo que hay. Es el sentido de “ultimidad” que se halla en la realidad cotidiana, en la contingencia del lenguaje y las prácticas, las religiosas inclusive, como afirma la teología deconstructiva de O’Leary (2005). Pero también este sentido conlleva una dimensión experiencial, o sea, la de un tipo de evento que acontece al sujeto y excede tanto las propias capacidades de donación de sentido como las dimensiones de lo lógicamente deducible o psicológicamente proyectable. Es decir, cuando las acciones humanas se entienden a la luz de una experiencia religiosa y expresan esta relación en una – incipiente o elaborada – teología, entonces se incorpora al campo de la filosofía de aquello que podría ser de otro modo, un tipo de convicción y compromiso diverso y complementario de la reflexión ética y política.

Un primer objetivo de este trabajo es analizar, dentro del campo denominado “filosofía de la religión”, las particulares relaciones sobre todo entre experiencia religiosa y praxis política. Para exponer dicha relación, se presentará ante todo la situación actual de la secularización, teniendo en cuenta sus orígenes, su devenir histórico y su particular relación con las ideas nacidas del monoteísmo judeocristiano, sobre todo las vinculadas con la cosa pública. La cuestión de la secularización no sólo se verá desde la autonomía de los campos, sino sobre todo desde la idea de complementariedad y, en palabras de *Lumen Gentium* 74, de la conciencia de la propia insuficiencia de cada estamento social o posición política y religiosa. Los aportes de una filosofía de la religión que tome en serio la finitud y contingencia de las institucionalizaciones extienden esa insuficiencia también al mensaje religioso mismo en su expresión teológica y sus configuraciones institucionales, de modo tal que para ser éstas fieles a la experiencia y sentido de ultimidad originarios deberán volver sobre los demás aspectos vinculados – históricos, éticos, políticos, etc. – para una constante auto-examinación. A continuación, se formularán algunos rasgos significativos para la teología política, en vistas a tres ejes de discusión: la relación Iglesia-Estado, la cuestión de la religión-política, y el vínculo de experiencia religiosa, praxis política y reflexión ética. Finalmente se expondrá lo que parece ser un aporte latinoamericano clave: la figura del “pueblo” como modo político-religioso de subjetivación.

## **2. El acabamiento de la secularización y la cuestión teológico-política**

Desde el inicio del presente milenio se ha hablado de “postsecularismo”. El término es ambiguo, en tanto aduce en algunos autores al “revival” de religiosidades, mientras que en otros significa la profundización y conciencia acabada de uno de los rasgos característicos de la modernidad, es decir, la eliminación naturalista o científica de una visión metafísica del mundo (con su estructura causal, providencial y teleológica), la inoperatividad cada vez más extendida de la legitimidad religiosa en lo político y la superación de la heteronomía moral por la madurez autónoma de las decisiones subjetivas. También puede aplicarse el término a pensadores que han estudiado la persistencia y resignificación de lo religioso incluso en medio del avance de la comprensión moderna del mundo. En realidad, ambos fenómenos – crecimiento de un tipo de religiosidad a menudo dogmática o fundamentalista y avance de la comprensión posmetafísica del mundo – no son sino caras diversas del mismo fenómeno: una comprensión del mundo cada vez más extendida que no requiere de hipótesis o afirmaciones metafísicas y al mismo tiempo una demanda de sentido en ese contexto que supera las posibilidades de explicación científica. Las formas que esta demanda puede asumir son disímiles, y no es ajeno al interés de este trabajo mostrar que las formas de religiosidad más chocantes para la sensibilidad contemporánea no son una “vuelta al pasado” sino una reacción radicalizada frente a la comprensión moderna del mundo, que además es incapaz de asumir esa comprensión para una versión más liberadora y fundamental de la propia experiencia religiosa. Aunque el objeto principal de este trabajo es el campo teológico-político, cabe ante todo esbozar, siguiendo a Habermas, algunas características de índole epistemológicas del contexto contemporáneo que enmarca dicha relación.

Para Habermas, en la línea que va desde el mito, pasando por la religión, hasta la filosofía, se muestra una exigencia cada vez mayor de que las afirmaciones que pretenden validez normativa sean corroboradas de modo intersubjetivo y discursivo, prescindente de justificaciones que no sean comunicativamente expresables y admisibles por la comunidad de hablantes. (Habermas, 1999: 35) Aunque esta idea central es continua en su pensamiento, vale mostrar una diferencia entre sus textos de juventud y su atención actual a lo religioso.

Siguiendo a Weber, Habermas acepta en la época de su *Teoría de la acción comunicativa*, que cuanto más moderna e institucionalizada es una sociedad, más secular y libre de compromisos religiosos. La clave es la desacralización y el desencantamiento del mundo, o sea, la eliminación del recurso explicativo a entidades simbólicas para preguntas de funcionamiento del mundo.<sup>2</sup> Sin embargo, y frente a eventos marcados por formas violentas de la experiencia religiosa, Habermas comienza a referirse a la cuestión de la religión en su relación con la ética. Manteniendo la imposibilidad de fundamentaciones últimas allende las requeridas por el procedimiento comunicativo legítimo y universal, Habermas también se deslinda de las críticas de relativismo. Sucede que Habermas reconoce también los intentos teológicos de tener en cuenta su teoría, los cuales, además, están atravesados por otro tipo de compromisos con los demás. Habermas acepta que el logos griego y sus modificaciones sucesivas fueron radicalmente inspiradas o transformadas por el contacto con Israel y lo que surgió de su monoteísmo. La atención a los sufrimientos del mundo, la liberación reclamada por tantas personas oprimidas, la falibilidad de nuestras respuestas, y la necesidad de explicar – sin posibilidad de síntesis – filosóficamente esas experiencias (Habermas, 1994: 110), muestran a la experiencia filosófica no como antítesis sino como socia posible de una experiencia religiosa así. Más aún, el Cristianismo puede funcionar para la comprensión de la ética normativa moderna como un “catalizador” en pos de ideales como igualdad, libertad, solidaridad, respeto por la conciencia individual, derechos humanos y democracia, ya que en todos ellos se encuentran raíces de la ética judía y el mandato cristiano del amor. (Habermas, 2001: 175)

La “muerte de Dios” proclamada por Nietzsche es el punto culminante del secularismo, en tanto las posiciones éticas y políticas fundadas en la aceptación universal de una verdad y una legitimación divinas pierden injerencia, la creencia deviene como mucho una experiencia individual, y la estructura de representación y mediación del poder pierde su fundamento trascendente. Esta experiencia social fue acompañada también por una parte de la teología – la “teología de la muerte de Dios”. Esta ha aceptado y elaborado el impacto que produjeron pensamientos y experiencias atestiguadas por ejemplo en Nietzsche y Heidegger. (Altizer, 2005) Pero el “revival” de la experiencia religiosa, su mediatización por canales institucionales o parainstitucionales, y el renovado interés por la misma como algo actual y no como pieza de

museo, llevan a pensar la cuestión de dos “acabamientos”: el de la teología política y el del secularismo.

Schmitt entiende al secularismo como un modo de acabamiento que al mismo tiempo se basa en lo que pretende superar: la estructura de legitimación proveniente del catolicismo romano. El catolicismo intentó estructurar un modelo institucional que pudiera organizar el mundo frente a la evidente postergación del *eschaton*, con una fidelidad al legado que le permitiera permeabilizar la sociedad. El modelo fue la noción de representatividad de la autoridad, que le ligaba a Cristo en el representante y a la comunidad y a la sociedad por medio de sus palabras con contenidos de verdad. La llegada de la secularización hizo que la noción de soberanía como autoridad fundamental capaz de originar la legitimidad, buscara en otro asidero su fundamento. Contra esta posición, su alumno y contrincante Peterson aduce que esta teología política está acabada, ya que el trinitarismo y la teología política agustiniana rompían toda posibilidad de teología política que justifique políticas concretas con argumentos teológicos. El Concilio Vaticano II seguiría esta línea crítica de la teología política, siendo así criticado por el mismo Schmitt por la supuesta entrega de la autoridad teológica en manos del relativismo.

Sin embargo, no toda teología política cae en la “instrumentalización” de la Iglesia, que muchos han criticado en Schmitt. (Hollerich, 2005: 119) Más aún, la posición de Schmitt se ve reflejada en ciertos integristas contemporáneos, que con una noción premoderna de verdad caen, con una autocontradicción común a Schmitt, en cierto gnosticismo que desprecia las verdades y realidades del mundo, que intenta imponer un modelo de redención en el cual la voluntad divina se identifica con la expresada por el propio grupo o autoridad. (Manemann, 2002: 179) Esta posición ha llevado a muchos pensadores, especialmente republicanos, a argüir sobre lo pernicioso de las religiones en el seno de las sociedades modernas plurales. Incluso un pensamiento conservador como el de Lübbe, otorga a la religión sólo la posibilidad de lidiar con la contingencia y de ese modo resistir los avances desintegradores de la ciencia moderna. También identifica Lübbe algunas funciones secundarias como orientación en épocas de crisis, cohesionar como religión cultural, y finalmente como herramienta para la construcción de una unidad política. (Lübbe, 1986, 306) Pero a pesar de su reduccionismo, Lübbe confiere a la religión una tarea importante: la posibilidad de limitar el prevaricato de ciencia y política, en sus intentos de avan-

zar con acciones pertinentes a otros campos. El contraejemplo son los totalitarismos, o sea, los modelos políticos que asumen características religiosas de redención y justificaciones científicas de su acción (Lübbe 1986, 326). Por eso es que Voegelin (1999, 19) llama a los totalitarismos “religiones políticas”, promoviendo una separación de los ámbitos.

Pero la separación de religión y política, y la asimilación de aquella a lo privado y de ésta a lo público, propugnadas por la modernidad, hacen perder a ambas su fuerza mutuamente modeladora. Para seguir con el ejemplo del totalitarismo, casi diez años antes de Hannah Arendt, Sigmund Neumann estudia la estructura del totalitarismo en su texto titulado *Permanent Revolution*. Emilio Gentile recupera de este científico social un concepto clave que reubica la relación del totalitarismo con la religión: si bien hay rasgos que configuran al totalitarismo con una estructura análoga a la religión, es este intento de asumir dichos rasgos lo que le lleva indefectiblemente al conflicto con la religión. Y de este modo la religión se convierte en un modo de protección contra los totalitarismos. (Gentile, 2006: 67) Esta versión profiláctica de lo religioso parecería admisible al liberalismo contemporáneo y a su aversión contra políticas intervencionistas. Sin embargo, hay otro modo de entender la relación de la religión con políticas fuertes y no liberales que no significa ni el integrismo, ni mucho menos el fundamentalismo. Se trata del campo religioso como un ámbito de consolidación de reclamos y demandas sociales de los sectores más postergados, que aunados por convicciones y conceptos religiosos cobran un protagonismo y un poder de incidencia pública que no tenían anteriormente. Este modelo suele ser bastante incomprensible para pensadores que ven estos fenómenos desde los países denominados “centrales”, en que la experiencia religiosa significa un ámbito privado, carente de potestad pública so pena de su condena como injerencia inadmisiblesobre otros en una sociedad liberal y democrática. Pero sería ignorancia pensar que los modelos “fuertes” de intervención social del campo religioso, como ámbito de consolidación de demandas sociales, conlleva necesariamente un rechazo de la democracia. En todo caso sí es una transformación de la misma o su posibilidad de radicalización, lo que conlleva también una transformación de los sujetos de demanda y de su relación con lo religioso y lo político.

No es casual que paralelo a los hitos de la teología política del siglo 20 hayan aparecido también influyentes pensadores judíos, como Rosenzweig, Benjamin, Taubes y Levinas, por nombrar algunos, que

intentaron volver a formular la cuestión escatológica en términos filosóficos con derivaciones políticas y religiosas. Tampoco es casual que esta influencia haya tenido una recepción en círculos teológicos. Y finalmente, es también de destacar que la mirada eclesial ha tomado estos acicates en las reflexiones conciliares, no sólo volviendo a doctrinas clásicas – como las de Agustín o Bellarmino – sobre la relación religioso-política, sino asumiendo una postura que excede la mera complementariedad y llega a la conciencia de la propia insuficiencia.

### **3. Vigencia posible de la teología-política en clave filosófica**

Las prédicas de los “acabamientos” siempre son riesgosas, ya que lo liquidado suele resucitar. Esto se cumple tanto en el caso de lo religioso como de lo religioso-político. El problema es que la perspectiva filosófica sólo parcialmente convive con la descripción sociológica y antropológica. Busca, además, formular una crítica del estado de cosas descrito en pos de una relación entre los elementos que provea un estado de cosas mejor. En este caso, la pregunta implica pensar cómo la idea de “ultimidad” que el eschaton religioso trae consigo, o sea, la idea de la finitud de lo existente y su sentido de tensión-hacia un estado de cosas determinado, tiene permitido influir en una configuración sociopolítica contemporánea. Paradojalmente, la hipótesis de trabajo en lo que sigue es la “no-contemporaneidad productiva” del sentido apocalíptico del tiempo que lo religioso porta consigo, que permite a la vez admitir el valor del mensaje cristiano en su relación con el mundo, pero sin instrumentalizarlo en pos de realizaciones concretas ni permitirle olvidar los sufrimientos pasados. La experiencia religiosa implica una “interrupción” del tiempo (Metz, 1979: 180), que no niega su valor y autonomía, pero lo reubica “relativizándolo” en vistas a la experiencia de interrupción y los momentos en que la misma reaparece.

#### a) Primer eje de discusión: homogeneidad o heterogeneidad de Iglesia y Estado

El argumento de Schmitt afirma que el secularismo toma la estructura de legitimación del catolicismo y, quitándole el componente trascendente, mantiene su estructura homogénea de soberanía y representatividad (ubicando la fuente en otro lugar que no es Dios). Una de las respuestas más conocidas es la de Blumemberg, que niega este

sentido derivado de secularismo, al entender que la legitimación que ofrece la comprensión moderna del mundo no es dependiente de otra estructura anterior. A pesar de la herencia fuertemente cristiana del pensamiento de Schmitt, éste no condice directamente con la larga reflexión cristiana sobre la relación de sus miembros con dos entidades, Iglesia y Estado. En esta reflexión plurisecular, es importante notar que a pesar de la diversidad de posturas, siempre se da una relación que incluye reconocimiento, autonomía relativa, provisoriedad e insuficiencia.

Es preciso, ante todo, desmarcar la reflexión filosófica sobre la relación de comunidad y reflexión religiosa con comunidad e institución política, de los intentos de subordinación mutua o simple subsunción a los intereses de una de ellas. En América Latina, por ejemplo, no se han dado modelos de fundamentalismos, aunque sí de integristas que podrían hacer pensar dicha subordinación. No obstante, la historia, vitalidad propia e insubordinación mutua de ambas entidades, muestran que la autonomía relativa se ha mantenido. Esta autonomía relativa tiene una historia cuyo primer hito insoslayable se halla en Agustín. La famosa separación en dos ciudades no debe conducir a pensar que los miembros de la ciudad de Dios no participan de la ciudad del hombre, el reino terreno. Por el contrario, todos los miembros de aquella participan en esta. El problema está en que el lazo sociopolítico no completa el deseo humano de plenitud de comunión. La vida cívica no sólo es remedio para una naturaleza caída, sino una genuina expresión de la socialidad humana, con legitimidad propia. La crítica de Agustín al Imperio no se basaba en el modo de gobierno o en un supuesto rechazo a la vida pública política, sino a que ese sistema conllevaba una falla que le impedía alcanzar una genuina res publica. (Elshtain, 40) La "ciudad terrena" conlleva siempre el riesgo de que la cupiditas y la libido dominandi se impongan, y para ello la "ciudad de Dios" sirve de amonestación y juicio constante, pero no para eliminarla sino para permitirle su propia finalidad. Agustín repudia, por otro lado, un tipo de teología que asimile al imperio cristiano con la ciudad de Dios, pues esto sería sacrificar relaciones temporales, finitas y revisables.

La historia posterior del pensamiento sobre la relación entre experiencia religiosa e institución política mantuvo, con diversos niveles de compromiso, la relación de mutua relación e independencia. Si bien aparece con frecuencia que el poder político procede de Dios, y que ese poder debe rendir cuenta a los representantes de Dios, como por

ejemplo sucede con el argumento de “potestad indirecta” de Roberto Bellarmino, este tipo de pensamiento se opone a la idea de Estado unitario en que la política lo es todo de Schmitt. Por ello, el tipo de potestad que ejerce la experiencia religiosa, en el pensamiento de la teología política contemporánea, es la de ejercer una memoria incómoda para los poderes, una demanda que despierte a la razón moderna a las realidades que se han invisibilizado y a las voces que han sido desoídas. Este pensamiento sería al mismo tiempo consciente del pluralismo contemporáneo y de las tareas de la religión en este contexto. (Metz, 2007: 196) La experiencia y el lenguaje religioso, sensibles al sufrimiento, rememorante de la injusticia y demandante de respuestas y derechos, permite romper el sueño privatista y de una justicia sólo procedimental de las repúblicas pluralistas contemporáneas, sin por ello quitarles sus potestades, responsabilidades y derechos.

b) Segundo eje de discusión: el problema de la religión-política y la política-religiosa

No han sido pocos los pensadores que identificaron los riesgos de la relación de religión y política. Arriba se han mencionado las posturas de Voegelin y Lübbe, unidos por una sospecha común del lazo entre religión y política. En tanto que crítico de la modernidad, Voegelin ve en el rasgo religioso en general y soteriológico en particular de los colectivismos políticos del siglo 20, la mayor desvirtuación de la política. La Iglesia cristiana sería lo opuesto de una religión intramundana. (Voegelin, 1999: 54) Es el cristianismo el verdadero agente secularizador del mundo, que a diferencia del paganismo no admite la divinidad del mundo. (Voegelin, 1999: 169) Según Voegelin, la teología política y las religiones políticas – los totalitarismos – operan una redivinización del mundo.

Con argumentos diversos a los de Voegelin, pero con un objetivo común de su crítica, Lübbe describe a los totalitarismos como modelos de institucionalización política incapaces de separarse de lo religioso y de lo científico. Una teoría funcionalista de la religión, que sepa describir la genuina estructura explicativa de la experiencia religiosa, debe reducir la tarea religiosa a la superación de la contingencia, o sea, a lidiar con la contingencia de la existencia. (Lübbe, 1986: 160) Aunque en Voegelin la pregunta por la verdad y su trasfondo metafísico se mantengan, a diferencia de Lübbe (1986: 240), ambos pensadores

entienden que la experiencia y reflexión religiosas deben mantenerse en lo posible separadas de la praxis política – con la excepción de un uso civil de lo religioso, pero sin compromisos ulteriores. Una política religiosa significaría un prevaricato de una de las partes sobre la otra.

Estos argumentos harían ilegítima no sólo la utilización política de lo religioso, sino también todo intento religioso de instaurar una axiología determinada en lo político. En este sentido, no sólo valen sólo para la conciencia religiosa las condiciones que Habermas formula, sino también para la política: aceptar la multiplicidad de visiones, aceptar los datos de la ciencia moderna, y aceptar una moral profana. (Habermas, 2004: 329) Sin embargo, el “potencial destructivo” que Habermas teme, no sólo debe leerse como ruptura del orden sociopolítico, sino también como deconstrucción y cuestionamiento de sus supuestos logros desde una visión de justicia siempre inacabada. Así, como lo dice Rosenzweig (1997: 277), el “Reino” que el monoteísmo judeocristiano propone, sería un ideal regulativo que está siempre viniendo, que es activo en el presente pero permanece siempre futuro, y por eso es imposible de identificar con una realización concreta o con la buena conciencia de un sistema determinado.

c) Tercer eje de discusión: los mínimos y máximos éticos ante las demandas de justicia

Desde diversas perspectivas se buscó manipular la potencialidad religiosa de juicio sobre las configuraciones institucionales – no siendo la menor manipulación la que se dio desde las instituciones religiosas mismas. En el caso concreto del catolicismo, Metz pone el acento en la “memoria de elefante” de la Iglesia. (Metz, 2007: 185) Sin excluir de la discusión la lamentable sordera que tan a menudo la Iglesia mostró frente a tragedias concretas, y la autocrítica que esto impone, es útil recuperar el principio bíblico de igualdad de todos los seres humanos como obligación anterior a toda institucionalización. Tomar en serio este principio implica asumir un fundamento moral jurídico-racional que una y otra vez revise las instituciones, leyes, garantías, etc., que se promulguen a nivel civil. Estas serán un mínimo puesto en tensión constantemente por un tipo de máximo que no puede imponerse pero sí puede provocar.

Esto no significa que sea filosóficamente admisible la imposición de un sentido religioso del mundo al resto de la sociedad. Pero permite

repensar la relación entre las áreas de la filosofía práctica -la filosofía de la religión incluida- y la relación entre los tipos de legitimación característicos de cada una. La ética de mínimos, como la expuesta por Cortina (2000), no se confrontaría así sólo a la ética de máximos entendida como visiones particulares o comunitarias de la felicidad. El mínimo necesario para la convivencia en sociedades plurales se vería constantemente acicateado a una superación de sus propios logros en vistas de una justicia mayor, cada vez más capaz de responder a las necesidades y sufrimientos. Y el acicate, en este caso, sería de prove-niencia religiosa, aunque no pueda imponerse como tal sino mediante su adecuación a las instituciones vigentes. Nuevamente, lo religioso no sería un super yo social, ni mucho menos una legitimación del status quo, sino una interrupción que pone en cuestión -en vistas de la memoria de los resultados y el presente de las voces desoídas- la buena conciencia de los mínimos conseguidos.

#### **4. Un aporte latinoamericano: la cuestión del “pueblo” y la subjetividad político-religiosa**

Un insoslayable aporte filosófico latinoamericano a la cuestión de la relación entre religiosidad, teología y política se halla a lo largo de casi cinco décadas del pensamiento de Juan Carlos Scannone. Es notable que ya a inicios de la década de 1970, Scannone (1973) se preocupa por la relación entre teología y política desde la perspectiva del lenguaje abierta por la filosofía de la liberación. Y es notable porque vuelve críticamente sobre teología, filosofía y política, mostrando los límites -habitualmente comprensibles por los paradigmas europeizantes o anglosajones- de sus configuraciones. Desde un pensamiento liberacionista que exige que los postulados teológicos se conviertan en transformaciones sociales, las preguntas son cómo evitar un tipo de acción que no sea la del sectarismo ideológico, cómo elaborar una teología que no tenga un lenguaje empobrecido y sea inoperante sociopolíticamente, y cómo elaborar una filosofía que no sea simple estrategia de poder teológica o política. Desde su perspectiva, es el uso teológico del término liberación lo que permite evitar la recaída ideologizante o pragmática. Y no es neutral su análisis, en tanto admite que es la tradición clerical y religiosa -tantas veces criticable por su compromiso con los poderes fácticos- aquella que por su visibilidad social puede de modo relativamente fácil comprender las implicancias políticas de

las opciones religiosas, así como comprender la relación de los niveles del lenguaje. La teología puede juzgar opciones políticas, reconociéndoles al mismo tiempo independencia en su ámbito. Así se mantiene el ámbito escatológico de la fe, que opera no sólo como crítica de las opciones políticas sino también de los compromisos religiosos. (Scannone, 1973: 256) Así, la perspectiva religiosa opera una doble relativización: por un lado, los compromisos políticos se muestran como no-absolutos, y los religiosos se muestran insuficientes en sí mismos y sin praxis política; pero además, se relativiza al “pluralismo ideológico”, pues -como dirá más tarde Metz- la sociedad pluralista se ve conmovida por una evocación provocadora. Esta le reconoce legitimidad a la pluralidad, pero le fuerza a tomar como inadmisibles el sufrimiento causado por los modelos institucionalizados, y al reconocimiento -a partir de la herencia monoteísta, aunque sin necesidad de comprometerse con sus postulados de fe- de la autoridad de quienes sufren y claman liberación. (Metz, 2007: 250)

Pero el aporte de Scannone en este tema no se limita a una versión actualizada y situada de los temas clásicos de la relación teológico-política. Agrega también algo fundamental: la experiencia y concepto religioso del pueblo como categoría teológico-política. Dicho término responde a una antigua tradición bíblica, y en el ámbito argentino el mismo es resignificado por la influencia del peronismo. Ambas influencias confluyen en la “teología del pueblo”, que comienza en la Facultad de Teología de Buenos Aires con la impronta fundamental de Tello y Gera. Esta impronta lleva a configurar también sociológico-políticamente las categorías de pueblo y antipueblo, ligándolas además a antiguas tradiciones bíblicas y a modernos reclamos sociales. (Scannone, 2014: 33)

Recientemente, Scannone ha relacionado esta línea de pensamiento con la praxis pastoral y la reflexión teológica del Papa actual. Pero ya mucho antes intentaba Scannone analizar el valor filosófico y teológico de lo popular. Por ejemplo, cuando estudia los proyectos liberadores -procedentes de experiencias religiosas o políticas- que genuinamente tienen en cuenta una mediación histórica de valores, y que no fueron “populismos” en el sentido técnico de Scannone,<sup>3</sup> ubica a aquellos que “reconocen en el pueblo que padece injusticia y que lucha por la justicia el *sujeto* de la mediación histórica de valores” (Scannone, 1990: 165). Esto significa una conmoción de las instituciones, como por ejemplo los derechos, que la modernidad radicó en las personas individuales.

Además, pensar en este tipo de subjetividad colectiva conlleva también otro tipo de racionalidad distinto (aunque no necesariamente opuesto) a la racionalidad científica moderna: la encarnación del ethos en la sabiduría popular que media entre instituciones (religión, lenguaje, política). Esto toma toda incorporación y la valora desde la realidad que atraviesa ese nosotros del pueblo: su pobreza, su exigencia de liberación, su carencia de privilegios, su lugar preferencial en la experiencia y lenguaje religiosos, su acción fundamental en la praxis política.

Además del valor de esta posición que permite romper diversos paradigmas liberales que fundan las instituciones modernas occidentales (por ejemplo, ligar directamente la noción de derecho a una subjetividad individual, o entender a los colectivos como sumatoria de individuos), también aparecen problemas serios. Una de las grandes dificultades de esta comprensión teológico-política es su pasibilidad de ser manipulada por los poderes que precisamente dicen representar al sujeto popular. No es que Scannone no sea consciente de este riesgo. Más aún, la historia de la teología en su país desde fines de la década de 1960 muestra el enfrentamiento de las teologías “populares”, mayoritariamente enraizadas en Buenos Aires, y las que se intentaron desde, por ejemplo, Córdoba, a partir de una decisión seria de dialogar y dejarse interpelar por la modernidad, sus métodos científicos y su proceso de secularismo. Teniendo en cuenta este contexto, Scannone ha vuelto repetidamente sobre los diversos momentos de la relación entre sabiduría popular, opresión popular, justificaciones teológicas de ambas, y mediación político-filosófica de los anhelos. Su propia interpretación del rol de lo religioso le vuelve no sólo crítico de las instituciones sociopolíticas, sino también autocrítico respecto de las propias configuraciones y acciones.

## **5. Reflexión conclusiva**

El punto insoslayable del modo latinoamericano de pensamiento del cual Scannone es un emergente, muestra a lo religioso como una configuración política que al mismo tiempo antecede y trasciende las realizaciones políticas seculares; que reconoce la relativa autonomía de lo secular pero al mismo tiempo, y paradójicamente, lo ubica en un marco simbólico ampliado. En ese mismo movimiento, lo político se muestra como un tipo de compromiso impulsado e inspirado por raíces religiosas. Los modelos ofrecidos por pensadores contemporáneos

que resumen – afirmativa o críticamente – a lo religioso en práctica de poder, en una teología civil o una mera superación de la contingencia, implican un funcionalismo que hace de la experiencia religiosa un medio para un fin (dominio, cohesión social, trato con la finitud individual). Así se eliminan las potencialidades subjetivantes y liberadoras de esa experiencia. Pero en un mundo secular, ¿cómo es posible legitimar estas prácticas de otro modo que el schmittiano o la mera descripción del científico social luego de la muerte de Dios, en la que estos compromisos no son imponibles? ¿Cómo evitar recaer en un período pre-moderno de legitimación, pero al mismo tiempo cómo hacer lugar a los reclamos y configuraciones subjetivas populares sin someterse a modelos formalistas o meramente procedimentales del comercio interindividual? Estas preguntas deben quedar abiertas, pero los autores indagados ofrecen un buen punto de partida para su elaboración. Lo que ellas muestran es la creciente conciencia de la propia insuficiencia, al decir del Vaticano II, de las formas de institucionalización políticas y religiosas. Esta conciencia permite también des-centrar esas institucionalizaciones, poniendo como centro o fin de sus decisiones y acciones no a sí mismas sino al pueblo y al mensaje que supuestamente deben servir.

El sujeto pueblo, que una y otra vez emerge, tiene una raigambre teológica. En los países latinoamericanos, ésta se ha preservado -a duras penas- de los embates del liberalismo, así como también ha mantenido su vínculo con lo político. (Metz, 1979: 148) Este tipo de subjetividad es ciertamente incómoda para los estamentos organizados de la sociedad, mucho más para los académicos. Pero sucede que en la experiencia religiosa y en la política, ese tipo de subjetividad es ineludible. La voz, el cuerpo y la materialidad de este sujeto configuran una relación demandante para teología y política, no sólo para que se hagan eco de su experiencia, sino también para que permitan que esa experiencia misma se dé y que denuncie las insuficiencias de religión y poder político. Pues cuando quienes portan esta experiencia hablan, por ejemplo al recordar la injusticia del sufrimiento jesuano, lo hacen como si hablaran de ellos mismos.

## Notas

1. Estrictamente hablando, la división bipartita se halla en *Metafísica* 993 b20, mientras que en *Tópicos* 145 a15 y 157 a10, así como en *Metafísica* 1025 b25 la división es triple por el agregado de las ciencias productivas.

2. En realidad Habermas refleja la antigua pregunta sobre la relación entre monoteísmo y secularismo, ya que las religiones monoteístas nacidas del pueblo e Israel transforman las nociones cosmológicas o interioristas de la experiencia religiosa, comprendiendo la trascendencia de Dios como relacionada con la historia humana, es decir, con el ámbito que – a pesar de su creaturalidad – posee un desarrollo propio y una legalidad independiente (Pikaza 1999, 182-199). Las consecuencias más notables son el peso que se pone en la libertad y la construcción de la personalidad humanas, y por lo tanto en la capacidad humana de modificar la historia. Por supuesto que aparece al mismo tiempo tanto el problema metafísico de la relación entre lo inmanente y lo trascendente, como el problema ético-político del desarrollo autónomo de la historia y su relación posible con un sentido y una dirección que exceden a la historia misma.

3. En su análisis de los diversos proyectos histórico-culturales latinoamericanos, Scannone (1990, 161) entiende a los proyectos populistas como aquellos que intentan mediar históricamente los valores propios asimilando lo válido de los foráneos, partiendo de los valores simbólicos propios pero sólo en el plano ideal (con los dos grandes conceptos estructurantes de las dos vertientes políticas modernas más influyentes, libertad y justicia), pero sin las necesarias mediaciones científicas, administrativas, técnicas y estratégico-políticas.

## Referencias

- Altizer, T. (2005), "The Self-Saving of God", en G. Ward (ed.) *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Malden: Blackwell, 427-443
- Cortina, A. (2000), *Ética mínima*, Madrid: Tecnos
- Gentile, E. (2006), *Politics as Religion*, Princeton: Princeton University Press
- Gontier, T. (2013), "From 'Political Theology' to 'Political Religion': Eric Voegelin and Carl Schmitt", *The Review of Politics* 75, 25-43
- Elshtain, J. B. (2005), "Augustine", en G. Ward (ed.) *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Malden: Blackwell, 35-47
- Habermas, J. (1994) "Israel y Atenas, o ¿a quién pertenece la razón anamnética?", *Isegoría* 10, 107-116
- Habermas, J. (1999), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid: Cátedra
- Habermas, J. (2001), *Zeit der Übergänge. Kleinpolitische Schriften IX*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Habermas, J. (2004), "Faith and Knowledge", en E. Mendieta (ed.) *The Frankfurt School on Religion*, New York/London: Routledge, 327-337
- Habermas, J. (2006), "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 14:1, 1-25
- Hollerich, M. (2005), "Carl Schmitt", en P. Scott y W. Cavanaugh (eds.) *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden: Blackwell
- Lübbe, H. (1986), *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Wien-Köln: Styria
- Manemann, J. (2002), *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, Münster: Aschendorff
- McAllister, T. V. (1995), *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, Lawrence: The University Press of Kansas
- Metz, J. B. (1979), *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid
- Metz, J. B. (2007), *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander: Sal Terrae

- O'Leary, J. (2005), "Religions as Conventions", en G. Ward (ed.) *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Malden: Blackwell, 413-424
- Pikaza, X. (1999), *El fenómeno religioso*, Madrid: Trotta
- Rosenzweig, F. (1997), *La Estrella de la Redención*, Salamanca: Sígueme
- Scannone, J.C. (1973), "Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación", en AAVV, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca: Sígueme, 247-264
- Scannone, J. C. (1990), *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires: Guadalupe
- Scannone, J. C. (2014), "El Papa Francisco y la teología del pueblo", *Razón y fe*, 1395, 271, 31-50
- Schmitt, C. (2011), *Catolicismo romano y forma política*, Madrid: Tecnos
- Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Albany: State of New York University Press
- Taubes, J. (2007), *La teología política de Pablo*, Madrid: Trotta
- Voegelin, E. (1999), *Modernity Without Restraint*, M. Henningsen (ed.) *The Collected Works of Eric Voegelin* 5, Columbia: University of Missouri Press