

TEOLOGÍA POLÍTICA EN LOS LÍMITES DE LA MODERNIDAD

La universalidad de la memoria passionis

1. Aclaraciones básicas: “vieja” y “nueva teología política”

El término “teología política” está bajo sospecha. Y con razón. Cuando menos, se trata, efectivamente, de un término ambiguo que da pie a malentendidos y consiguientemente a rechazos precipitados.

El concepto “teología política” viene de muy atrás: surge en el contexto del estoicismo y designa, frente a la teología mitológica y la teología natural, una “teología civil” o teología de la ciudad o burguesa, que se identifica en última instancia con el culto al estado y sirve de legitimación y sanción (sacral) de la política dominante. Es la “vieja teología política”. En versión moderna, esta concepción es reivindicada, tras la primera Guerra Mundial, por C. Schmitt en una “teología política” sobre la base del tradicionalismo francés antiilustrado, como nueva versión de legitimación del poder, de la política autoritaria, a través de su sacralización.

Frente a esa “vieja” teología política, el teólogo católico Juan Baptist METZ lanzó a la discusión pública, en la segunda mitad de los años sesenta, un nuevo concepto de “teología política” que se sitúa justamente en las antípodas de la anterior. En ningún momento se trató de una nueva parcela del hacer teológico, como tampoco de una sacralización de la política, y menos de la política existente. Consistió, más bien, en la reivindicación del carácter público y en ese sentido político del discurso teológico, del discurso sobre Dios, frente, por una parte, a una modernidad que se sacudía de encima a la religión reduciéndola al ámbito de lo privado, haciéndola invisible (Th. Luckmann) y así inofensiva, y frente a una teología, por otra parte, que, resignada, no supo reaccionar ante ese acoso de la modernidad de otro modo que recluyéndose ella misma en el ámbito privado, intimista, de la interpretación existencialista, transcendental o personalista de las promesas bíblicas y del discurso de Dios.

Sobre la base de una originaria teología escatológico-crítica y una concepción apocalíptica del tiempo, en las que Metz se encontraba con la mejor tradición protestante de la teología dialéctica de Barth y Bonhoeffer, que por esos mismos años actualizaban teólogos como J. MOLTMANN y D. Sölle, la nueva teología política reivindica la constitutiva dimensión crítico-pública de toda teología en cuanto riguroso discurso sobre Dios. No se trata, en efecto, de una nueva parcela teológica, sino de una nueva manera de hacer teología en cuanto discurso crítico frente al discurso dominante en la moderna sociedad y teología. Teología política como correctivo o crítica teológica al pensamiento dominante en cuanto ideología de lo existente, en cuanto legitimación de la política establecida y encubrimiento de su cara oscura.

2. De la teología utópica a la teología de la memoria

No obstante, esta “nueva teología política”, aun cuando, como apunta J. Moltmann, era ya entonces expresión de la esperanza que brota de la Cruz, en aquellos optimistas años sesenta fue articulada bajo el signo optimista del “principio esperanza” de E. Bloch, del “espíritu de la utopía” que, a pesar de estar teñido con los crespones negros del dolor y la muerte, no se dejaba interpelar con suficiente radicalidad por el clamor de las esperanzas

definitivamente truncadas de las víctimas. Éstas quedaban, como diría M. Horkheimer, bagatelizadas en la imparable dinámica de ese principio esperanza, de ese mesianismo a pesar de todo. Y así, aunque a la exigencia blochiana de ateísmo radical para despejar ilimitadamente el horizonte de la esperanza (“sólo un ateo puede ser un buen cristiano”) la teología política respondió mostrando que tal exigencia se quedaba corta, porque lo que en realidad se negaba en ella era el dios del teísmo tradicional pero en modo alguno el Dios cristiano que exigía una más radical crítica iconoclasta (“sólo un cristiano puede ser un buen ateo”), esa primera teología política no llegó a rebasar el umbral de la modernidad, salvando sólo la transcendencia del “*deus maior*”, la transcendencia de la esperanza cristiana frente a la utopía secular, pero no la peculiar transcendencia del “Dios menor”, como dice J. Sobrino, del Dios *diferente* cristiano.

Una ruptura con esta “optimista” teología política significaba ya la “teología dialéctica” de K. Barth, y sobre todo la teología del “Dios débil” que D. Bonhoeffer elaboró desde la cara oscura de la modernidad, en la prisión del poder idolatrado. Es en la teología de este prisionero, de esta víctima de la *hybris* de la modernidad, donde, con seguridad no por azar, halla expresión coherente, en aquella Europa desgarrada, la fe esperanzada en el Dios *diferente* de Jesús, en el Dios “débil e impotente” en este mundo, en el Dios “expulsado” de este mundo y clavado en la Cruz, que sin embargo, justamente así, salva al mundo y abre un futuro verdaderamente humano. Y es, por la misma razón, en esta teología donde se “rompe” verdaderamente con la modernidad y se va “más allá” de ella: no negándola sin más y volviendo a la fe incuestionada y dogmática, como hacía la vieja teología política tradicionalista y autoritaria, sino enfrentándola con “lo otro de ella misma”, con el “no-poder”, con la debilidad que desenmascara y rompe su lógica dominante y la abre de este modo a la “otra historia” (no a la posthistoria) impulsada por la lógica de Dios, por la lógica del servicio y la solidaridad con las víctimas.

Este camino fue proseguido más tarde por la propia teología política de Metz y Moltmann, quienes, a partir de los setenta, es decir, a partir de la crisis del optimismo de la modernidad, realizan una significativa inflexión en su primera teología política. Asumiendo ahora no tanto la filosofía utópica de Bloch cuanto la crítica a la modernidad en la “dialéctica de la Ilustración” de Horkheimer y Adorno, pasan a elaborar una “nueva –novísima- teología política” desde el reverso de la historia y adoptan claramente la perspectiva del Dios *diferente* de Jesús: del Dios *crucificado* (Moltmann), de la *memoria passionis et resurrectionis* (Metz), del Dios débil y solidario con los sufrimientos de los hombres, de los excluidos y olvidados del progreso, de todas la utopías de la historia.

3. Teología en los límites de la modernidad

Esta novísima teología política, que surge de la conciencia de la crisis de la utopía idolatrada de la modernidad, interpela a ésta de una forma más radical desde la lógica contraria –“*diferente*”- del Dios débil y sufriente y así desenmascara su *hybris* como el ídolo que ha conducido a la muerte, a las “ruinas” (W. Benjamín) que ha generado y acumulado hasta el día de hoy. Y mediante esta interpelación la Modernidad es empujada más allá de sí misma hacia una “postmodernidad” que no sea ya “más de lo mismo”, sino una segunda modernidad reflexiva y solidaria con sus propias víctimas.

Esta nueva figura de teología política es, como expresa acertadamente Metz, una teología “en los límites, en la frontera de la modernidad” y se articula claramente desde la conciencia de la vigencia actual del insuperable pluralismo religioso y cultural. Es una teología de frontera que replantea con valentía y originalidad, desde la lógica bíblica y evangélica, las bases de la modernidad y desde ahí la relación entre política y religión, así

como el sentido y el objetivo de un genuino ecumenismo de las religiones y de un diálogo de culturas.

Frente a una actual concepción de la política que se reclama con fuerza, si no con exclusividad, como ilustrada, una concepción que rechaza cualquier enraizamiento de la política en el ámbito simbólico religioso, que defiende una estricta separación de religión y política, y por tanto, como la primera modernidad, la reclusión de la religión al ámbito de lo privado, la nueva teología política reivindica la capacidad de la *memoria passionis* de cuestionar esa nueva forma, excesivamente formal y optimista, de “política a la altura de la modernidad”, de fundamentación estrictamente secular de la acción política, inspirada esta vez en una lectura un tanto parcial de Hanna Arendt.

No se trata, evidentemente, de desandar el camino realizado en la modernidad y de volver a la “vieja” teología política, tan rabiosamente actual en el pensamiento neoconservador y su correspondiente política de confrontación y choque de civilizaciones. La diferencia es sutil pero abismal. Se trata de cuestionar una concepción de la política que no deja ningún resquicio para que entre en ella la *memoria passionis* como interpelación radical, que no permite ningún “espacio vacío de lo sagrado” (C. Leffort), ningún “espacio vacío del poder” (M. Gauchet), ninguna “silla vacía que remita al mesías” (A. Heller). Una política que, por ello, corre peligro de desembocar en mercadotecnia, en mero pragmatismo, en negocio.

Esa era la ya vieja advertencia de Horkheimer frente a una política que no encerrara en sí algún momento de teología, por más que ésta debiera ser cuidadosamente, es decir, negativamente, formulada. No se trataba de caer de nuevo, resignadamente, en manos de la religión, como se le reprochó. Tampoco se trata ahora, para la nueva teología política, de dar alas al fundamentalismo e integrismos imperantes, y no sólo islámicos sino también y previamente cristianos. Se trata de saber si la felizmente conquistada política moderna de la libertad es suficientemente radical, es decir, humana, sin la permanente interpelación (e interrupción) de la *memoria passionis*.

4. El horizonte universal del sufrimiento

La referencia al “espacio vacío de la religión” tiene, en efecto, en la nueva teología política, el preciso sentido de una referencia a aquel horizonte que permite cuestionar con la máxima radicalidad el conformismo y particularismo de la política dominante: el horizonte del sufrimiento de *las víctimas*, del sufrimiento de *los otros*. Es ese horizonte, del que se hace eco una de las venas originarias de la tradición bíblica, y muy particularmente el mensaje evangélico de Jesús, el que permite ensanchar la mirada, el pensamiento y la praxis hacia un genuino universalismo, que no solo no niega ni entorpece el legítimo pluralismo cultural y religioso, sino que lo permite y potencia e impide que degenere en choque de civilizaciones o mercado de baratijas sin ninguna referencia a la verdad. La “universal responsabilidad ante el sufrimiento de los otros” es una condición ineludible de toda genuina “ética mundial” y de toda concepción genuinamente ilustrada de política de la libertad.

Esta es la reivindicación fundamental de la nueva teología política. Una reivindicación que, por lo menos, “da que pensar” (Ricoeur). Otra cosa es, como se pregunta el propio Metz, si las religiones, el cristianismo tanto como el islam o el judaísmo, serán capaces, ellas en primer lugar, de generar un ecumenismo de esa “responsabilidad universal” ante el sufrimiento de los otros.