

reconciliarse, y si la vida verdaderamente eterna tiene que manifestarse, surgen ciertos períodos en el proceso de reunificación verdadera: el presente, en el que todas las potencias están subordinadas a lo real; luego, la vida de los espíritus, donde las potencias se someten a lo ideal; y, finalmente, un tercer momento de subordinación a la identidad absoluta.

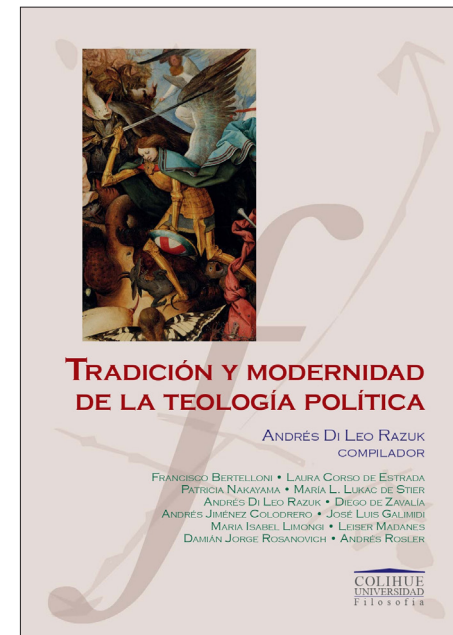
Aunque el hombre empuja más que la naturaleza hacia la crisis absoluta, cuando ésta se suscite, en ambos será el momento del juicio final, en el que se dará una purificación de la naturaleza y del ser humano, donde se destacará la repulsión y expulsión del mal al infierno y, por ende, su completa independencia respecto de Dios. En esta espiritualización se producirá la resurrección de los muertos, la efectivización del mundo de los espíritus y de Dios: "El propósito más elevado de la creación es ahora realizado", pues Dios es totalmente efectivo, visible y corporal; "lo más bajo alcanzó lo más elevado" (y coinciden principio y fin, lo implícito y lo explícito); se ha revelado "el misterio de la humanidad" (p. 155).

La osadía teosófica de Schelling incluye el esbozo de un último mojón, el tercer período que completa el periplo trazado y que se inicia con el reino del Dios encarnado, prosigue con el reino del espíritu y finaliza con el reino en que todo es confiado al Padre. En esta ultimísima instancia se disuelven el pecado y el infierno, y se consuma perfectamente la realización y completa encarnación de Dios, en la cual "lo infinito se torna enteramente finito sin prejuicio de su infinitud" y "así Dios es realmente todo en todo, el panteísmo verdadero" (p. 157). Esta veta escatológica, como contracara necesaria del desenvolvimiento de Dios, recoge toda una serie de motivos religiosos, propone una perspectiva histórica y una problematización temporal de lo onto-

lógico; y resolvería lo que en el plano de la finitud quedaba como unidad frágil y temporal. Sin este esquema argumental donde lo descriptivo se confunde con lo prescriptivo y lo necesario atraviesa lo universal y lo particular, lo más alto y lo más bajo, el pasado y el porvenir, etc., ¿acaso podría Schelling sustentar el mismo proceso de manifestación desde la fundación hasta sus resultados, o tendría que volver sobre sus pasos y revisar lo establecido? ¿Qué sucede entonces con la diferencia, la multiplicidad, la recuperación de la naturaleza, la tensión en los dualismos? ¿No significaría este último paso también una disolución de la filosofía y de todos los ámbitos en una suerte de pan-monismo indistinto? Más allá de estos interrogantes inquietos, una reinterpretación actual de esta decantación escatológica de Schelling no puede no sopesar su densidad simbólica, especulativa e incluso poética.

La modernidad teológica

GONZALO IGLESIAS
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Di Leo Razuk, Andrés (compilador), *Tradición y modernidad de la teología política*, Buenos Aires, Ediciones Colihue 2020, 205 pp.

Recibida el 20 de agosto de 2021 –
Aceptada el 1º de septiembre de 2021

La filosofía moderna, en todos los ámbitos donde desplegó su actividad, tuvo, como señala Andrés Di Leo Razuk en el prólogo al libro que reseñamos, una pretensión adánica: era necesario empezar desde cero, desechar siglos previos de pensamientos como vanas quimeras o juegos mentales que poco habrían aportado al progreso del hombre. La modernidad se caracteriza, pues, por la conciencia de haber iniciado una ruptura con el pensamiento precedente y por la certeza de que las categorías que habían motorizado la ciencia y la filosofía debían ser completamente abandonadas. No de otro modo habría ocurrido en el pensamiento político. La pretensión de fundamentar las estructuras políticas bajo principios racionales abstractos, ajenos a cuestiones de índole cultural e histórica recorre, como un hilo de Ariadna, a todos los autores de este período.

La teología, como un espacio para la fundamentación filosófica de la política, habría sido, por estas mismas razones, casi completamente olvidada o, como mucho, cuando se abordara, sería solo por cuestiones argumentativas o necesidades retóricas de convencimiento de un público que, por aquellos tiempos, aún permanecía bajo el yugo de la religión. Si Hobbes, por caso, dedicó dos libros del *Leviatán* a cuestiones teológicas, no habría sido por un interés específico en el tema, sino porque ese ámbito constituía un terreno de disputa para la política. Ámbito que, en nuestras actuales sociedades liberales, con la clara demarcación entre Estado e Iglesia, ya no resulta importante para la política. Así, la teología habría devenido para la política, primero, en una carcasa vacía que podría servir para rellenar los espacios que el vocabulario de la naciente política no era capaz de llenar. Segundo, en un lugar de disputa meramente retórico, dada la existencia de auditorios

atravesados por la religión cristiana. Finalmente, de manera ejemplar en Marx, en un adversario directo de la política y de la que, por tanto, había que desprenderse. No otra cosa expresó este mismo autor, cuando señaló que la crítica a la religión estaba acabada y que había que apuntar los cañones a la Economía.

Pero, ¿es esa la única lectura posible de la modernidad filosófica? ¿El único vínculo que los filósofos modernos establecieron con la teología fue de carácter negativo o retórico? ¿No podría comprenderse de otro modo el hecho de que Hobbes —por nombrar el que probablemente sea el caso más paradigmático— haya dedicado grandes esfuerzos intelectuales a la teología? Los escritos incluidos en el libro reseñado pueden leerse como un intento por descifrar la relación que la filosofía política moderna estableció con la teología y traer nueva luz al papel desempeñado por esta última en la fundamentación de los sistemas políticos de los que somos hijos. Cabría decir que la relación entre estas dos disciplinas no ha sido completamente negada por la filosofía posterior: ésta fue más bien trabajada a través de la noción de secularización. No obstante, sobre este concepto habría que preguntarse, en todo caso —como lo hace Di Leo Razuk en el prólogo al libro— en qué consiste realmente.

Desentrañar estos vínculos entre la filosofía política moderna y la teología requiere, como primer paso, comprender aquello que los modernos recibieron de la tradición previa. Seguramente por ello, los artículos que inician el libro no están dedicados a autores modernos, sino a pensadores medievales. Francisco Bertelloni, Patricia Nakayama y Laura Corso de Estrada nos llevan de viaje unos siglos previos a la modernidad para rastrear algunos antecedentes del pensamiento político moderno. De esa ma-

nera, en el rastreo del pasado, resulta comprensible la medida en que los desarrollos filosóficos modernos significan una ruptura o una continuación del pensamiento precedente. En la línea continuista, Bertelloni nos muestra, a través del análisis de la transformación del concepto de naturaleza humana de Aristóteles durante el medioevo tardío, que la noción hobbesiana de estado natural se encontraba en germen en las filosofías de autores medievales como de Aquino, Quidort y, especialmente, Marsilio de Padua. Nakayama, por otra parte, examina los antecedentes de un concepto central en la articulación del pensamiento político de Hobbes, la representación, y postula que ésta se encontraría influenciada por el pensamiento de Francisco Suárez, a quien, no obstante, Hobbes se refirió tácitamente de manera irónica en varios pasajes del *Leviatán*. Finalmente, Corso de Estrada explora una analogía entre la estructura del cosmos y la ciudad dentro de la tradición filosófica estoica y rastrea luego sus huellas, por mediación ciceroniana, en el pensamiento de los intelectuales medievales Guillermo de Auxerre y Tomás de Aquino.

Los escritos que continúan el libro muestran cómo, puesta en un lugar central, la teología nos proporciona una nueva mirada sobre los problemas clásicos de la filosofía política. Sobre este punto, cobra relevancia la figura del mayor pensador de la política en la modernidad: Hobbes. En él, el mito de la secularización se manifiesta de manera pregnante. Aunque buena parte de sus especulaciones versó sobre temas teológicos, en su propio tiempo fue tomado por ateo, agnóstico o escéptico y, también, de ese modo fue interpretado por grandes estudiosos de la filosofía política como Strauss y Popkin. No es ello casual: de su filosofía parecen desprenderse conclusiones poco compatibles con la idea

de un dios trascendente cristiano. María Lukac de Stier nos propone en su artículo reconsiderar el nexo entre el materialismo mecanicista y la teología política, preguntándose si estos son contradictorios o compatibles. Para ello, recorre las distintas lecturas que se han hecho sobre dicho nexo. Una primera, sostenida por autores que vieron en Hobbes un filósofo plenamente secular, consiste en sostener que el materialismo mecanicista —al que adhiere Hobbes— es completamente incompatible con toda teología. Se impondría, luego, una interpretación instrumental de la teología en su filosofía: Hobbes solo habría escrito sobre teología porque el periodo de guerras religiosas que vivió y padeció lo obligaba a no dejar de lado el tema. Del otro lado se encuentra Schmitt, quien reconoció, a través de la analogía entre el Dios creador y el soberano, al *Leviatán* como expresión del cumplimiento de la reforma protestante. Lejos entonces estaría Hobbes de ser ateo, agnóstico o un filósofo estrictamente secular.

Di Leo Razuk, por otra parte, investiga un problema acerca de la salida del estado de naturaleza hobbesiano. Este podría formularse de la siguiente manera: ¿por qué los hombres depondrían su derecho natural a adueñarse de todo lo que favorece su autoconservación cuando no está asegurado que el resto lo haga? Algunos autores han propuesto, como una solución a este problema, fuera de marcos teológicos, la aplicación del dilema del prisionero. El autor, por el contrario, enfatiza los elementos teológicos de la filosofía hobbesiana para arribar a una conclusión que, aunque no contradice las salidas seculares del estado de naturaleza, permite ver la debilidad que tendría un *Leviatán* sin teología que lo respalde. Si bien una salida meramente instrumental del estado de naturaleza es

posible, la fortaleza del Estado así formado se sostendría en el cálculo instrumental que sus súbditos constantemente harían. La presencia del necio resultaría, por ello, más patente. El artículo concluye que solo una salida teológica, donde el temor ante Dios por parte de los súbditos desempeñe un papel importante, puede asegurar la pervivencia en el tiempo del Dios mortal.

Si el anterior comentador piensa el estado de naturaleza hobbesiano con anteojeras teológicas, no de otra forma trabajará José Luis Galimidi sobre el conocido concepto de persona presente en el capítulo 16 del *Leviatán*. Una lectura de dicho capítulo, desvinculada de los últimos dos libros de la obra, podría derivar hacia una mirada estrictamente secular de la fundamentación estatal. En general, podríamos decir que se han visto dos interpretaciones posibles, y en cierto sentido opuestas, sobre la fundamentación del Estado. Estas lecturas son, en gran medida, efecto del lugar en que el lector haya posado su mirada al enfrentarse a la obra capital del filósofo británico. Por una parte, quienes se centran en los capítulos iniciales, resaltan el carácter fundante de la democracia en el Estado hobbesiano. Pero cuando se prosigue la lectura del libro, Hobbes avanza hacia otra fundamentación de la estructura estatal. Una de carácter teológico, donde la legitimación del orden político proviene no desde abajo, desde los súbditos, sino desde arriba, desde la divinidad. ¿Cómo podrían conciliarse ambas visiones de la política? ¿Se contradice Hobbes o la segunda es solo una concesión a un público mayoritariamente cristiano? Galimidi muestra que el cruce, y probablemente la conciliación, entre ambas formas se encuentra en el concepto de persona. Bajo éste, Hobbes agrupa ambas problemáticas: el Estado podrá legitimarse desde abajo, pues es capaz de representar

a los pactantes; pero también desde arriba, pues las ideas de persona y representación son también una manera de abrir un espacio a la trascendencia dentro del Estado.

Más cercanos a cuestiones de la interpretación bíblica de Hobbes, se encuentran los escritos de Diego de Zavala y Andrés Jiménez Colodrero. El tema del artículo de Zavala presenta una faceta existencial, pues se analiza de qué manera el problema de la incertidumbre sobre el devenir de nuestro ser después de la muerte juega un papel importante en el pensamiento hobbesiano y, por tanto, en la sustentabilidad del Estado. Tema generalmente descuidado en los análisis de la obra del filósofo de Malmesbury, la angustia que genera en los ciudadanos la certeza de la muerte y el desconocimiento de aquello que se encuentra del otro lado del río Estigia es un factor que, potencialmente, podría perturbar el funcionamiento del Estado. El artículo se detiene, por ello, en la interpretación bíblica que hace Hobbes en torno a la muerte y considera así sus implicaciones políticas. Jiménez Colodrero, por otra parte, pone foco sobre el análisis que Hobbes hace de un personaje central de la biblia como lo es Moisés.

Más alejados de temas teológicos se encuentran los trabajos de María Isabel Limongi y Leiser Madanes. Limongi, por una parte, analiza la conflictiva o contradictoria relación entre la representación del soberano y la aplicación del derecho penal. Si la creación del Leviatán se propone salvaguardar el bienestar de los súbditos, ¿qué tipo de vínculo queda con aquel súbdito que fue condenado penalmente? El caso más extremo y, por tanto, ejemplar, es el de la pena de muerte: allí, el pacto entre el condenado y el Leviatán queda —afirma Hobbes— anulado. Ahora, ¿qué ocurre en casos más benignos? ¿Permanece el con-

denado dentro de los márgenes de la estatalidad o éste, para que el Leviatán pueda ejecutar la pena, debe volver al estado de naturaleza? Sobre este conflictivo punto y sobre las consecuencias que supone para la fundamentación de una doctrina penal, esta autora coloca su atención. Madanes, por otra parte, analiza el rol fundacional que el concepto de democracia tiene en el pensamiento hobbesiano y, a partir de ello, pondera la medida en que una democracia podría ser acorde a la idea de un soberano pacificador. Repasemos brevemente cierta ironía en la filosofía de Hobbes: aunque el origen del Estado es democrático, el filósofo británico parece inclinarse por formas estatales monárquicas o aristocráticas. Es que, debido a la necesidad de una instancia de arbitraje último dentro del Estado, la democracia no resultaría la forma de gobierno más deseable. Se detiene el comentarista en este punto para estudiar si una democracia, como forma de gobierno, podría cumplir los requisitos para ejercer un arbitraje óptimo y, entonces, ser un buen soberano.

El libro se cierra con sendos artículos dedicados a las ideas de revolución y contrarrevolución. Por una parte, bajo el sugestivo título de “La teología política y lo terrible de la modernidad”, Damián Jorge Rosanovich investiga si puede Hobbes ser considerado “padre de los jacobinos”. En otras palabras, si en el filósofo británico se encuentra el origen de cierta tradición de pensamiento que deslindó la idea de revolución de las de tiranicidio o derecho a la resistencia. Así pues, la noción de revolución difiere de la de tiranicidio en la medida en que la primera se orienta hacia la transformación del sistema político, mientras que la segunda apunta únicamente a un cambio de las autoridades políticas dentro de un orden instituido. En ello, autores como Joseph De

Maistre o Karl Ludwig von Haller pensaron que un evento tan trascendente como la Revolución Francesa requirió cierto trabajo conceptual previo. La plena conciencia de que una revolución no se reduce a un tiranicidio, consideraban estos autores, fue una condición de posibilidad para los hechos ocurridos en Francia en 1789. Rosanovich investiga si en Hobbes esta distinción conceptual ya se encuentra presente. Andrés Rosler, por otra parte, saliendo un poco de los esquemas del pensamiento hobbesiano, focaliza su artículo en las figuras de Carl Schmitt y de Maistre para analizar las relaciones existentes entre la teología política, la autonomía de lo político y la contrarrevolución. La revolución, mostrará Rosler, en última instancia cae en aquello mismo que intenta negar. En sus palabras: “tarde o temprano, nos guste o no, el anarquismo termina recurriendo a la dictadura” (p. 203).

La propuesta de repensar la filosofía política moderna a través del prisma de la teología tiene, por cierto, algo de trabajo filológico, de búsqueda del origen de conceptos que, tanto en el discurso coloquial como académico, atraviesan el modo de comprender la política actual. Pero es, también, un trabajo de genealogía en el sentido nietzscheano. De este modo, podemos ver que los conceptos trabajados en el libro (tales como representación, persona, estado de naturaleza) son productos y creaciones humanas históricas y que, en conclusión, no son co-extensivos al hombre. Por ello, vemos que, al explicitar y analizar el vínculo entre teología y política en quien fue el padre de la teoría política moderna, el aparato del Estado cobra una nueva dimensión. Podemos ver entonces que su necesidad histórica responde no solo a procesos de burocratización y racionalización de la sociedad, como alguna vez pensó Max Weber, sino también a la necesidad de dar res-

puesta a problemas teológicos, religiosos y existenciales del hombre. Comprender que su fundamentación le debe bastante a cuestiones teológicas, quizás nos ayude a descifrar sus enigmas y a comprender la viabilidad de esta forma de organización política como medio de solución de los problemas que nos planteamos actualmente. Ése es, seguramente, el mayor aporte que trabajos como los de este libro pueden brindarnos.