

México, año 2/núm. 3/2025

Publicación semestral

*La emergencia de la teología animal. Moral y escatología cristiana frente al planteamiento de la cuestión animal*

Dr. Ernesto Cabrera García

*Cincuenta años de la teología política de Ignacio Ellacuría. Una relectura hermenéutica en clave de ecología integral*

Dr. José Sols Lucia

*La reconfiguración de lo sagrado en la encrucijada de la modernidad y la postmodernidad: un apunte sociológico y teológico*

Dr. Fernando Aurelio López Hernández

*La necesidad de una teología política: el diagnóstico de Thomas Hobbes*

Mtra. Elisa Andrea Escobar Salinas

*“Hasta que la dignidad se haga costumbre”:  
Una conversación con el Dr. Luis Arriaga Valenzuela, S.J., sobre el futuro de la educación y el compromiso social.*

Mtra. Andrea Mora Martínez & Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

*Fundamentos de la controversia de la donación de Constantino como ejes de la teología política contemporánea*

Dr. Rodolfo Ruiz Fragosó

*Contra el susurro del follaje: Katechón y mesianismo en la teología política*

Dr. Juan Francisco Yedra Aviña

*La Hierarchia como teología política: un análisis de la soberanía en Pseudo Dionisio Areopagita y Carl Schmitt*

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino



## EL ESPECTRO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA: SOBERANÍA Y LEGITIMIDAD EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA

*El discurso populista mexicano como política de salvación ante el desencanto democrático*  
Lic. Susana Domínguez-Islas & Dr. Alberto Ruiz-Méndez

*Religión natural. La influencia de Jean-Jacques Rousseau en Simone Weil*  
Mtra. Andrea Mora Martínez

*La relación teología política y derechos humanos a la luz de una lectura postsecular*  
Dr. Luis Felipe Flores Mendoza

# REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE PROFESORES E INVESTIGADORES DE LA IBERO



Director

**Dr. A. Edmundo Cervantes Espino**

Consejo Editorial de la Revista de la Asociación  
de Profesores e Investigadores (CERAPI)

**Dr. A. Edmundo Cervantes Espino**

**Dr. Luis Felipe Flores Mendoza**

**Dr. Mariano Chávez Martínez**

**Mtro. Guillermo Vázquez Álvarez**

**Mtra. Andrea Mora Martínez**

**Mtro. Jesús Eduardo Vázquez**

**Dr. Fernando Esaú Ortiz Santana**

Consejo Directivo [API]

**Mtro. Francisco José Enríquez Denton**  
(Presidente API)

**Dra. Sylvia Hortensia Gutiérrez y Vera**  
(Vicepresidenta)

**Mtro. José Luis Urrusti Alonso** (Secretario)

**Dra. Anabel Ortega Muñoz** (Vocal de  
Asuntos Sociales)

**Dr. A. Edmundo Cervantes Espino** (Vocal  
de Asuntos Académicos de Asignatura)

**Mtro. Enrique Healy Wehlen** (Vocal de  
Asuntos Académicos de Tiempo)

Rector de la Universidad Iberoamericana

**Dr. Luis Arriaga Valenzuela, S.J.**

Vicerrector Académico de la Universidad  
Iberoamericana

**Dr. Alejandro Anaya Muñoz**

Edición

**Dr. A. Edmundo Cervantes Espino**

Diseño e ilustraciones

**Dr. A. Edmundo Cervantes Espino**

**Mtro. Luis González Zarazua**

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE  
PROFESORES E INVESTIGADORES DE LA  
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA A. C.

año 2, No. 3, agosto – diciembre 2025, es una  
publicación semestral editada por la Asociación  
de Profesores e Investigadores de la Universidad  
Iberoamericana A.C., Prolongación Paseo de  
Reforma 880, Lomas de Santa Fe, México, C.P.  
01219, Ciudad de México, Tel. (55) 5950 4000,  
www.apibero.org, api@uia.mx Editor  
responsable: Ahmed Edmundo Cervantes Espino.

Reserva de Derechos al Uso exclusivo No. 04-  
2025-022412370600-102, ISSN: 3061-8258, ambos  
otorgados por el Instituto Nacional del Derecho  
de Autor. Responsable de la última actualización  
de este número: Ahmed Edmundo Cervantes  
Espino, Prolongación Paseo de Reforma 880,  
Lomas de Santa Fe, México, C.P. 01219, fecha de  
última modificación, 16 de septiembre de 2025.

Portada

**‘Leviatán Digital’.**

**Imagen generada por IA en Google Gemini  
2.5 Pro**



La Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana es una publicación académica semestral que tiene como objetivo promover los trabajos de investigación de los miembros que integran a la Asociación de Profesores e Investigadores de la Ibero (API), pero abierta a la colaboración de docentes e investigadores de otras instituciones nacionales e internacionales, bajo acuerdo unánime del Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) de la Universidad Iberoamericana. Asimismo, el público al que está destinada es principalmente académico, *id. est.*, profesores e investigadores de instituciones de educación superior, públicas y privadas, y a toda persona interesada en la discusión académica seria acerca de temas filosóficos, históricos, científicos, teológicos, literarios, de género, medioambientales y políticos, que coadyuven a una mayor comprensión libre y razonada de la realidad.

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego; los textos escritos por los miembros del Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) se someten a evaluación externa. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a la dirección de la Revista dos ejemplares de la obra en que sean publicados.

**PRESENTACIÓN DEL TERCER NÚMERO DE LA REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE PROFESORES E INVESTIGADORES DE LA IBERO** **07**

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

**LA EMERGENCIA DE LA TEOLOGÍA ANIMAL. MORAL Y ESCATOLOGÍA CRISTIANA FRENTE AL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN ANIMAL** **11**

Dr. Ernesto Cabrera García

**CINCUENTA AÑOS DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE IGNACIO ELLACURÍA. UNA RELECTURA HERMENÉUTICA EN CLAVE DE ECOLOGÍA INTEGRAL** **22**

Dr. José Sols Lucia

**LA RECONFIGURACIÓN DE LO SAGRADO EN LA ENCRUCIJADA DE LA MODERNIDAD Y LA POSTMODERNIDAD: UN APUNTE SOCIOLÓGICO Y TEOLÓGICO** **31**

Dr. Fernando Aurelio López Hernández

**LA NECESIDAD DE UNA TEOLOGÍA POLÍTICA: EL DIAGNÓSTICO DE THOMAS HOBBS** **40**

Mtra. Elisa Andrea Escobar Salinas

**“HASTA QUE LA DIGNIDAD SE HAGA  
COSTUMBRE”: UNA CONVERSACIÓN CON EL  
DR. LUIS ARRIAGA VALENZUELA, S.J., SOBRE  
EL FUTURO DE LA EDUCACIÓN Y EL  
COMPROMISO SOCIAL.** 58

Mtra. Andrea Mora Martínez & Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

**FUNDAMENTOS DE LA CONTROVERSIA DE LA  
DONACIÓN DE CONSTANTINO COMO EJES  
DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA  
CONTEMPORÁNEA** 76

Dr. Rodolfo Ruiz Frago

**CONTRA EL SUSURRO DEL FOLLAJE:  
KATECHÓN Y MESIANISMO EN LA TEOLOGÍA  
POLÍTICA** 85

Dr. Juan Francisco Yedra Aviña

**LA *HIERARCHIA* COMO TEOLOGÍA POLÍTICA:  
UN ANÁLISIS DE LA SOBERANÍA EN PSEUDO  
DIONISIO AREOPAGITA Y CARL SCHMITT** 99

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

**EL DISCURSO POPULISTA MEXICANO COMO  
POLÍTICA DE SALVACIÓN ANTE EL  
DESENCANTO DEMOCRÁTICO** 113

Lic. Susana Domínguez-Islas & Dr. Alberto Ruiz-Méndez

**RELIGIÓN NATURAL. LA INFLUENCIA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU EN SIMONE WEIL 124**

Mtra. Andrea Mora Martínez

**LA RELACIÓN TEOLOGÍA POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS A LA LUZ DE UNA LECTURA POSTSECULAR 131**

Dr. Luis Felipe Flores Mendoza

**RESÚMENES/ABSTRACTS 142**

**SEMBLANZAS CURRICULARES DE LOS AUTORES Y COLABORADORES 146**

**CRITERIOS GENERALES EDITORIALES PARA PUBLICACIÓN 152**

**PRESENTACIÓN DEL TERCER NÚMERO DE LA  
REVISTA DE LA ASOCIACIÓN DE PROFESORES E  
INVESTIGADORES DE LA IBERO**



Estimados lectores, colegas y amigos de la comunidad académica de la Universidad Iberoamericana:

Toda publicación académica aspira a ser un crisol donde se forjen nuevas ideas, un testimonio de la vitalidad intelectual de la comunidad que la alumbra y, por supuesto, la *Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana* no es la excepción. Con cada número, el Consejo Editorial de la Revista busca no sólo diseminar el conocimiento existente, sino, y quizás más importante, generar preguntas incisivas y pertinentes sobre nuestro momento histórico. Este tercer número, intitulado *El espectro de la teología política: soberanía y legitimidad en la Edad Contemporánea*, dedicado al complejo y a menudo polémico campo de la teología política, encarna plenamente esta misión. Abordar la intrincada relación entre las categorías teológicas y las estructuras políticas, entre la fe y el poder, entre la salvación y la soberanía, es una tarea que exige rigor, valentía y un entorno que proteja y fomente la libertad de pensamiento.

En este sentido, un esfuerzo de tal magnitud no es el producto de voluntades aisladas, sino el resultado de un robusto ambiente institucional. Por ello, es imperativo reconocer que el diálogo intelectual que se despliega en estas páginas ha sido posible gracias a una red de apoyo fundamental. Expreso mi más profunda gratitud al Rector de nuestra casa de estudios, el Dr. Luis Arriaga Valenzuela, S.J., y al Vicerrector, el Dr. Alejandro Anaya Muñoz, pues su liderazgo no sólo provee una guía administrativa, sino que cultiva activamente el terreno fértil de la libertad académica, un valor indispensable para que indagaciones críticas como las presentes puedan florecer. Su respaldo es, en sí mismo, una declaración sobre el carácter de nuestra Universidad: una institución jesuita que no teme confrontar las preguntas fundamentales sobre la justicia, el poder y la legitimidad que definen nuestra vida en común. Asimismo, extendo este agradecimiento al invaluable trabajo del Consejo Editorial de la Revista y a la Mesa Directiva de API, cuyo compromiso diligente y a menudo subrepticio garantiza los más altos estándares de excelencia académica.

No huelga expresar que, este volumen debe su coherencia y profundidad conceptual a la labor de sus coordinadores, el Dr. Ernesto Cabrera García y el Dr. Luis Felipe Flores Mendoza, pues su trabajo trascendió la mera compilación de textos; fueron los arquitectos intelectuales que curaron este diálogo, identificaron a las voces más relevantes y dieron forma al arco narrativo que el lector tiene ahora en sus manos. A ellos, mi más sincero reconocimiento por su dedicación y su visión.

Ahora bien, para anclar las discusiones, a veces abstractas, de la teología política en el terreno fértil de nuestra misión institucional, este número tiene el privilegio de incluir una pieza central: la entrevista exclusiva que tuve el honor de realizar a nuestro Padre Rector, el Dr. Luis Arriaga Valenzuela, S.J., titulada '*Hasta que la dignidad se haga costumbre*': *Una conversación sobre el futuro de la educación y el compromiso social*. La inclusión de este diálogo no es casual, en vista de que funciona como una clave hermenéutica para la totalidad del volumen, una especie de puente indispensable entre la *theoria* y la *praxis*. Mientras los artículos que siguen diseccionan con bisturí conceptual las nociones de soberanía, legitimidad y estado de excepción, las palabras del Padre Rector —abogado, defensor de los derechos humanos y educador para la justicia social— nos recuerdan el fin último de toda reflexión política: la construcción de un mundo donde la dignidad humana no sea una aspiración lejana o una excepción jurídica, sino la norma vivida, la “costumbre”. Su perspectiva aterriza el debate, invitándonos a leer los análisis sobre el poder a través del lente de un compromiso ético inquebrantable. De este modo, la entrevista funciona como el corazón ético del número, sugiriendo que el propósito de estudiar la teología política desde una universidad jesuita es, en última instancia, discernir los caminos que nos conducen hacia una justicia social más plena y efectiva.

Así, el título de este número, *El espectro de la teología política: soberanía y legitimidad en la Edad Contemporánea*, busca reflejar la pluralidad de enfoques, genealogías y críticas que conforman este vibrante campo de estudio. El recorrido inicia con el Dr. Ernesto Cabrera García, quien en *La emergencia de la teología animal. Moral y escatología cristiana frente al planteamiento de la cuestión animal*, expande los límites de la comunidad política más allá de lo humano. Al analizar las reivindicaciones morales y las promesas escatológicas de la teología animal, nos obliga a cuestionar si nuestros conceptos de justicia, soberanía y salvación deben seguir confinados exclusivamente a nuestra especie, abriendo una frontera de reflexión tan novedosa como urgente.

A continuación, el Dr. José Sols Lucia ofrece una respuesta constructiva y esperanzadora en *Cincuenta años de la teología política de Ignacio Ellacuría. Una relectura hermenéutica en clave de ecología integral*. Revisitando el legado de una figura capital de la Teología de la Liberación —una tradición intelectual y espiritual consustancial a nuestra identidad jesuita—, propone releer a Ellacuría a la luz de la encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco. Con ello, actualiza un potente proyecto teológico-político para hacer frente a la crisis socioambiental de nuestro tiempo.

El Dr. Fernando Aurelio López Hernández, en *La reconfiguración de lo sagrado en la encrucijada de la modernidad y la postmodernidad: un apunte sociológico y teológico*, desafía el paradigma clásico de la secularización. Sostiene que no asistimos a una extinción de la fe, sino a su transformación y subjetivación, dando lugar a nuevos fenómenos como el fundamentalismo o la *new age*, que impactan profundamente la vida política.

La Mtra. Elisa Andrea Escobar Salinas, con *La necesidad de una teología política: el diagnóstico de Thomas Hobbes*, nos traslada al umbral de la Modernidad. Examina el monumental

proyecto hobbesiano del *Leviatán* como un intento de neutralizar el devastador conflicto religioso a través de su subordinación a la autoridad soberana del Estado, un proyecto cuyas tensiones y legados siguen definiendo los debates sobre laicidad y libertad religiosa en la actualidad.

El Dr. Rodolfo Ruiz Fragoso, en su ensayo *Fundamentos de la controversia de la donación de Constantino como ejes de la teología política contemporánea*, nos lleva al corazón del Medievo para analizar cómo una célebre falsificación sirvió para cimentar el poder papal. Su análisis revela patrones de legitimación teológico-política que, sorprendentemente, perduran y encuentran eco en pensadores tan modernos como Carl Schmitt.

El Dr. Juan Francisco Yedra Aviña, en *Contra el susurro del follaje: Katechón y mesianismo en la teología política*, escenifica un debate crucial. Contrasta el modelo *katechónico* de Carl Schmitt —orientado a contener el caos y preservar el orden— con la alternativa *mesiánica* de Walter Benjamin, que busca la interrupción redentora de la historia. Su texto nos interpela: ¿está la teología política condenada a legitimar la autoridad existente o puede, por el contrario, ser un motor para la emancipación?

Por mi parte, en mi contribución, *La Hierarchia como teología política: un análisis de la soberanía en Pseudo Dionisio Areopagita y Carl Schmitt*, contrasto dos modelos antitéticos de soberanía: uno premoderno, basado en la representación de un orden cósmico y trascendente, el de Pseudo Dionisio Areopagita, y otro eminentemente moderno, fundado en el acto inmanente y puro de la voluntad que decide sobre la excepción, el de Carl Schmitt. Esta comparación busca iluminar una mutación fundamental en la comprensión del poder en Occidente.

El artículo de la Lic. Susana Domínguez-Islas y el Dr. Alberto Ruiz-Méndez, *El discurso populista mexicano como política de salvación ante el desencanto democrático*, analiza el discurso del expresidente Andrés Manuel López Obrador. Identifican en él los rasgos de un “populismo religioso” que moviliza categorías teológicas de redención y salvación para articular un proyecto político en respuesta al desencanto con la democracia liberal.

La Mtra. Andrea Mora Martínez, en *Religión natural. La influencia de Jean-Jacques Rousseau en Simone Weil*, explora una veta más íntima y anti-institucional del pensamiento religioso-político. A través de la figura de Simone Weil, reivindica la conciencia individual como el árbitro último de la justicia, ofreciendo un contrapeso necesario a los análisis centrados exclusivamente en el Estado y sus aparatos.

Finalmente, el Dr. Luis Felipe Flores Mendoza, en su trabajo *La relación teología política y derechos humanos a la luz de una lectura postsecular*, teje con maestría los hilos que conectan los dos grandes temas de nuestro tiempo. Su tesis central es provocadora y esclarecedora: el concepto supuestamente secular de los derechos humanos universales posee profundas raíces teológicas, rastreables particularmente en el pensamiento de John Locke, mucho antes de la Ilustración. Argumenta, apoyándose en el marco interpretativo de Jürgen Habermas, que en nuestra era

“postsecular” es imposible comprender el discurso de los derechos sin atender a esta genealogía y a su inextricable vínculo con la tradición religiosa.

De esta manera, el artículo del Dr. Flores Mendoza, que cierra este recorrido, sirve no sólo como una conclusión idónea para el debate actual, sino que abre de par en par la puerta de nuestra próxima indagación académica. Al demostrar que toda discusión profunda sobre los derechos humanos nos remite, inevitablemente, a su compleja relación con las tradiciones teológicas y filosóficas que los fundamentaron, nos proporciona el impulso intelectual perfecto para el siguiente proyecto. Por ello, es con gran entusiasmo que anuncio que el cuarto número de la Revista, es un proyecto en el que el Consejo Editorial de la Revista ya se encuentra trabajando intensamente y que estará dedicado al tema de los Derechos Humanos.

Con estas reflexiones, cerramos este denso pero fascinante recorrido por el espectro de la teología política. Mi esperanza, como Director, es que las páginas que siguen no sean un punto final, sino un catalizador para nuevas preguntas y diálogos urgentes. Agradezco profundamente a nuestros autores por su rigor y a ustedes, nuestros lectores, por acompañarnos en esta indagación. Que el debate aquí iniciado resuene más allá de esta publicación, contribuyendo a la incesante búsqueda de la verdad y la justicia que anima a nuestra comunidad universitaria. Invito a los lectores a acompañarme en este viaje intelectual.

Ahmed Edmundo Cervantes  
Dr. A. Edmundo Cervantes Espino.

Director.





Concordia edénica: la creación y la palabra.  
Imagen generada por IA en Google Gemini 2.5 Pro

## **LA EMERGENCIA DE LA TEOLOGÍA ANIMAL. MORAL Y ESCATOLOGÍA CRISTIANA FRENTE AL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN ANIMAL**

Dr. Ernesto Cabrera García

### *I*

#### *La cuestión animal en el pensamiento contemporáneo*

¡Oh, animales míos! ¿Acaso sois también crueles? ¿Habéis querido contemplar mi gran dolor, como hacen los hombres? Pues el hombre es el más cruel de todos los animales. Hasta el presente, lo que más le ha hecho sentirse a gusto sobre la tierra han sido las tragedias, las corridas de toros y las crucifixiones: y cuando se inventó el infierno, ése fue su cielo en la tierra.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, III, “El convaleciente”.

La violencia contra los animales se ha manifestado de forma recurrente a lo largo de la historia, pero también la consideración hacia ellos y su situación en el mundo. En los distintos períodos en que se suele dividir la historia del pensamiento se han dado expresiones en contra de la crueldad,

la opresión y la explotación de los humanos sobre los animales: el jainismo, la religión fundada en la India por Mahavira, desde el siglo VI a.e.c.; algunos escritos morales de Plutarco de Queronea, en el siglo I; la enseñanza cristiana de (San) Francisco de Asís, en el Medioevo; la crítica de Michel de Montaigne al humanismo, en el Renacimiento; la teoría del derecho natural de Jean-Jacques Rousseau, en el llamado Siglo de las Luces; la ética de Arthur Schopenhauer, en el siglo XIX, etcétera. En conjunto, este canon “antiespecista” nos permite reconocer que la consideración de los animales no es una moda intelectual ni una ocurrencia de nuestro tiempo. Quizás lo específico de la actualidad es sólo la intensificación sistemática de la violencia ejercida por los humanos y la reacción sociopolítica que ha logrado orquestarse frente a ella.

Conforme a una denominación popularizada en el siglo XIX, la llamada “cuestión animal” ha adquirido relevancia pública desde hace algunas décadas.<sup>1</sup> Así como la “cuestión judía”, la “cuestión social” o la “cuestión femenina” se referían al problema de cómo superar la situación adversa, respectivamente, de la minoría judía, la mayoría pobre o la alteridad de la mujer en distintas sociedades occidentales, la cuestión animal se refiere ahora al problema que plantea la situación crecientemente desfavorable en la que esta civilización ha puesto a los animales. Desde la ética, la política o el derecho, se señala la urgencia de encarar el problema de la violencia a la que están sometidas diversas especies como consecuencia de múltiples prácticas, costumbres y dispositivos (la granja industrial, el laboratorio, el zoológico, el acuario) que se han institucionalizado en las sociedades modernas.

En este sentido, el planteamiento de la cuestión animal tiene un carácter destacadamente objetivo. En efecto, más allá de los actos de crueldad que pueden imputarse a individuos concretos, el problema se refiere a la existencia de instituciones sociales que producen constantemente la opresión, la explotación y la muerte de los animales, es decir, no se refiere sólo a la violencia “subjetiva” (realizada por sujetos individuales o colectivos contra otros sujetos) que ocasionalmente atrae la atención mediática y la indignación popular, sino sobre todo a la violencia “objetiva” que se ejerce por ordenamientos culturales, económicos y políticos, o se manifiesta en formas simbólicas del lenguaje y en normas sociales.<sup>2</sup> De tal modo, por ejemplo, la cuestión animal no apunta meramente contra el maltrato y la muerte de los toros en los ruedos, sino contra la existencia misma de un dispositivo cultural y económico, protegido por leyes y grupos con poder político, desde donde se afirma el dominio del hombre (varón) sobre el animal, el derecho del primero a disponer de la vida del segundo o la presunta amenaza que constituye la animalidad para la humanidad. Así, la cuestión animal indica la pregunta por las vías para transformar la estructura y el imaginario que prevalecen en las sociedades especistas, esto es, sociedades donde existe un sistema de dominación basado en la dicotomía jerárquica humano-animal.

Asimismo, el planteamiento de la cuestión animal tiene un carácter histórico. Si bien es cierto que la opresión y la explotación contra los animales se han dado recurrentemente a lo largo de la historia, desde el origen de las sociedades agrícolas hace más de diez mil años, también es cierto que el afianzamiento de un sistema de dominación especista es resultado de procesos específicos que han acompañado el desarrollo de las sociedades modernas. Así, por ejemplo, aunque el origen de las corridas de toros se remonta a la Edad Media en España, su práctica actual se relaciona con

fenómenos modernos como el colonialismo, los intereses capitalistas o la formación de identidades nacionales promovida por el Estado. De cualquier manera, la cuestión animal no se dirige hacia el pasado, sino al presente, pues su planteamiento se articula con experiencias y expectativas de nuestra circunstancia específica.

En esta línea, finalmente, el planteamiento de la cuestión animal tiene un carácter optimista. Igual que ocurrió en el siglo XIX con los judíos, las clases pobres o las mujeres, la identificación contemporánea de la situación adversa de los animales como una “cuestión” supone que ésta, en cuanto problema, debería tener alguna solución positiva concluyente (pedagógica, ética, política). Por supuesto, en el plano teórico, la complejidad del asunto, las dificultades históricas y hasta las tendencias al envilecimiento que parecen arraigadas en la naturaleza humana no permiten fundamentar la creencia en que se pueda acceder a esta clase de solución; sin embargo, en la práctica, la esperanza de hallarla se comprende en relación con la actitud optimista que necesita cualquier movimiento social para mantenerse activo.

## II

### *La emergencia de una teología animal en el marco del giro animal contemporáneo*

El defecto que impide la comunicación del hombre con los animales, ¿por qué no ha de ser nuestro tanto como de ellos? Es discutible quién tiene la culpa de que no nos entendamos, ya que si ellos no nos entienden a nosotros, nosotros no los entendemos a ellos. Por esta razón pueden juzgarnos bestias, como nosotros los juzgamos.

Michel de Montaigne, “Apología de Raimundo Sabunde”.

La intensidad objetiva, la contemporaneidad y las expectativas de solución definitiva de la llamada cuestión animal han estado acompañadas del desarrollo de un auténtico “giro animal” en las humanidades y las ciencias sociales. Desde la década de 1970, por lo menos, los animales han alcanzado un lugar importante en la reflexión y la investigación académica. En particular, junto con múltiples desarrollos internos en la filosofía, la historia o el derecho, se han logrado afianzar los campos inter/multi/transdisciplinarios de los Estudios Humano-Animales (también llamados “Antrozología”),<sup>3</sup> los Estudios Animales<sup>4</sup> y los Estudios Críticos Animales.<sup>5</sup> La atención de los primeros se concentra en las relaciones entre humanos y animales, con la pretensión teórica de arrojar luz sobre sus contradicciones o sus posibilidades. Típicamente, los segundos pretenden concentrarse en los animales tal como son concebidos por los humanos desde diversas perspectivas (filosóficas, literarias, religiosas). Mientras, los terceros ponen más el acento en la situación de los animales en sí mismos, con la intención política de contribuir a su liberación y a la transformación de las situaciones que los han colocado en una posición de sometimiento. Pese a su relación polémica, derivada de la forma en que conciben el trabajo intelectual, ambos forman parte del mismo giro animal contemporáneo.

En términos generales, este giro plantea un cambio de paradigma en las humanidades y las ciencias sociales. En una dimensión temática, exige incorporar a los animales en los contenidos de la investigación, pues reconoce el hecho de que mantenemos relaciones material y simbólicamente relevantes con ellos en prácticamente todos los ámbitos de la vida. En una dimensión epistémica o metodológica, incita la reformulación de los marcos teóricos tradicionales, pues apunta la importancia de integrar “nuevas” categorías (v.g., la de especismo) o de tender puentes con disciplinas “emergentes” (v.g., la etología cognitiva) para el estudio de las prácticas, costumbres o dispositivos humanos que involucran a los animales. Finalmente, en una dimensión ética o moral, expone el problema de lo significativas que son sus vidas (como *bios* o como *zoé*) y de las responsabilidades que tenemos con ellos, pues registra los límites de la posición antropocéntrica o especista que se ha vuelto imperante. En suma, el giro animal conlleva un arduo trabajo de descentramiento del humano en la renovación del trabajo (post)humanístico y (bío)social.

Fuera del campo de las humanidades y las ciencias sociales, el giro animal también ha alcanzado a la teología cristiana. En efecto, el reconocimiento de los animales como entes relevantes en el mundo, de las situaciones tan deprimentes en la que nuestra civilización los ha colocado y de su relativo olvido en las tradiciones dominantes de pensamiento, ha conducido a la crítica del especismo antropocéntrico en los estudios sobre la condición humana, la cultura, las instituciones y las interacciones sociales, pero también en los estudios cristianos sobre la divinidad. En este sentido, a mediados de la década de 1970, la articulación de una “teología animal” constituyó una desviación respecto a las vertientes hegemónicas de exégesis bíblica y de interpretación de la doctrina cristiana.

La fundación explícita y la consolidación de la teología animal como campo de estudio se dieron en Inglaterra por Andrew Linzey.<sup>6</sup> Es cierto que la consideración de los animales ya se había presentado ocasionalmente en el cristianismo, pero la delimitación contemporánea de una corriente de reflexión teológica sobre el lugar de los animales en la creación y de los deberes del humano hacia ellos se debe indudablemente a Linzey.<sup>7</sup> En concreto, éste ha planteado la posibilidad de fundamentar en el cristianismo el valor intrínseco de los animales y las responsabilidades morales de los humanos hacia ellos, esto es, la posibilidad de mostrar mediante un estudio bíblico sistemático que la doctrina cristiana favorece una mejor consideración de los animales y hasta el reconocimiento de sus derechos. Con ello, Linzey destacó el problema de cómo y por qué se debe incorporar a los animales en las reflexiones escatológicas y morales de la teología cristiana, pese a que el cristianismo no ha sido generalmente partidario de ello.

Históricamente, el cristianismo ha sido y suele ser antropocéntrico. A partir de una interpretación del relato del Génesis y del significado de la figura de Cristo, la mayoría de las corrientes cristianas ha tendido a priorizar los intereses humanos y legitimar el dominio sobre los animales. En efecto, predominantemente, la exégesis de lo que dice el Antiguo Testamento sobre la creación ha conducido a la convicción de que Dios hizo al hombre a “su imagen y semejanza”, por lo que éste tiene el derecho de comportarse como un ser supremo con el resto de la creación; pero, además, esto se ha interpretado como una autorización para que el hombre someta a la tierra y los animales a sus propios fines.<sup>8</sup> De igual modo, la reflexión cristológica ha llegado a tener el

mismo camino antropocéntrico, en cuanto se cree que al haberse encarnado en un hombre, Dios redimió a todo el género humano del pecado y legitimó las acciones que conducen a la consecución de su propio bienestar y su destino trascendente.<sup>9</sup>

La pregunta es si la tendencia del cristianismo histórico se deriva de su propia esencia doctrinal o, por el contrario, es una contradicción de sus principios. Frente a quienes han rechazado al cristianismo mediante una evaluación del especismo antropocéntrico que ha mostrado históricamente,<sup>10</sup> Linzey se propuso reivindicarlo mediante una reinterpretación de sus fuentes doctrinales para mostrar que ese defecto ha derivado de una comprensión equivocada, interesada y mezquina del mensaje cristiano. Desde una perspectiva antiespecista, Linzey trató de mostrar que las interpretaciones antropocéntricas contradicen el núcleo de la doctrina cristiana, pues consideró éste es perfectamente compatible con (e incluso demanda) la mejor consideración de los animales. En esto consiste el giro animal de la teología cristiana.

### III

#### *La moral cristiana de la teología animal*

The suffering of the vulnerable and the innocent have a Christ-like quality. [...] It follows that those who are sensitive to the sufferings of the crucified ought for the same reasons-to be sensitive to the sufferings of all vulnerable and innocent beings.  
Andrew Linzey, *Why animal suffering matters*.

No es fortuito que la teología animal de Linzey se haya originado en Inglaterra, pues ahí se puede identificar una larga tradición de defensa de los animales. La teología animal de Linzey se encuentra en la misma línea que el planteamiento del problema del sufrimiento animal en la filosofía moral de Jeremy Bentham, en el último cuarto del siglo XVIII; la creación de la Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals y la formación de algunas sociedades vegetarianas, durante la primera mitad del siglo XIX; el movimiento contra la vivisección, a finales del mismo siglo; la vindicación de los derechos de los animales de Henry S. Salt, a caballo entre el XIX y el XX, o la articulación del veganismo como postura ética, en la década de 1940. En esta misma tradición se puede ubicar el famoso libro del australiano Peter Singer, *Animal Liberation* (1975), quien se acercó por primera vez al problema del maltrato contra los animales durante su estancia en la Universidad de Oxford. El primer libro en el que Linzey comenzó a elaborar lo que después llamó “teología animal”, *Animal Rights: A Christian Assessment* (1976), apareció solamente un año después.

En conjunto, parece haber una continuidad entre esa tradición originada en Inglaterra y el ala liberal-humanitaria del movimiento animalista contemporáneo que se ha extendido a otros países. Esta última es heredera de la preocupación anglosajona por el sufrimiento de los animales, del rechazo al consumo de ciertos o de todos los productos de origen animal, de la oposición al uso de los animales en la experimentación científica, de la afirmación de sus derechos o de la crítica al

especismo como “forma de discriminación”. De tal modo, el vocabulario, las prácticas, las causas y las expectativas que suelen ser más distintivas de esa ala del movimiento animalista contemporáneo pueden verse, si no como resultado del colonialismo intelectual anglosajón, al menos como la preservación de esas luchas seculares.

Aquí se destaca esto, ante todo, para plantear la pregunta por la relación entre los aspectos morales y escatológicos de la teología animal que reivindicó Linzey y la tradición anglosajona que deriva en el ala liberal-humanitaria del movimiento animalista. En otros términos, la pregunta es si ésta última tiene una raíz cristiana o, por el contrario, si la teología cristiana de Linzey es producto de una influencia secular. Por supuesto, la historia y la sociología podrían mostrar que tanto en la tradición como en el movimiento conviven integrantes de convicciones cristianas, de otras confesiones o hasta ateos, pero la pregunta aquí no es histórica ni sociológica, sino de principios. Al respecto, quizás se puede afirmar que el aspecto animal de la teología de Linzey tiene una influencia de los desarrollos seculares de la teoría la evolución de las especies (también surgida en Inglaterra),<sup>11</sup> pero que la tradición anglosajona y el ala liberal-humanitaria que se ha extendido a otros países tienen una raíz en la moral cristiana.

En este sentido, es posible señalar tres elementos principales que, *mutatis mutandi*, parece compartir el discurso moral del animalismo liberal-humanitario y la moral cristiana expuesta por Linzey. Primero, la consideración moral de los seres, o la delimitación de los seres que se juzgan dignos de consideración moral, se relaciona típicamente con el criterio de la sintiencia, esto es, la capacidad mental de experimentar sentimientos y emociones complejas como la alegría o el sufrimiento.<sup>12</sup> Las plantas sólo tienen capacidad de sentir estímulos externos y las piedras carecen de sensibilidad, pero los seres que poseen sintiencia (mamíferos, aves, pulpos, entre otros) pueden procesar lo que sienten y hacer juicios al respecto, por lo que se les debe tratar con benevolencia. Segundo, se plantea una moral que promueve la eliminación del sufrimiento, al menos en tanto que éste depende de la voluntad de los individuos humanos.<sup>13</sup> Consecuentemente, se rechazan las prácticas, costumbres o dispositivos que generan un mal físico o psicológico sobre los seres sintientes. Por último, se sugiere la importancia de reconocer la semejanza en las situaciones de opresión que suelen darse contra ciertos grupos humanos (negros, indígenas o clases pobres) y animales, pues de ese modo se puede contextualizar mejor la exigencia de dar una consideración moral hacia estos últimos (de ahí que el concepto de “especismo” haya sido acuñado en analogía de conceptos como el de racismo).<sup>14</sup> Esto significa que, como los grupos humanos históricamente sojuzgados o despreciados, los animales también están en una posición de vulnerabilidad, por lo que las exigencias de justicia deberían valer para ambos por igual.

Si esto es así, no parece que haya diferencias significativas en el contenido moral de ambas vertientes, respectivamente, de carácter secular y cristiana. Independientemente de cómo se responda al problema de la relación, lo cierto es que ambas comparten la misma tendencia valorativa que ya había cuestionado el vitalismo ateo en la segunda mitad del siglo XIX. En efecto, ambas parecen concentrarse en lo “más bajo y no en lo “más elevado”, por eso ponen el acento en la eliminación del sufrimiento y no en el despliegue de toda la potencia de la vida terrenal. Desde la perspectiva del vitalismo ateo, su compasión es crucifixión, la forma teológica del sufrimiento,

no es locura, la forma patológica del amor a la vida.<sup>15</sup> En un punto intermedio, también es reveladora la postura del neo-aristotelismo, que ciertamente se opone al sufrimiento generado por los humanos contra los animales, pero pone el acento en las condiciones necesarias para el florecimiento de sus vidas.<sup>16</sup> Por supuesto, más que una crítica, aquí recuperamos esto sólo para arrojar luz sobre la orientación moral del ala liberal-humanitaria del movimiento animalista.

#### IV

#### *La escatología cristiana de la teología animal*

And, as we have learned from Nietzsche, biblical morality demands the biblical God.

Leo Strauss, *Preface to Spinoza's Critique of Religion*.

Con todo, si acaso en el contenido moral no se hallan diferencias importantes, lo que sí distingue a la teología animal de Linzey es el intento explícito de mostrar su fundamento en la escatología cristiana. Desde la perspectiva secular, el descentramiento del humano conduce a la afirmación de deberes hacia los animales que comparten rasgos moralmente relevantes, como la sintiencia. Desde la perspectiva teológica, en cambio, ese descentramiento no se da sólo en función de ciertas afinidades biológicas, sino de la relación espiritual de Dios con todas las creaturas, humanas y no humanas, cuya creación es vista como un acto de amor. Para Linzey, la creencia tradicional de la teología escolástica en que el amor de Dios se restringe a los humanos en detrimento de otras formas de vida, en particular de la vida de los animales sintientes, “resulta profundamente miserable”.<sup>17</sup> Por ello, la teología animal da otro sentido a las acciones humanas que generan sufrimiento sobre los animales, pero también reviste a estos últimos de una identidad más profunda y hasta de un destino trascendente.

La especificidad de la crítica teológica al especismo antropocéntrico parece elevarse hacia una concepción cuasi-teocéntrica, no sólo zoocéntrica o sensocéntrica. Dios, como creador del mundo y de todos los seres que lo habitan, es la fuente última de valor y la pauta absoluta de cualquier jerarquía. Igual que los humanos, los animales son creaturas de Dios. Su importancia moral no se deriva del rasgo evolutivo de la sintiencia (como en la ética secular), sino que ésta última se deriva de la importancia escatológica que tienen los seres que la poseen dentro de la creación. Si no puede hablarse de una jerarquía absoluta entre humanos y animales es porque la eliminación del sufrimiento, cuya experiencia afecta a todos los seres sintientes, es definitiva para los fines de la creación. De ahí que sí haya una jerarquía decisiva entre, por ejemplo, los animales, las plantas y las piedras.

La apuesta principal de esta concepción teológica es que el mundo, pese a todo lo que nos muestra la experiencia, tiene en sí mismo un sentido moral. La depredación y el parasitismo, junto con la enfermedad y la muerte, son hechos que parecen inherentes al mundo natural y social que conocemos, pero el mensaje cristiano apunta a la posibilidad de trascenderlos por la gracia de Dios.<sup>18</sup> Por ello, producir el sufrimiento del prójimo no humano, tanto como humano, es más que

una falta moral, es sobre todo una desviación del propósito que Dios tiene para su creación. El sentido de la existencia humana y no humana no radica sólo en mantener o reproducir la vida biológica, sino en formar parte de una misma comunidad de amor con Dios.

En última instancia, los planteamientos de Linzey en favor de la consideración moral de los animales se remiten a su interpretación de la doctrina de la Trinidad.<sup>19</sup> Para Linzey, Dios es la comunidad de amor compuesta por el Padre, creador del mundo y dador de vida, el Hijo, salvador y esperanza del mundo a través de la redención del mal, y el Espíritu, aliento de toda vida sintiente en su aspiración a la salvación escatológica. La encarnación y el sufrimiento del Hijo sugieren que Dios está compenetrado con su creación. El mundo no está entregado al azar ni la indiferencia cósmica, pues tiene el designio de entrar en la relación de amor con Dios. El problema es que la creación entraña el riesgo de que el mal la aparte de su verdadero fin. En este sentido, Dios está particularmente atento al sufrimiento de las creaturas sintientes, animadas por el Espíritu, a cuya redención escatológica apunta el acontecimiento de Cristo.

Desde esta perspectiva, sin Cristo parece que el mundo y todos los seres que lo habitan estarían condenados a sufrir. Si no hay esperanza de redención, ¿cómo podemos creer que fue Dios y no un Demonio quien creó este mundo? ¿Cómo podemos tolerar vivir en un mundo tan maligno que no tiene posibilidad de salvarse? En particular, ¿cómo puede un adepto de la liberación animal entregarse a una causa que al parecer contradice la naturaleza del mundo? ¿Cómo pueden estar convencidos en que es posible hallar una solución definitiva para la “cuestión animal”? ¿Deberían los animalistas modernos reconocer en la fe cristiana un camino para seguir actuando en favor de la erradicación de la creciente opresión y la explotación de los animales? ¿Pueden hacerlo?

En este punto, finalizamos con la sugerencia de que la teología animal expone un dilema para el ala liberal humanitaria del movimiento animalista. Ante todo, apunta el vínculo entre la moral y la escatología cristianas, por el que la primera no se desprende de un sentimiento de compasión ni de un ideal racional de justicia, sino de otras fuentes más profundas que en el pensamiento secular se suelen mantener en la oscuridad. A diferencia de la interpretación secular del mundo, que diluye en la experiencia la posibilidad de definir un sentido último, la escatología cristiana es un intento de hacerlo inteligible desde sus primeros principios hasta sus últimos fines y, por lo tanto, de mostrar el fundamento final de la propia moral. Si esto es así, lógicamente, la aceptación de una moral cristiana exigiría la aceptación de la escatología cristiana. La dificultad consiste en que ésta última parece depender de la fe o de la convicción espiritual en que las cosas son así. En tanto que el movimiento animalista está conformado también por individuos que no son cristianos o que, incluso, son abiertamente ateos, el problema que se plantea para éstos es el de la consistencia. Si acaso la moral del ala liberal-humanitaria del animalismo es una forma secularizada de la moral cristiana, entonces su validez depende del Dios cristiano. Si ese Dios no es nada para ellos, quizás convendría también transmutar su moral.

---

1. Cfr. Cavalieri, Paola, *The animal question: why nonhuman animals deserve human rights*, Oxford: Oxford University Press, 2004; Ávila Gaitán, Iván Darío (comp.), *La cuestión animal(ista)*, Bogotá: Desde abajo, 2016, o Flores Farfán, Leticia (coord.), *Claves*

- filosóficas sobre la cuestión animal. Un léxico inicial*, México: Akal, 2024.
2. Tomo la distinción entre violencia subjetiva y violencia objetiva de Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, trad. de Antón Fernández, Buenos Aires: Paidós, 2009.
  3. Cfr. Herzog, Hal, *Los amamos, los odiamos y los comemos. Esa relación tan especial con los animales*, trad. de Fina Marfa, Barcelona: Kairós, 2012.
  4. Cfr. Waldau, Paul, *Animal studies: an introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
  5. Cfr. Best, Steven, “The rise of critical animal studies”, *Journal of critical animal studies*, 1, 2009, pp. 9-52.
  6. Cfr. Linzey, Andrew, *Animal theology*, Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1994; Linzey, Andrew, *Animal Gospel*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000, o Linzey, Andrew, *Creatures of the same God: explorations in animal theology*, Nueva York: Lantern Books, 2009.
  7. Cfr. McLaughlin, Ryan Patrick, “Andrew Linzey (1952-)” en A. Linzey y C. Linzey (eds.), *Animal theologians*, Oxford: Oxford University Press, 2023, pp. 422-439.
  8. Dice el libro del Gen 1, 26-28 (versión Reina-Valera): “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra”. Unos siglos después, uno de los filósofos más influyentes de la primera modernidad lo interpretó del siguiente modo en su teoría de la propiedad: “La tierra, y todo lo que ella contiene, se le dio [por Dios] al hombre para su sustento y el bienestar suyos. Aunque todos los frutos que esa tierra produce naturalmente y todos los animales que en ella se sustentan, pertenecen en común al género humano en cuanto que son producidos por la mano espontánea de la naturaleza, y nadie tiene originalmente un dominio particular en ninguno de ellos con exclusión de los demás hombres, ya que se encuentran de ese modo en su estado natural, sin embargo, al entregarlos para que los hombres se sirvan de ellos, por fuerza tendrá que haber algún medio de que cualquier hombre se los apropie o se beneficie de ellos”. Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno*, Madrid: Gredos, 2018, pp. 131-132, §25 (las cursivas son propias).
  9. Esta cristología antropológica la registra Linzey en la teología latinoamericana de la liberación y en Hans Küng.
  10. Cfr. Singer, Peter, *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*, trad. de ANDA, Barcelona: Penguin Random House, 2018, pp. 220-233.
  11. Cfr. Linzey, Andrew, *Why animal suffering matters. Philosophy, theology, and practical ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 47-48.

12. Cfr. Singer, *Liberación animal...*, pp. 23-39 y Linzey, *Why animal suffering matters...*, p. 3.
13. Cfr. Francione, Gary y Charlton, Anna, *Come con conciencia. Un análisis sobre la moralidad del consumo de animales*, trad. de Joanna Porter y Mariana C. González, sin lugar de edición: Exempla Press, 2015, pp. 4-6; Linzey, *Why animal suffering matters...*, pp. 43-72.
14. Cfr. Ryder, Richard D., *Victims of science: the use of animals in research*, Londres: David Poynter, 1975, p. 16; Linzey, *Animal theology...*, pp. 62-75.
15. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, trad. de Juan Carlos García Borrón, Barcelona: Bruguera, 1982, pp. 28-29.
16. "Pain is very important, and one of the great sources of injustice and harm in animal lives. But it is not the only thing. Animals also need social interactions, often with a large group of fellow species members. They need plenty of room to move around. They need play and stimulation. We should certainly prevent non-beneficial pain, but we should also think about the other aspects of a flourishing animal life. We would not opt for a pain-free life if it meant forfeiting love, friendship, activity, and other things we have reason to care about. Animals are equally plural in their concerns". Nussbaum, Martha C., *Justice for Animals. Our Collective Responsibility*, Nueva York: Simon and Schuster, 2022, pp. xxiv-xxv.
17. Linzey, *Animal theology...*, p. 67.
18. Linzey, *Animal Gospel...*, pp. 37-40.
19. Cfr. McLaughlin, "Andrew Linzey (1952-)", pp. 423-424.

---

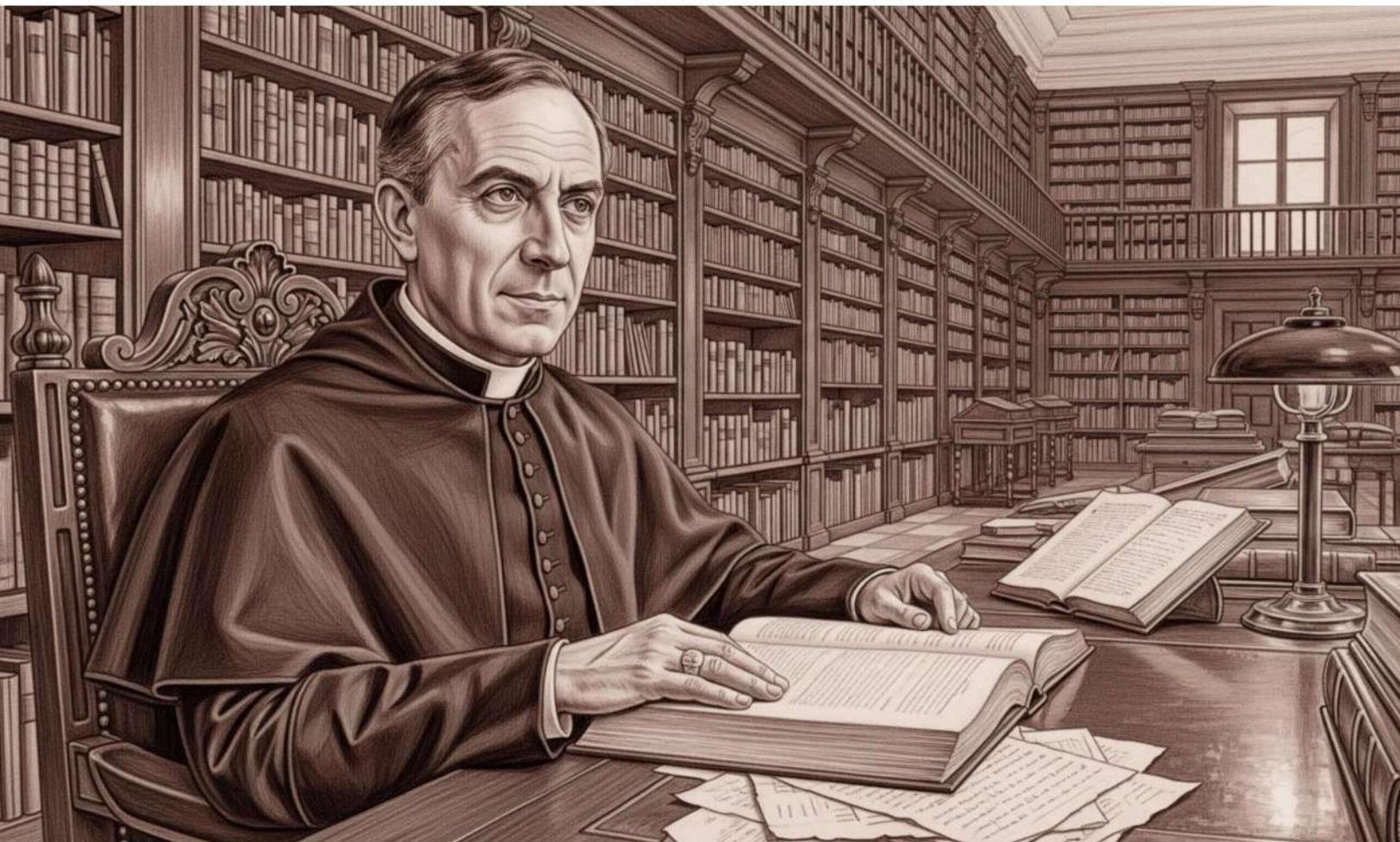
### FUENTES DOCUMENTALES

1. Ávila Gaitán, Iván Darío (comp.), *La cuestión animal(ista)*, Bogotá: Desde abajo, 2016.
2. Best, Steven, "The rise of critical animal studies", *Journal of critical animal studies*, 1, 2009, pp. 9-52.
3. Cavalieri, Paola, *The animal question: why nonhuman animals deserve human rights*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
4. Flores Farfán, Leticia (coord.), *Claves filosóficas sobre la cuestión animal. Un léxico inicial*, México: Akal, 2024.
5. Francione, Gary y Charlton, Anna, *Come con conciencia. Un análisis sobre la moralidad del consumo de animales*, trad. de Joanna Porter y Mariana C. González, sin lugar de edición: Exempla Press, 2015.
6. Herzog, Hal, *Los amamos, los odiamos y los comemos. Esa relación tan especial con los animales*, trad. de Fina Marfa, Barcelona: Kairós, 2012.
7. Linzey, Andrew, *Animal Gospel*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000.
8. Linzey, Andrew, *Animal theology*, Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1994.
9. Linzey, Andrew, *Creatures of the same God: explorations in animal theology*, Nueva York: Lantern Books, 2009.

10. Linzey, Andrew, *Why animal suffering matters. Philosophy, theology, and practical ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
11. Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno*, Madrid: Gredos, 2018.
12. McLaughlin, Ryan Patrick, “Andrew Linzey (1952-)”, en A. Linzey y C. Linzey (eds.), *Animal theologians*, Oxford: Oxford University Press, 2023, pp. 422-439.
13. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. de Juan Carlos García Borrón, Barcelona: Bruguera, 1982.
14. Nussbaum, Martha C., *Justice for Animals. Our Collective Responsibility*, Nueva York: Simon and Schuster, 2022.
15. Ryder, Richard D., *Victims of science: the use of animals in research*, Londres: David Poynter, 1975.
16. Singer, Peter, *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*, trad. de ANDA, Barcelona: Penguin Random House, 2018.
17. Waldau, Paul, *Animal studies: an introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
18. Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, trad. de Antón Fernández, Buenos Aires: Paidós, 2009.

## CINCUENTA AÑOS DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE IGNACIO ELLACURÍA. UNA RELECTURA HERMENÉUTICA EN CLAVE DE ECOLOGÍA INTEGRAL

Dr. José Sols Lucia



**'Ignacio Ellacuría: conector de horizontes teológicos.' Imagen generada por IA en Google Gemini 2.5 Pro**

Entre los años sesenta y setenta del siglo pasado surgió una corriente teológica cristiana en Europa denominada “Teología Política”. La expresión no era nueva; sus planteamientos, sí. La expresión era ya conocida: por ejemplo, el libro *Teología política* (1922), del alemán Carl Schmitt.<sup>1</sup> El teólogo católico alemán, de triste recuerdo por su estrecho vínculo con el nazismo, del que nunca se desdiría, mostró la importancia del vínculo religión-política: toda civilización se vertebra en torno a una religión (que conlleva, a su vez, una cierta teología), de tal modo que los valores de esa religión condicionan la estructura política y su discurso correspondiente, hasta el punto de que los conceptos civiles son traducciones de conceptos teológicos anteriores.

Más allá del hecho de compartir la misma expresión, “Teología Política”, la corriente a la que aquí nos referimos nació en Europa, como hemos dicho, entre los años sesenta y setenta, tanto en

las iglesias protestantes, con un espíritu de apertura a los tiempos modernos de largo recorrido, como en la Iglesia Católica, con una apertura recién estrenada al mundo contemporáneo, concretamente con el Concilio Vaticano II, gestada sin duda remotamente por el Modernismo de finales del siglo XIX e inicios del XX (caído en desgracia por la condena del *Syllabus* del papa Pío IX, en 1864, y de la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de san Pío X, en 1907), y más cerca en el tiempo por la *Nouvelle Théologie* francesa y el giro antropológico rahneriano, cuyos autores habían sido también cuestionados en los años cincuenta, pero rehabilitados en los sesenta con el espíritu del papa san Juan XXIII, hasta el punto de llegar a ser los redactores de los documentos del concilio.

Los dos grandes representantes de esta corriente fueron Jürgen Moltmann por el lado protestante con obras como *Teología de la esperanza* (1964)<sup>2</sup> y *El Dios crucificado* (1972),<sup>3</sup> y Johann Baptist Metz en el ámbito católico con estudios como *Teología del mundo* (1968), “Teología política” (1969) y *La fe, en la historia y en la sociedad* (1977).<sup>4</sup> Su pensamiento tenía precedentes, como Karl Barth en la iglesia calvinista, con la segunda edición de su *Carta a los Romanos* (1922)<sup>5</sup> o su monumental *Dogmática eclesial*, de trece volúmenes (1932-1967), obra inconclusa.<sup>6</sup>

La Teología Política europea fue una corriente hermana de la Teología de la Liberación, que nació aquí, en América Latina. Sus raíces son comunes: la *Nouvelle Théologie*, el giro antropológico rahneriano y la llamada del Concilio Vaticano II a repensar la vida cristiana en el mundo contemporáneo. Sin embargo, las tierras en las que crecieron fueron distintas, y de ahí sus similitudes (las mismas raíces, el mismo tiempo) y disimilitudes (contextos políticos y socioeconómicos muy distintos): la Teología Política creció en la tierra de las democracias europeas occidentales (excepto España y Portugal, cuyas respectivas dictaduras caerían poco después del surgimiento de esta teología), la Economía Social de Mercado y el Estado del Bienestar, mientras que la Teología de la Liberación creció en la tierra de las estructuras poscoloniales, con enormes desigualdades y con dictaduras militares cuya represión no dejó de aumentar en los años setenta, como fue el caso, por ejemplo, de Argentina y de Chile, entre otros. Esto significa que, defendiendo la misma tesis en su cátedra universitaria, un teólogo alemán se iba tranquilamente a su casa sin temor a que le pasara nada, mientras que un teólogo salvadoreño temía ser asesinado en cualquier momento, como fue el caso de Ignacio Ellacuría. Las mismas raíces, pero en tierras distintas; los mismos planteamientos, pero en contextos históricos distintos, y por ello con resultados diversos.

Una de las obras más importantes de esa corriente fue precisamente *Teología política*, del jesuita español nacionalizado salvadoreño Ignacio Ellacuría, publicada en 1973 y traducida posteriormente al inglés en Estados Unidos como *Freedom Made Flesh*.<sup>7</sup> Siendo una obra tan temprana, en ella se perciben todavía con nitidez las raíces comunes con la teología de Moltmann y Metz, así como ya apunta al mismo tiempo la importancia de su contexto latinoamericano. Han pasado poco más de cincuenta años de aquella publicación (1973-2025), medio siglo, lo que constituye una oportunidad para releerla desde nuestro presente histórico, en particular, desde la llamada a una Ecología Integral por parte del fallecido papa Francisco.

Los planteamientos centrales de la Teología Política europea y de la Teología de la Liberación latinoamericana son de sobras conocidos, pero recordémoslos de todos modos:

1) Si la fe cristiana es fundamentalmente un anuncio del Dios salvador (primero de Israel y posteriormente de la humanidad entera en Jesucristo), para que sea auténtica, esa salvación debe recorrer todos los órdenes de lo humano, incluidas las estructuras socioeconómicas y políticas; por ello, en un mundo con estructuras injustas (en teología denominadas “estructuras de pecado”), el anuncio de la fe debe comportar la denuncia de esas estructuras y el anuncio de un mundo nuevo, para lo cual se hace necesario estudiarlas, y para ello las ciencias sociales son una mediación hermenéutica inevitable, dado que la teología carece de instrumental de análisis social.

2) En línea con los teólogos que inspiraron el Concilio Vaticano II, se afirma: a) la historicidad de la revelación, que no es primariamente una doctrina, sino una historia de salvación; b) la historicidad de la acogida de esa revelación por parte de la Iglesia; y c) la historicidad de las verdades teológicas y dogmáticas; por todo lo cual hay que discernir cómo, dónde y a través de quién está Dios salvando en la actualidad histórica.

3) Esto último lleva a la idea de “*locus theologicus*” [lugar teológico] y de contexto histórico. ¿Cuál es hoy (o sea, en aquel tiempo) el *locus theologicus* adecuado para formular una teología cristiana significativa?, ¿y de qué modo el contexto histórico debe moldear las preguntas teológicas?

4) Se hace necesario, se hace necesario reformular la teología atendiendo a la realidad de la humanidad de hoy. Así como los textos bíblicos fueron adaptando su lenguaje a las diferentes situaciones de Israel, primero (Antiguo Testamento), y de las comunidades cristianas, después (Nuevo Testamento), así también cada generación y cada cultura está llamada a repensar la fe cristiana, no reinventándola, sino tratando de entender la Biblia, el Magisterio y la tradición desde su contexto histórico y cultural. (Los primeros teólogos políticos utilizan poco el adjetivo “cultural”; veinte años después de ellos se empezaría a usar en abundancia).

5) Y más en concreto, la Teología de la Liberación fue dos cosas: un nuevo método de hacer teología y la aplicación de ese método a la América Latina del último tercio del siglo XX.

Ellacuría se puso manos a la obra con su estudio *Teología política*, de 1973. Hacía pocos años (1968) que el jesuita vasco había regresado de la Europa occidental, un subcontinente que experimentaba una transformación formidable, y que se había instalado de nuevo en El Salvador, Centroamérica, en otro subcontinente, el latinoamericano, donde se vivían fuertes convulsiones políticas, muy distintas de las europeas. El libro está estructurado en cinco capítulos: “Historia de la salvación y salvación de la historia” (cap. 1), “Carácter político de la misión de Jesús” (cap. 2), “El anuncio del Evangelio y la misión de la Iglesia” (cap. 3), “Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana” (cap. 4) y “Violencia y cruz” (cap. 5).

Retengamos dos ideas del primer capítulo: a) hay una historia de salvación, y b) la historia de salvación es una salvación en la historia. La primera afirmación, sin ser nueva, no había constituido

ni de lejos la centralidad de la teología escolástica, mucho más atenta a lo natural que a lo histórico, a lo universal que a lo cambiante. Esa preocupación medieval y posmedieval por lo natural y por lo universal, y esa cierta aversión a lo histórico y mudable (con pequeñas excepciones, como la escuela francesa de Saint-Victor, del siglo XII), había dejado en un segundo plano la idea de historia de salvación, que ahora pasa a constituir el eje de toda la teología. Se relee la Biblia entera como una historia de salvación, esto es, una salvación que se va mostrando en la historicidad humana, sin identificarse con ella, pero sin apartarse tampoco de ella. La preposición “en” es clave: la salvación divina se da *en* la historia humana.<sup>8</sup> No hay dos historias, una sagrada y otra profana; tampoco solo una; hay dos niveles de historicidad en una sola historia, el nivel de lo teologal y el nivel de lo civil, esto es, la lectura de la historia con o sin fe en un Dios que constituye su misterio.<sup>9</sup> Y la segunda afirmación de este primer capítulo, “la historia de salvación es una salvación en la historia”, apunta a la idea de que la experiencia teologal no nos saca fuera de nuestra realidad histórica, sino que nos lleva a su núcleo, porque en ella, no fuera de ella, es donde Dios nos salva. De este modo, cuanto más cree uno en el Dios de Israel y de Jesús, más se implica en la realidad humana; esta fue la gran intuición del segundo momento de la Teología Dialéctica de Karl Barth, en 1956, expuesta en su conferencia “La humanidad de Dios”, tras treinta y cuatro años de recorrido personal. Es en el interior del trabajo por una humanidad que viva en libertad, en justicia, en paz y en gozo donde vamos a poder acoger la salvación de Dios. Nuestra lucha histórica *no es* la salvación, pero esta se da *en* el interior de aquella.

En el segundo capítulo, “Carácter político de la misión de Jesús”, Ellacuría explica que la reformulación de la teología cristiana en su contexto histórico (años sesenta y setenta, posconcilio) debe ser cristocéntrica, partiendo tanto de aquello que conocemos del “Jesús histórico” como de aquello que las primeras comunidades cristianas afirmaron de él en el interior de la experiencia espiritual, el “Cristo de la fe”, de tal modo que nos miremos en el espejo de las obras, signos y palabras de Jesús en aquel tiempo y en aquella sociedad, así como de las consecuencias que tuvieron históricamente: su pasión y muerte en cruz. Hay que tratar de sustituir el *logos* griego (atento al significado del mesianismo de Jesús) por un *logos* histórico (atento al modo en que ese mesianismo se expresa, como un servicio a los pobres y marginados, como una denuncia de las injusticias, como un anuncio de la misericordia del Padre, como un compromiso hasta la cruz misma). La misión de Jesús tuvo un carácter político (no partidista, pero sí político), y su significado teológico debe arrancar de ahí, en lugar de obviar esta dimensión.

En el tercer capítulo, “El anuncio del Evangelio y la misión de la Iglesia”, Ellacuría nos dice que la Iglesia está llamada a anunciar la Buena Noticia de Jesús viviéndola tal como lo hizo ya el propio Mesías, esto es, transformando la realidad histórica en la dirección del Reino de Dios; por ello, así como Jesús se acercó a pobres y marginados, y así como cuestionó las injusticias imperantes, así también la Iglesia debe transparentar esa salvación acercándose a los márgenes, a los pobres y cuestionando las estructuras de pecado. La Iglesia, lejos de tener sentido en sí misma, lo tiene historizando —animada por el Espíritu— la salvación que Dios nos ofrece a través de su Hijo. Recordemos el título de uno de los libros de Ellacuría: *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*.<sup>10</sup>

En el capítulo cuarto, “Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana”, Ellacuría saca a relucir este concepto, “liberación”, que será nuclear de la así llamada Teología de la Liberación. La palabra “liberación” sintetiza todos esos procesos históricos que tratan de conducir la humanidad de la actual concavidad a una plenitud futura, misteriosamente ya presente. La liberación es humana, o sea, histórica, política, socioeconómica, cultural, y por todo ello no es absoluta, sino fragmentaria. Nunca podremos canonizar el liberalismo, ni el socialismo, ni el comunismo, ni el pacifismo, ni el nacionalismo, ni el ecologismo, ni el feminismo, por mucho que sean corrientes históricas que puedan aportar liberación humana y, sin embargo, la salvación que Dios nos ofrece de algún modo está en esos procesos históricos, nunca identificándose con ellos, pero siempre tratando de plenificarlos, de llevarlos a la plenitud de su utopía: la libertad para todos, la igualdad en la dignidad humana, la fraternidad universal, la paz, el despertar de los pueblos, el cuidado de la Casa Común, el respeto de todos (incluidas las mujeres). La Iglesia no puede anunciar una salvación *distinta* de los procesos históricos de liberación, como si ella fuera una institución extraterrestre, sino que debe adentrarse en ellos para mostrar su sentido más profundo, tal como Jesús hizo con todas aquellas personas que le salieron al encuentro: él entró en sus vidas, y de ese encuentro surgió el sentido de ellas. Esa es la misión histórica de la Iglesia.

El último capítulo, el quinto, “Violencia y cruz”, tiene dos palabras horribles: “violencia” y “cruz”. Todo lo escrito hasta aquí será rechazado por un mundo injusto, egoísta, desigual, insolidario y violento, y además rechazado con agresividad. Jesús murió en cruz; Ellacuría, acribillado. Las autoridades religiosas judías de hace casi dos mil años se regodearon dando a Jesús la peor de las muertes: una muerte lenta y dolorosa, estando él desnudo, ante toda la gente que presencié aquella ejecución en plena festividad de la Pascua en Jerusalén. Los soldados salvadoreños, en aquella madrugada del 16 de noviembre de 1989, dispararon al cerebro del jesuita vasco, lo más valioso que tenía “Ellacu”. Creían acabar así con su razón, con sus palabras proféticas, con su inteligencia, con su teología. Acabaron con él, pero no con su obra; al igual que Jesús, que murió ejecutado, pero cuyo proyecto, el Reino de Dios, siguió adelante, más aún tras su muerte.

Ellacuría se preguntó pocos años después de haber publicado *Teología política* por qué muere Jesús y por qué le matan.<sup>11</sup> La teología tradicional se había centrado en la primera pregunta, la del sentido soteriológico de la muerte de Jesús, pero Ellacuría sostiene que hay que hacerse primero la segunda pregunta, “por qué le matan”. “Morir” es un verbo intransitivo: no lleva complemento directo; uno muere. En cambio, “matar” es un verbo transitivo: lleva complemento directo; alguien mata a alguien. Si a Jesús lo crucifican es porque hay alguien que lo crucifique, dado que nadie muere en cruz de manera natural; y entonces debemos preguntarnos quién y por qué lo hizo, todo lo cual nos lleva a descubrir que la humanidad sufriente de hoy es un “pueblo crucificado” por un sistema injusto y represor, y por ello debemos preguntarnos quién y por qué lo crucifica.<sup>12</sup> Tratar de bajar de la cruz al pueblo crucificado es el sentido salvífico de la historia, es la realización del Reino de Dios en el *hic et nunc*, es la resurrección futura en nuestro presente histórico.

## II

### *La Ecología Integral del papa Francisco (2015)*

Nos gustaría seguir la evolución a lo largo de los años de esa Teología Política en Europa y de esa Teología de la Liberación en América Latina, pero lamentablemente no hay aquí espacio para ello; pero sí podemos afirmar que a las injusticias denunciadas por Ellacuría hasta su muerte, en 1989, se han sumado nuevos desafíos para la humanidad, uno de los cuales es el del peligro de que el planeta no pueda seguir soportando nuestro estilo de vida, con lo que llegue a su fin la vida humana en la Tierra tal como la conocemos hoy. Este fue el tema de la encíclica *Laudato Si'* que el papa Francisco publicó en 2015,<sup>13</sup> hace diez años. De acuerdo con esa idea —antes mencionada— de que la Iglesia debe estar inmersa en los procesos de liberación histórica tratando de llevarlos a su plenitud, el papa argentino se adentra en el ecologismo (la relación hombre-naturaleza) y lo reformula en categorías de Ecología Integral. No hay dos crisis, dice Francisco, una social (denunciada por Ellacuría y los teólogos políticos y de la liberación) y otra medioambiental (una nueva que ha surgido posteriormente), sino una sola gran crisis integral que recorre todos los órdenes de lo humano, concretamente las cuatro relaciones fundamentales del hombre: la relación de cada uno consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios.<sup>14</sup> Para hacer frente a esta crisis, no basta con abordar la relación de la humanidad con la naturaleza, sino hay que repensar antropológicamente qué idea tenemos del ser humano, porque la raíz del problema está precisamente ahí, en la antropología, y el desastre ecológico no es sino una derivación de ello. Hemos reducido lo humano al consumismo desmesurado y al placer ilimitado, todo ello con altas dosis de insolidaridad. Esa errónea antropología es lo que hay que revisar a fondo: hay que repensar al hombre como alguien que se realiza tanto consumiendo como practicando la austeridad, tanto pensando en sí mismo como en los demás, tanto sintiendo placer como renunciando a él en favor del bien común, tanto afirmando su dignidad (muy superior a la de objetos, plantas y animales) como respetando el medio ambiente, tanto asumiendo su responsabilidad inmanente como abriéndose a lo trascendente.

## III

### *Una Teología Integral para el siglo XXI*

La teología cristiana —la católica, la anglicana, la protestante y la ortodoxa— tiene mucho que aportar a esta reformulación hermenéutica de lo humano en el siglo XXI. Durante estos últimos cincuenta años hemos aprendido, gracias a la Teología Política y a la Teología de la Liberación, que la salvación de Dios anunciada en la fe cristiana recorre todos los dominios de lo humano, y esas dos teologías, conscientes del déficit en lo político y en lo socioeconómico de la teología escolástica y neoescolástica, se centraron en esa dimensión, sabiendo que la historia continuaría, como efectivamente ha continuado. Recordemos que hemos dicho que la Teología de la Liberación fue dos cosas: un nuevo método de hacer teología y la aplicación de ese método a la América Latina del último tercio del siglo XX. Siendo fieles a lo primero, un nuevo método de hacer

teología, tenemos por delante el reto de una crisis global, integral, y por tanto el desafío de construir una Teología Integral, esto es, una reflexión en el interior de la fe que trate de denunciar lo inhumano de nuestra actualidad histórica y de anunciar que “otro mundo es posible” (lema del Foro Social Mundial de Porto Alegre a inicios de este siglo). Y su contribución no consistirá en dejar la teología para bajar a la arena de las ciencias sociales o del activismo social y medioambiental, sino precisamente en aportar sentido, desde la teología, a los combates de la humanidad.

Retomando los cinco capítulos del libro *Teología política* de Ignacio Ellacuría, podemos afirmar que esa nueva teología debería 1) anunciar que Dios nos está salvando en el presente histórico a través de nuestro compromiso por un mundo mejor; 2) recordar el carácter integral (no solo político) de la misión de Jesús, en la que nada ni nadie quedó en la cuneta del camino; 3) repensar la misión de la Iglesia en clave sinodal (todos los católicos están invitados a participar), ecuménica (los cristianos hemos de actuar unidos), interreligiosa (todas las tradiciones religiosas tienen algo importante que aportar a este reto del siglo XXI);<sup>15</sup> 4) mostrar que así como “liberación” fue la palabra clave de la Teología Política y de la Teología de la Liberación, “conversión ecológica integral” debería ser la expresión clave de este tiempo (esto es, una reformulación global de cómo está llamada a ser la vida humana en el planeta); y 5) ser conscientes de que quien trabaje por todo ello va a tener problemas, pero desde la experiencia de la resurrección de Jesús sabemos —en la fe— que esos combates tienen sentido; son la transparencia en nuestra historia inmanente de la historia de salvación trascendente; hacen patente en nuestro *hic et nunc* lo que siempre había estado ahí latente: que Dios nunca deja de caminar con nosotros, como en el relato de los discípulos de Emaús.<sup>16</sup>

- 
1. Cfr. Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009 (esta obra compendia dos libros: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, Berlin: Duncker & Humblot, 1922; id., *Politische Theologie II. Die Legende vor der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 1970).
  2. Moltmann, Jürgen, *Teología de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 1969 (primera edición alemana: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Christian Kaiser Verlag, 1964).
  3. Moltmann, Jürgen, *El Dios crucificado*, Salamanca: Sígueme, 1977 (primera edición alemana: *Der gekreuzigte Gott*, München: Christian Kaiser Verlag, 1972).
  4. Metz, Johann Baptist, *Teología del mundo*, Salamanca: Sígueme, 1970 (primera edición alemana: *Zur Theologie der Welt*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag; München: Christian Kaiser Verlag, 1968); id., “Teología política”, en *Sacramentum Mundi*, vol. V, Barcelona: Herder, 1974, pp. 499-508 (primera edición alemana: “Politische Theologie”, vol. III, Freiburg – Basel - Wien: Herder, 1969, pp. 1231-1239); id., *La fe, en la historia y en la sociedad*, Madrid: Cristiandad, 1979 (primera edición alemana: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1977).

5. Barth, Karl, *Carta a los Romanos*, Madrid: BAC, 2002 (segunda edición en alemán: *Römmenbrief*, München: Christian Kaiser Verlag, 1922). Es importante subrayar que se trata de la segunda edición, de 1922, porque en ella Barth rehízo por completo su obra de 1919 “dándole la vuelta como a un calcetín”, en palabras del teólogo suizo. Esta segunda edición es el inicio de la Teología Dialéctica, también denominada Teología de la Crisis, Teología de la Paradoja o incluso Teología de la Palabra de Dios.
6. Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Zurich: Theologischer Verlag Zurich, 1932-1967.
7. Ellacuría, Ignacio, *Teología Política*, San Salvador: Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, 1973 (edición en inglés: *Freedom Made Flesh: The Mission of Christ and His Church*, New York: Orbis Books, 1976).
8. Sols Lucia, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid: Trotta, 1999, pp. 321-324.
9. El jesuita francés Gaston Fessard introduce la naturaleza en la ecuación, con lo que habla de “tres niveles de historicidad”: 1) el natural (el hombre como animal), 2) el humano (el hombre desplegando su libertad) y 3) el sobrenatural (la acogida del sentido de la historia que viene de Dios). Cfr. Fessard, Gaston, “L’Histoire et ses trois niveaux d’historicité”, *Sciences Ecclésiastiques* (octubre-diciembre 1966), pp. 329-357.
10. Ellacuría, Ignacio, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander: Sal Terrae, 1984; reimpresso por UCA, San Salvador, 1985.
11. Ellacuría, Ignacio, “¿Por qué muere Jesús y por qué le matan?”, *Misión Abierta 2* (1977), pp. 17-26; reproducido varias veces, entre otras, id., *Escritos teológicos*, vol. II, San Salvador: UCA, 2000, pp. 67-88.
12. Ellacuría, Ignacio, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, en VV.AA., *Cruz y Resurrección. Presencia de una iglesia nueva*, México D.F.: Centro de Reflexión Teológica, 1978, pp. 49-82; reproducido varias veces, entre otras, id., *Escritos teológicos*, vol. II, *op. cit.*, pp. 137-170.
13. Francisco, *Laudato Si’*, encíclica, Roma, 2015, vatican.va.
14. *Ibid.*, nums. 10 y 237.
15. Küng, Hans y Kuschel, Karl-Josef (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Madrid: Trotta, 1994.
16. Lc 24,13-35.

---

#### FUENTES DOCUMENTALES

1. Barth, Karl, *Carta a los Romanos*, Madrid: BAC, 2002.
2. Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Zurich: Theologischer Verlag Zurich, 1932-1967.
3. Ellacuría, Ignacio, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander: Sal Terrae, 1984.
4. Ellacuría, Ignacio, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, en VV.AA., *Cruz y Resurrección. Presencia de una iglesia nueva*, México D.F.: Centro de Reflexión Teológica, 1978, pp. 49-82.

5. Ellacuría, Ignacio, *Teología Política*, San Salvador: Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, 1973.
6. Ellacuría, Ignacio, “¿Por qué muere Jesús y por qué le matan?”, *Misión Abierta* 2 (1977), pp. 17-26.
7. Fessard, Gaston, “L’Histoire et ses trois niveaux d’historicité”, *Sciences Ecclésiastiques* (octubre-diciembre 1966), pp. 329-357.
8. Francisco, *Laudato Si’*, encíclica, Roma, 2015, vatican.va.
9. Küng, Hans y Kuschel, Karl-Josef (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Madrid: Trotta, 1994.
10. Metz, Johann Baptist, *La fe, en la historia y en la sociedad*, Madrid: Cristiandad, 1979.
11. Metz, Johann Baptist, “Teología política”, en *Sacramentum Mundi*, vol. V, Barcelona: Herder, 1974, pp. 499-508.
12. Metz, Johann Baptist, *Teología del mundo*, Salamanca: Sígueme, 1970.
13. Moltmann, Jürgen, *El Dios crucificado*, Salamanca: Sígueme, 1977.
14. Moltmann, Jürgen, *Teología de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 1969.
15. Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009.
16. Sols Lucia, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid: Trotta, 1999.

# LA RECONFIGURACIÓN DE LO SAGRADO EN LA ENCRUCIJADA DE LA MODERNIDAD Y LA POSTMODERNIDAD: UN APUNTE SOCIOLÓGICO Y TEOLÓGICO

Dr. Fernando Aurelio López Hernández

## *Apertura*

Desde sus inicios, la sociología de la religión ha dedicado un esfuerzo considerable a comprender la dinámica de la religión en el contexto de la modernidad. Tradicionalmente, ha prevalecido un paradigma que asocia el desarrollo moderno con un inevitable declive del fenómeno religioso, un proceso conocido como secularización. Esta perspectiva clásica, sostenida por vertientes positivistas y marxistas, así como por figuras influyentes como Durkheim y Weber, postulaba que el progreso y la racionalización inherentes a la modernidad dismantlarían progresivamente la primacía de la fe y lo trascendente en la vida social. Peter L. Berger, un clásico de la sociología de posguerra, inicialmente compartía esta visión, argumentando que la industrialización, la desacralización impulsada por el protestantismo y la racionalización moral del judaísmo, junto con la emergencia del pluralismo religioso, eran factores determinantes en este proceso.

**'La ciudad fragmentada: un vitral de la modernidad.'**  
Imagen generada por IA en Google Gemini 2.5 Pro



Sin embargo, las últimas décadas han puesto en entredicho la linealidad de esta tesis. La evidencia empírica y nuevas propuestas teóricas sugieren que la relación entre modernización y secularización es mucho más compleja y no unívoca. Este artículo busca profundizar en estas discusiones, mediante la exploración de las múltiples facetas de la secularización, las críticas al paradigma clásico, la emergencia de nuevas formas de religiosidad y la peculiar trayectoria de la modernidad y lo sagrado en América Latina. Finalmente, se integrarán algunas perspectivas teológicas que dialogan con estos fenómenos, ofreciendo una comprensión más amplia y compleja de la presencia religiosa en el mundo contemporáneo.

## I

### *La secularización como paradigma sociológico clásico*

La secularización, en su definición más fundamental, es un fenómeno social en el cual la cosmovisión religiosa pierde significatividad en algunos aspectos o en la totalidad de una cultura determinada. Berger identifica tres principales “portadores o mediadores” de este proceso: la expansión de la economía capitalista industrial, ciertas medidas antirreligiosas adoptadas por regímenes políticos y el desarrollo de la ciencia moderna. La modernidad, caracterizada por las revoluciones industrial y democrática de finales del siglo XVIII, reconfiguró los procesos de producción, distribución y consumo de riqueza, dio origen a nuevas clases sociales y consolidó la confianza en la ciencia y la técnica como garantes del progreso. La revolución democrática, por su parte, promovió la participación política individual, las libertades inalienables y la soberanía popular, aunque también la consolidación de Estados nacionales con sus burocracias administrativas. Ambas revoluciones, al acentuar el individualismo y el utilitarismo, socavaron los vínculos comunitarios tradicionales, un valor fundamental para la solidaridad social.

Berger, siguiendo una impronta weberiana, establece un nexo histórico crucial entre el protestantismo y la secularización. El protestantismo especialmente en su versión calvinista es visto como motor del capitalismo, pues la riqueza obtenida a través del trabajo arduo era interpretada como un signo de predilección divina y, en consecuencia, de salvación. Más allá de lo económico, el protestantismo “desmitologizó” y “desacralizó” la cosmovisión católica, sustituyéndola por un marco de “mínimos referentes” religiosos. Esta postura fomentó una visión secular de la vida individual y social: “Aun arreglándose a una simplificación excesiva, puede afirmarse que el protestantismo se despojó tanto como pudo de las tres concomitancias de lo sagrado más antiguas y poderosas: el misterio, el milagro y la magia”.<sup>1</sup>

Berger también señala las raíces de la secularización en categorías teológico-históricas del Antiguo Testamento. Destaca tres elementos cruciales: la trascendencia absoluta de Dios, la historicidad de la vivencia religiosa y la racionalización de la esfera de la moral. El Éxodo israelita, por ejemplo, es visto como un distanciamiento radical de las concepciones mágicas y panteístas de otras culturas, al presentar a Yahvé como “lo Totalmente Otro”, pero manifestando su poder en la vida concreta e histórica del pueblo y no en fenómenos celestes o naturales. Además, la moral en Israel adquiere una autonomía intrínseca, pues los individuos son “responsables” de sus

acciones en relación con la Ley, sin depender de aspectos mágicos. Sin embargo, Berger sostiene que en el judaísmo la “endogamia sociocultural” y “legalismo rabínico” impidieron que fuera un factor decisivo en la modernidad como el protestantismo.<sup>2</sup>

## II

### *La secularización en entredicho: nuevas perspectivas*

Si bien la sociología asumió la secularización como un criterio normativo, la emergencia de nuevas teorías y evidencias empíricas ha desafiado su vigencia irrevocable. Rodney Stark, por ejemplo, analizó el fenómeno religioso desde categorías económicas, sugiriendo que la demanda humana por lo “más allá de lo mundano persiste y que los procesos de secularización están ligados a fenómenos que tienen que ver con variaciones de la oferta religiosa. Para Stark, un monopolio religioso estanca la demanda de bienes, mientras que la variedad de la oferta promueve el “consumo” religioso. Por otro lado, sociólogos como Steve Bruce defienden la ecuación entre modernidad, desarrollo industrial y tecnológico como condiciones de un proceso de secularización irremediable. Sostiene, frente a Stark, que la elección racional pragmática opera con independencia de los “beneficios” religiosos.

En este debate, el sociólogo José Casanova propone una solución sensata al distinguir tres posibles significados del concepto de secularización: primero, el que subraya la separación de la religión y la iglesia de esferas como la ciencia, la política y la economía; segundo, el que apunta a la disminución de las prácticas religiosas; y tercero, el que hace énfasis en la privatización de la religión. Esta distinción es crucial para entender las diferencias entre contextos como Europa donde la secularización se refiere principalmente a la separación entre religiosidad y política y Estados Unidos, donde ha existido un laicismo político y económico sin menoscabo de las prácticas religiosas. Esta aproximación permite una comprensión más compleja de la modernización, que no es unívoca.<sup>3</sup>

Por su parte, Karel Dobbelaere, en su análisis de la secularización, equipara el concepto de “liberación del hombre de la tutela metafísica y religiosa” con el de laicización. En las sociedades industriales y tecnológicas, la racionalización instrumental de la vida social ha provocado la “liberación” de las instituciones sociales fundamentales de su raíz religiosa que, en el pasado, controlaban todo lo relacionado con los ámbitos político, económico, científico y educativo. La búsqueda de sentido último se ha desplazado de las iglesias organizadas a una búsqueda personal, individual y privada. Incluso la expansión de congregaciones evangélicas en Estados Unidos y América Latina, o las conversiones al islam, son vistas por Dobbelaere como una confirmación de la secularización, pues muestran una diversidad de ofertas religiosas disponibles al libre albedrío de los “consumidores”.

En este contexto, J.M. Mardones caracteriza la sociedad occidental contemporánea como secularizada y autosuficiente, vertebrada por la producción técnico-económica, la burocracia estatal y el pluralismo cultural, de modo que la religión ha perdido su estatus como referente fundamental para tomar decisiones éticas, políticas o culturales, sus símbolos se vacían de

contenidos sagrados y sus representantes pierden autoridad. La religión se “privatiza”, circunscribiendo la relevancia de sus prácticas al propio ámbito del sujeto, sin esperar repercusiones externas.

### III

#### *La reconfiguración de lo sagrado y la religiosidad contemporánea*

El proceso de modernidad ha sido acompañado por el “desencantamiento del mundo,” que implica la prevalencia de la razón instrumental como criterio epistemológico básico y la secularización como un proceso de “liberación” social de la cosmovisión religiosa. Sin embargo, la modernidad también ha presenciado un “reencantamiento del mundo,” donde se sacralizan nuevas esferas de la realidad como el trabajo, la familia, el Estado, la razón, la ciencia o el progreso.

Un fenómeno clave en la religiosidad moderna es la “subjetivación” por la cual los individuos adquieren conciencia de su unicidad y diferenciación frente a los conglomerados sociales. Esto implica una revaloración de la dignidad humana y la conciencia personal frente a la instrumentalización, lo cual promueve en muchos casos una suerte de “sacralidad individual”. Esta subjetivización también conduce a reinterpretaciones doctrinales, dogmáticas o sincretismos, en los que cada uno intenta orientar sus propias experiencias religiosas. La vivencia personal se convierte en el criterio más importante para justificar lo que es valioso; así, la religión se legitima a partir de la experiencia subjetiva y emocional, en detrimento de directrices éticas comunes y con el riesgo, en algunos casos, de caer en el fanatismo.

En este ámbito de ruptura generada por la secularización, Mardones identifica tres posiciones culturales y religiosas: aquellos que rechazan la modernidad secular y buscan regresar a condiciones premodernas; aquellos que buscan un pacto o equilibrio entre religiosidad y modernidad; y aquellos que pretenden radicalizar las diferencias sin negar la validez de los opuestos. El panorama, sin embargo, se caracteriza por una “trivialización de lo sagrado”, que se manifiesta en la proliferación y consumo de religiosidades light, sincréticas, sensualistas e individualistas, que, si bien indican la pervivencia de lo trascendente, lo reducen a dimensiones muy pragmáticas y superficiales.<sup>4</sup>

Mardones describe la religiosidad contemporánea como un reflejo de la sociedad posmoderna-nutrida por el desencanto de las grandes instituciones religiosas que ofrecían explicaciones últimas en la que se privilegia la búsqueda de “paz interior” y una “vivencia espiritual emotiva”. Este movimiento diverso se puede describir en tres vertientes principales: el fundamentalismo, el orientalismo y la new age. El fundamentalismo religioso se caracteriza por una adhesión absoluta y literal a una verdad revelada en un momento fundacional, sin someterla a crítica racional o a interpretación. Sus practicantes son ética y políticamente muy conservadores, leen textos sagrados de modo literal. Entre sus manifestaciones se incluyen los Testigos de Jehová, los mormones, las “iglesias televisivas” norteamericanas, la Iglesia de la Unificación y algunos grupos católicos como el Opus Dei o los lefebvristas.

El orientalismo atrae por sus tradiciones ancestrales, redescubiertas en Occidente a finales del

siglo XIX. Sin embargo, el orientalismo contemporáneo es una “adaptación” occidental llevada a cabo por figuras carismáticas que han ajustado el ascetismo y las prácticas espirituales rigurosas de la India o de China para hacerlas accesibles a las masas. La meditación es una práctica común para lograr dicha “paz espiritual”, y a menudo se prefiere la vida vegetariana y se siguen las enseñanzas de un maestro, con ejemplos como los Hare Krishna, la Meditación Trascendental, Osho y el “neobudismo”.

La new age se caracteriza por una expansión vertiginosa de una religiosidad vaga, holística, sincrética, ecuménica, sensualista, transpersonal y orientalista, a menudo entrelazada con conceptos de la física cuántica. Pretende abrir paso a una nueva forma de vida conectada con un cosmos vivo y palpitante, a través del descubrimiento y manejo de la energía, y una comunicación profunda con una biosfera “sacralizada” y “descosificada”. Esta corriente anticipa una nueva era, marcada por el signo de Acuario, prometedora de paz, concordia y sabiduría.

Vale señalar, en la línea trazada por Mardones, que Gilles Lipovetsky postula que desde el fin de siglo vivimos en una época que denomina “hipermoderna”: un retorno a la modernidad, pero conservando rasgos del desencanto y desconfianza posmodernos. Esta época es contradictoria: prima la desmesura y el consumismo, pero también hay una creciente preocupación por la incertidumbre del futuro. El tiempo se reconceptualiza en una época de vértigo y ansiedad. En la cultura hipermoderna, la religión se presenta como una práctica no institucionalizada, emotiva y personal. Lipovetsky argumenta que la hipermodernidad no es relativista ni nihilista, sino que implica una reconversión axiológica de la modernidad, proponiendo nuevos valores como la diversidad, la sustentabilidad, los derechos individuales y la salud.

Por otro lado, la trayectoria de la modernidad en América Latina presenta particularidades significativas. En este sentido, Juan José Brunner discute el “macondismo,” una visión que describe el continente como un espacio peculiar, mágico, donde las explicaciones racionales son insuficientes, un mundo poético que añora el pasado y encumbra la naturaleza.<sup>5</sup> El autor recuerda que ensayistas como Octavio Paz<sup>6</sup> han señalado las “diferencias específicas” o “carencias” culturales de América Latina con respecto a Europa, a partir de la ausencia de un racionalismo ilustrado, una ética calvinista o un libre mercado plenamente desarrollados. Brunner menciona, adicionalmente, diferencias étnicas determinantes, con cosmovisiones y religiosidades prehispánicas y africanas profundamente arraigadas que habrían impedido un pleno impulso de la modernidad al estilo europeo.

Para Brunner, la modernidad en América Latina se hace tangible a partir de la década de los cincuenta, con el advenimiento de los medios de comunicación masiva, la expansión de la oferta educativa, el ocaso de la “república de las letras” (reservada a una élite) y el desarrollo de una clase media profesional, así como la urbanización. En este contexto, la “cultura de masas” ha sido fundamental al crear un universo de símbolos compartido que articula y da sentido a la vida cotidiana, trascendiendo el estatus económico, las preferencias religiosas o las jerarquías axiológicas. Brunner enfatiza que la modernidad cultural latinoamericana ha llegado de la mano de profundas transformaciones en los modos de producir, transmitir y consumir cultura. Esto sugiere que la modernización en la región ha dependido más de variables económicas y sociales

de alcance global que de proyectos impulsados por élites ilustradas o movimientos sociales locales. Un punto crucial es que, en América Latina, la modernidad “convive” con tradiciones culturales premodernas de una manera inédita en otras latitudes.

Digamos, para terminar, que el caso de América Latina ilustra la convivencia única de la modernidad con tradiciones culturales premodernas. La modernidad en la región, impulsada por variables socioeconómicas globales, ha coexistido con visiones como el “macondismo” y las “diferencias específicas” culturales. El surgimiento de nuevas expresiones religiosas, como el pentecostalismo, responde a necesidades no cubiertas por las religiones tradicionales, evidenciando, así, que el panorama religioso es dinámico y adaptable a las condiciones sociales cambiantes. En suma, la relación entre la religión y la sociedad contemporánea es un diálogo constante, marcado por la adaptación, la redefinición y la persistente búsqueda de sentido en un mundo cada vez más complejo.

#### IV

#### *Secularización y teología*

El Concilio Vaticano II, en “*Gaudium et Spes*” (nn. 33-36), acoge con beneplácito los procesos de secularización, particularmente en la ciencia, siempre que no se pierda la referencia última a Dios. Reconoce que los logros de la ciencia y la tecnología son expresiones de la gloria divina. Se afirma que la ciencia auténtica no es contraria a la fe, aunque se subraya la necesidad de evitar una autonomía absoluta del ser humano respecto a Dios. Las esferas humanas, incluyendo ciencia y política, deben orientarse al bien común, con la Iglesia ofreciendo dirección.

En este sentido, el concepto de secularización, según lo define Harvey Cox, representa la liberación del ser humano de la tutela metafísica y religiosa, lo que conlleva un retorno al mundo concreto sin ataduras ni temores.<sup>7</sup> El autor argumenta que este proceso halla sus raíces en la Biblia hebrea. Como muestra, destaca tres relatos bíblicos clave. En primer lugar señala, el relato de la “Creación” propició el desencantamiento y desmitificación del mundo: al considerar la naturaleza como creación de Dios sin propiedades mágicas ocultas, se le despojó de la veneración esotérica, abriendo el camino para el desarrollo de la ciencia. En segundo lugar, el Éxodo significó una crítica a la legitimación sacra del poder político, al afirmar que ningún gobernante puede arrogarse un poder supranatural. La afrenta al Faraón demostró que el poder del hombre es limitado y que la rebelión es posible. Y, por último, el “Pacto del Sinaí” desconsagró los valores salvo la trascendencia absoluta de Yahvé prohibiendo la idolatría y estableciendo la relatividad de todo lo creado por los seres humanos. Para el autor, es crucial distinguir la secularización entendido como un proceso natural y liberador del secularismo, una ideología de control político que fácilmente deriva en autoritarismo. Para él, en conclusión, los creyentes personas moldeadas por la fe bíblica deben fomentar atentamente la secularización, resistiendo la resacralización de la naturaleza y la política.

Van Ouwerkerk comparte las tesis centrales de Cox. Enfatiza que Dios se manifiesta en la historia, especialmente en momentos de cambio social, y que el ser humano es corresponsable de

acercar la “ciudad del hombre” al “Reino de Dios” a través de una acción transformadora y revolucionaria, anclada en una plena secularización. La teología debe ser un vehículo para la mejora futura, y la praxis política se convierte en el lugar de testimonio de Dios; sin embargo, Van Ouwerkerk cuestiona a Cox pues éste omite en su análisis aspectos sustantivos de la experiencia religiosa no relacionados con la acción política, como el dolor o la muerte.<sup>8</sup>

En resumen, la secularización, vista desde una perspectiva bíblica, es un proceso que libera y capacita al hombre para asumir su responsabilidad en la historia y la política, al posibilitar el reconocimiento de la relatividad de sus creaciones y la supremacía divina.

### *Cierre*

La exploración de la secularización y la religión en la modernidad y la postmodernidad revela que el proceso no es unidireccional ni implica necesariamente la desaparición de lo religioso, sino una profunda reconfiguración de sus formas y su lugar en la sociedad. El paradigma clásico de la secularización, que predice un declive inevitable de la religión, ha sido significativamente cuestionado y enriquecido por perspectivas que enfatizan la persistencia de la demanda religiosa, la importancia de la “oferta” en un mercado religioso plural y la necesidad de distinguir entre diferentes dimensiones de la secularización, como la decaída de instituciones tradicionales, la disminución de prácticas religiosas y la privatización o subjetivación de la espiritualidad.

En efecto: la sociedad contemporánea se caracteriza por una compleja interacción entre fuerzas modernizadoras y una búsqueda renovada de lo sagrado. Mientras que la racionalidad instrumental y la autosuficiencia social marcan la pauta, la religión se ha adaptado, a menudo redefiniéndose a través de la subjetivación. Este proceso ha dado lugar a una “sacralidad individual” y a reinterpretaciones doctrinales que, en algunos casos, pueden llevar a una “trivialización de lo sagrado”. Sin embargo, esta dinámica también ha propiciado la emergencia de diversas formas de religiosidad contemporánea, como el fundamentalismo, el orientalismo adaptado a Occidente y la vaga, holística y sincrética corriente de la new age, todas ellas reflejo de la búsqueda de sentido y trascendencia en un mundo en constante cambio.

La hipermodernidad, propuesta por Lipovetsky, ofrece un marco para entender esta era como un retorno a la modernidad con toques de desencanto posmoderno, donde la religión se desinstitucionaliza y se vuelve más afectiva y subjetiva. Desde una perspectiva teológica, es fundamental apreciar las raíces de la secularización en el Antiguo Testamento, como señala Berger, donde la trascendencia de Dios, la historicidad de la vivencia religiosa y la racionalización moral prepararon el terreno para el desencantamiento del mundo. Esta perspectiva contrasta con las tendencias del catolicismo que, históricamente, tendieron a una “re-sacralización del mundo” y a la circunscripción del rigor moral, lo que, según Berger, atenuó el impulso secularizador presente en sus propias fuentes.

- 
1. Berger, P. L., “El proceso de secularización”, en *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, p. 161.
  2. Cfr. Berger, P. L., *El dosel sagrado...*, pp. 178-179.
  3. Cfr. Esteban Sánchez, V., “La secularización en entredicho: la revisión de un debate clásico

de la sociología”, en *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2008, pp. 302-303.

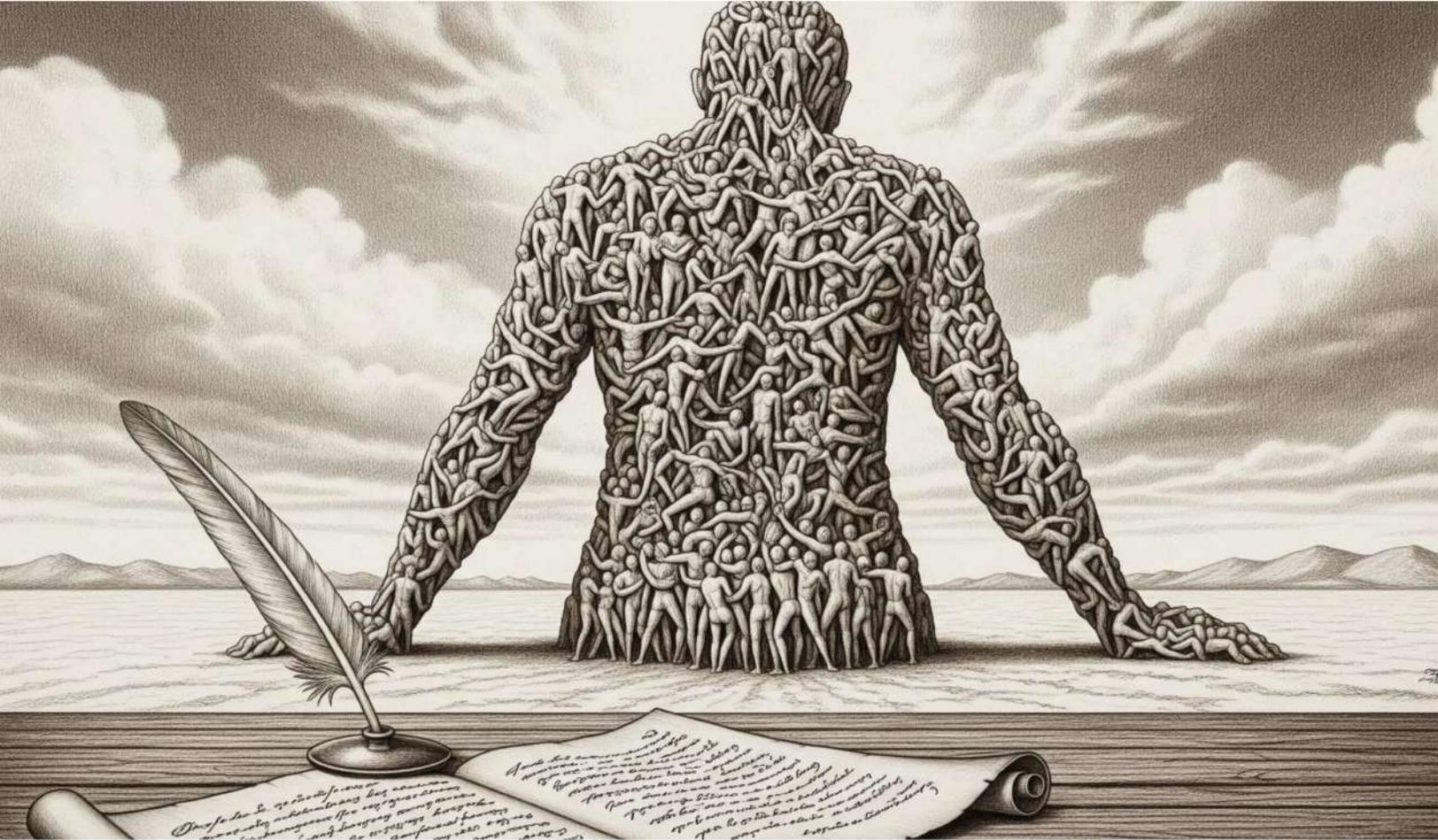
4. Cfr. Mardones, J. M., “La sociedad secular”, en *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella (Navarra): EVD, 1994.
5. Cfr. Brunner, J. J., “La ciudad de los signos”, en *América Latina: cultura y modernidad*, México: Conaculta / Grijalbo, 1992, pp. 37-72.
6. Cfr. Paz, Octavio, *El ogro filantrópico*.
7. Cfr. Cox, H., “Las fuentes bíblicas de la secularización”, en *La ciudad secular: Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Barcelona: Editorial Península, 1968, pp. 39-59.
8. Cfr. Van Ouwerkerk, C., “Secularización como misión del creyente”, *Concilium* 25 (1967), pp. 296-300.

---

### FUENTES DOCUMENTALES

1. Baum, G., “La modernidad en su perspectiva sociológica”, *Concilium* 244 (diciembre 1992), pp. 923-933.
2. Berger, P. L., “El proceso de secularización”, en *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona: Kairós, 1999.
3. Berger, P. L., “Religión y construcción del mundo”, en *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona: Kairós, 1999, pp. 13-50.
4. Brunner, J. J., “La ciudad de los signos”, en *América Latina: cultura y modernidad*, México: Conaculta / Grijalbo, 1992, pp. 37-72.
5. Cox, H., “Las fuentes bíblicas de la secularización”, en *La ciudad secular: Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Barcelona: Editorial Península, 1968, pp. 39-59.
6. Dobbelaere, K., “Teorías de la secularización”, en *Secularización: un concepto multi-dimensional*, México: UIA, 1994, pp. 11-21.
7. Dupuis, J., “Las religiones del mundo en el Concilio Vaticano II y en el magisterio postconciliar”, en *La teología en los umbrales del siglo XXI. A cuatro décadas del Concilio Vaticano II*, VII Simposio Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana, México 2003, disponible en CD.
8. Esteban Sánchez, V., “La secularización en entredicho: la revisión de un debate clásico de la sociología”, en *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2008, pp. 293-307.
9. Lipovetsky, G., “Tiempo contra tiempo o la sociedad hipermoderna”, en *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona: Anagrama, 2006, pp. 53-109.
10. Mardones, J. M., “La sociedad secular”, en *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella, Navarra: EVD, 1994, pp. 31-42.
11. Mardones, J. M., “Nuevas formas de religiosidad. La sensibilidad mística de nuestra época”, en *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella, Navarra: EVD,

- 1994, pp. 113-131.
12. Mardones, J. M., “Para un análisis de la modernidad religiosa”, en *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella, Navarra: EVD, 1994, pp. 43-52.
  13. Mardones, J. M., “Para un diagnóstico socio-cultural de nuestro tiempo”, en *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Navarra: EVD, 1991, pp. 15-36.
  14. Van Ouwerkerk, C. “Secularización como misión del creyente”, *Concilium* 25 (1967), pp. 296-300.



'El Leviatán urbano: orden y conectividad en la sociedad contemporánea.' Imagen generada por IA en Google Gemini 2.5 Pro

## LA NECESIDAD DE UNA TEOLOGÍA POLÍTICA: EL DIAGNÓSTICO DE THOMAS HOBBS

Mtra. Elisa Andrea Escobar Salinas

En el pasaje introductorio a la que se convertiría en su primera publicación, Thomas Hobbes destaca ya un interés que perdurará a lo largo de su vida: el estudio de la Historia. Si bien es cierto que en diversos escritos de su propia autoría se evidencia este interés, es en el breve escrito que antepusiera a su traducción de *La Guerra del Peloponeso* (1628) que aborda de manera sucinta la relevancia de la memoria histórica. Al expresar su admiración a Tucídides, el entonces traductor inglés elogia el particular estilo narrativo del ateniense quien, al convertir «al lector en espectador», logra ejecutar de manera ejemplar lo que considera la labor principal del historiador: “instruir a los hombres y hacerles capaces, por el conocimiento de las acciones pasadas, de comportarse con prudencia en el presente y previsión para el futuro”.<sup>1</sup>

En efecto, el interés hobbesiano por la historia es de carácter práctico, de manera que para cumplir aquella función pedagógica sugiere, a quien desee emprender una labor de tal índole, tomar como argumento principal aquellos episodios que resulten más provechosos para las generaciones por venir, dando prioridad a la instrucción acerca de eventos adversos sobre la prosperidad de los pueblos.

Décadas más tarde, el propio Hobbes seguiría aquella pauta al seleccionar como argumento de su principal obra histórica una etapa de Inglaterra que, a los ojos del autor, proporciona una especie de muestrario “de todos los tipos de injusticia y de todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo, y de cómo fueron engendrados por sus madres, la hipocresía y la vanidad”.<sup>2</sup> Así pues, la materia del *Behemoth* (1668), la guerra civil inglesa, no se explica únicamente por la proximidad biográfica de quien la escribe, también -y acaso principalmente porque pudiera resultar provechosa para inclinar a los futuros lectores a actuar con «prudencia y previsión» ante las calamidades de la desobediencia civil.

Al analizar esta situación crítica de Inglaterra, en la que “quizá ni siquiera uno de cada diez mil sabía qué derecho tenía alguien para mandarle, o qué necesidad había de un rey o de una república”,<sup>3</sup> Hobbes identifica algunas problemáticas habituales de raíz claramente política, como la falta de acuerdo entre diversas facciones del Parlamento o las inconformidades de la población en torno a la distribución de la riqueza, e incluso llega a sugerir que la relativa templanza de Carlos I en torno a los conflictos internos constituyó un elemento determinante en la desestabilidad de su propio gobierno. No obstante, identifica como una de las fuentes detonantes de la sedición, acaso la principal, la disputa entre diversos grupos confesionales.

En efecto, el diagnóstico hobbesiano sobre las causas de la guerra civil inglesa enfatiza el impacto de la predicación de «seductores de diversas clases», entre los que destaca especialmente a ministros presbiterianos y papistas. Al ahondar en las disputas entre estas corrientes entonces dominantes del cristianismo en Inglaterra apunta que éstas no se enfocan tanto en materia de fe-al coincidir en creencias centrales como en la de la Trinidad y en la de Jesucristo- como en lo concerniente al impacto civil de sus doctrinas, que se evidencia sus discursos dirigidos al “pueblo llano”: tanto los ministros presbiterianos como los papistas proclamaban para sí mismos, en tanto que representantes de Cristo, un derecho de gobierno de *jure divino*, fuese de manera mediada por el Papa o de manera directa para cada obispo en su respectiva diócesis. Observaciones de este tipo son las que lo llevan a concluir que, entre los cristianos, la mayor parte de controversias se generan no tanto sobre cuestiones referentes a la salvación espiritual como sobre las cuestiones relativas a la autoridad y al poder de la Iglesia, o las relativas al lucro o al honor de los eclesiásticos”.<sup>4</sup>

Dicho de otro modo, la inclinación generalizada hacia la sedición en la que se vio inmerso el pueblo de Inglaterra durante la guerra civil es analizada por Hobbes, en gran medida, como efecto de la “hipocresía y vanidad” de diversas facciones religiosas que lucraron políticamente con el interés de la población por procurar bienes espirituales. En este sentido, cabría decir que una de las lecciones que este filósofo inglés busca conmemorar, en su faceta como historiador, es que los conflictos confesionales que pueden afectar gravemente al orden civil se orientan no tanto a la presunta procuración de bienes espirituales como a la lucha por el mando o dominio entre diversos grupos religiosos.

Ahora bien, fuese en el nombre de Dios o inspirada en la lectura de algún pensador antiguo, la sedición es abordada por Hobbes como una especie de “locura” a cuyo remedio dirigirá buena parte de sus reflexiones. Sin abandonar del todo su interés por el estudio de la historia, ésta se verá

desplazada por una forma de reflexión propiamente filosófica que, en clave hobbesiana, ha de partir de definiciones claras y adecuadas a la derivación de la conexión entre éstas haciendo un uso adecuado del lenguaje, pues si bien este es la condición de posibilidad de los demás artificios, es también lo que posibilita a los hombres caer en absurdos, haciéndolos «más sabios o locos de lo ordinario». En esta perspectiva es destacable que Hobbes señale que buena parte de los escritos escolásticos contienen «extrañas palabras y barbarismos sin significado» que tienen la cualidad “no sólo de encubrir la verdad, sino también la de hacer que los hombres creen que la poseen, y que desistan de seguir buscándola”;<sup>5</sup> en parte por ello no ha de resultar tan sorprendente que en el *De Corpore* llegara a sostener expresamente que la investigación filosófica excluye la teología así como toda doctrina que surja de la inspiración o revelación.<sup>6</sup>

Evidentemente, este señalamiento contrasta con la estructura de su obra filosófico-política más importante, en la que dedica más de la mitad de su contenido a argumentos de corte teológico. No obstante, podemos comenzar a esclarecerse esta aparente paradoja si tomamos en cuenta el objetivo de *Leviatán, la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*, cuyo legado en la historia del pensamiento filosófico-político ha sido equiparado al de Copérnico en la astronomía.

Si bien es cierto que el origen las teorías contractualista es en cierto sentido difuso,<sup>7</sup> el método contractualista moderno, inaugurado por Hobbes para fundamentar normativamente el orden político, tiene como una de sus características principales un punto de partida argumental denominado estado de naturaleza. Este primer paso hacia la justificación normativa del orden político consiste en un experimento mental: la caracterización de una situación conjetural o hipotética en la que los individuos se encontrarían libres de sujeción política alguna. Dicho de otro modo, la respuesta a la pregunta ¿por qué obedecer a la autoridad política? tiene como punto de partida la premisa de la igualdad entre los individuos, lo cual conlleva no sólo rechazar la posibilidad de una subordinación natural basada simplemente en la fuerza o en la tradición, también -e incluso principalmente- nos remite a la construcción artificial del orden político, es decir, a la postulación de la estructura de subordinación legítima como una obra humana.

Como señala Kersting, uno de los rasgos que destacan el carácter moderno del contractualismo es la sustitución de “la autoridad legisladora de dios y de la naturaleza mediante el derecho de todo individuo a ser limitado en su libertad solamente mediante aquellas leyes con las que él habría concordado en el marco de procedimientos y discursos justos”.<sup>8</sup> Así pues, cabría afirmar que uno de los objetivos subyacentes a la filosofía contractualista moderna es el de formular el orden político como un terreno autónomo, ajeno a elementos trascendentes a la razón y voluntad humanas, de manera que el contractualismo moderno comprende también el desplazamiento de la fundamentación normativa del orden político en términos teológicos o teleológico-naturalistas.

## I

### *El gobierno absolutista y la regulación de las doctrinas*

La célebre formulación del estado de naturaleza como un estado de guerra, en el que la vida del

hombre es «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta», se configura a través del “derecho natural”, entendido como la libertad que tiene cada individuo “de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin”.<sup>9</sup> Así, el derecho natural, más que un elemento normativo comprende una caracterización descriptiva basada en la ausencia de un legítimo poder coactivo al cual sujetarse.<sup>10</sup> Y es precisamente ante esta libertad irrestricta que emerge el conflicto que, siguiendo la “narrativa” contractual, llevará a los hombres a “salir” del estado de naturaleza.

El ejercicio del derecho natural implica reconocer que cualquier otro individuo tiene la misma libertad, de tal modo que “si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos”, así que el modo más razonable de protegerse ante la desconfianza mutua es la previsión, es decir, “controlar, ya sea por la fuerza, ya con estratagemas, a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para poner en peligro el poder propio”.<sup>11</sup> Por ello, al derecho natural le subyace una contradicción performativa: “the man who exercises his right in order to preserve himself contributes thereby to the war of all against all, which tends to his own destruction”.<sup>12</sup>

Es en esta perspectiva que Hobbes introduce el concepto ley de naturaleza que, en sus dos formulaciones, prescribe realizar aquello que conduzca a la paz siempre y cuando haya expectativas razonables de alcanzarla, lo cual no anula o limita estrictamente el derecho natural, antes bien, podría decirse que lo dirige. Por lo cual, podemos decir, junto con Gauthier que las leyes de naturaleza “in telling us what rationality is required, they would serve the useful role of enabling us more effectively to act in according with reason, or to exercise the right of nature, but they would not affect that right in principle”.<sup>13</sup>

En efecto, la ley de naturaleza y sus corolarios «son reglas prudenciales y no imperativos categóricos», obligan *in foro interno* al ser dictados de la razón, mas no son propiamente leyes en la medida en que carecen de una fuerza externa que constriña a los hombres a su seguimiento, de tal manera que el individuo podría estar dispuesto a respetarlas sólo si, haciéndolo, tiene la seguridad de alcanzar el fin deseado.<sup>14</sup> Es precisamente en este punto de la argumentación hobbesiana que emerge la inferencia racional de realizar un pacto mediante el cual los individuos puedan mantener su vida de una manera segura. El autor de *Leviatán* afirma que de la primera de las leyes de naturaleza, que inclina a los hombres hacia la paz mientras tenga la esperanza de lograrla, se desprende una segunda ley, a saber:

que un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él.<sup>15</sup>

Así pues, este segundo dictado de la razón prescribe que un individuo ha de limitar el uso de su derecho natural siempre y cuando los demás hombres consientan simultáneamente hacer lo mismo con el propio derecho. De no cumplirse esta condición, el seguimiento a esta segunda “regla prudencial” resultaría evidentemente imprudente o absurda, pues si un individuo renunciara a su

derecho natural en solitario se convertiría a sí mismo en una presa fácil para los demás, quienes mantendrían su libertad natural de manera irrestricta. Se trata entonces no de una mera renuncia, sino de una mutua transferencia que posibilite la superación del estado de guerra, trasladando el ejercicio de la libertad natural a favor de un tercero, una persona artificial con la autoridad para representar a la multitud que reciba bajo su cargo la determinación de aquello que sea apropiado para la conservación de la vida de los individuos que han transferido su derecho.

A partir de esta brevísima síntesis del argumento contractual podemos extraer las tres características principales de la soberanía en la filosofía política hobbesiana. En primer lugar, la centralización del ejercicio del derecho natural en una persona artificial conlleva la transferencia a favor de un tercero, el soberano, y precisamente por ello el poder político adquiere un carácter absoluto o ilimitado, como lo es el derecho o libertad natural. En segundo lugar, el pacto mediante el cual los individuos salen del estado de naturaleza es formulado como uno entre individuos, mas no entre el soberano y la multitud, de tal modo que el pueblo no tendrá la facultad de reclamar a este el incumplimiento de pacto alguno y por ello es que la soberanía es irrevocable. En tercer lugar, al ser un tercero el beneficiario del pacto resulta que la soberanía ha de ser indivisible. Como señala Bobbio, el análisis hobbesiano de lo que constituye a las distintas clases de poderes tiene como objetivo mostrar que son interdependientes y que precisamente por ello no pueden más que pertenecer a una sola persona:

...el poder ejecutivo, es decir el poder de constreñir o de ejercer legítimamente la fuerza física, sea contra los enemigos externos, sea contra los enemigos internos, que es la característica de la soberanía, presupone el poder de juzgar el mal y la razón (poder judicial); el poder judicial supone que se han establecido los criterios generales con base en los cuales el juicio puede ser emitido, es decir las leyes civiles. A su vez, el poder legislativo presupone el poder ejecutivo, si es que las leyes deben ser verdaderas y apropiadas para la conducta humana.<sup>16</sup>

Si bien Hobbes apunta entre las doctrinas que tienden a la disolución de un Estado una que va «clara y directamente contra la esencia del Estado»: la de que el poder soberano puede ser dividido,<sup>17</sup> esto no ha de confundirse con la postulación de la monarquía como la única forma de gobierno válida. Es cierto que aquella forma de gobierno es la más deseable de todas, sin embargo, él mismo confiesa ya en el *De Cive* que es la única cosa que no ha demostrado sino propuesto como probable.<sup>18</sup> Más que una teoría de corte monárquico-absolutista la filosofía política hobbesiana comprende una teoría de la soberanía de carácter absoluto que trasciende una particular forma de gobierno, pues “el poder de soberanía es el mismo, quienesquiera que sean los que lo poseen... toda modalidad de poder, si está lo suficientemente perfeccionada como para proteger a los súbditos, es la misma”.<sup>19</sup>

En efecto, el punto medular de la argumentación contractual de corte hobbesiano radica en la relación intrínseca entre protección y obediencia, de tal modo que más allá del número de personas naturales que configuren a la persona artificial que es el Estado el mantenimiento de la seguridad y el orden al interior de un cuerpo político precisa de una idéntica capacidad soberana para regular las acciones de los individuos. En consecuencia, la legitimidad del Estado formulado por Hobbes, sea este bajo la estructura de una monarquía, una aristocracia o una democracia, radica en el

aseguramiento efectivo de la vida de los súbditos, de tal manera que éstos tendrán la obligación de sujetarse a los mandatos soberanos más allá de las particulares prohibiciones o limitaciones asignadas al pueblo.

Bajo esta perspectiva pareciera que la libertad de los individuos al interior del Estado radica en el silencio de la ley, en aquellas cosas que el soberano no ha regulado; sin embargo, una de las licencias que el súbdito tiene para actuar en contra de un mandato soberano, o ley civil, es justamente la defensa de su propio cuerpo y la procuración de aquello que sea indispensable para su vida, de manera que si el soberano manda a un hombre “que se mate, se hiera o se mutile a sí mismo, o que no haga resistencia a quienes lo asaltan, o que se abstenga de hacer uso de comida, aire, medicina y cualquier cosa sin la cual no podrá vivir, ese hombre tendrá la libertad de desobedecer”,<sup>20</sup> incluso contra quienes le invaden legalmente.

Ciertamente, esta breve caracterización de la libertad del súbdito en el Estado hobbesiano da la apariencia de limitarse a la mera subsistencia, sin embargo, al igual que para el individuo en el estado de naturaleza, el derecho natural concentrado en la persona soberana ha de orientarse por la búsqueda de la paz, por lo que en la promulgación de las leyes el gobernante habrá de cuidar, en primer lugar, que éstas sean necesarias, puesto que el poder legislativo no tienen como finalidad “impedir al pueblo que realice acciones voluntarias, sino dirigir y controlar éstas de tal manera que los súbditos no se dañen mutuamente por causa de sus impetuosos deseos, de su precipitación o de su indiscreción”.

Si bien es cierto que Hobbes llega a afirmar que ninguna ley puede ser injusta esta afirmación adquiere una connotación “tautológica” puesto que no es posible hablar de justicia de manera independiente a la configuración del Estado. En términos concretos señala que “sucede con las leyes del Estado lo mismo que con las reglas del juego: que lo que todos los jugadores acuerdan entre ellos, no es injusticia para ninguno. Una buena ley es aquello que es necesario para el bien del pueblo, y, además, claro e inequívoco”.<sup>21</sup> Así, no es únicamente el carácter voluntario de la representación política lo que legitima y hace justa una ley: siendo obligación del soberano hacer buenas leyes, además de necesarias éstas habrán de ser claras. Esta claridad se refiere no sólo a una adecuada redacción y difusión de las normas civiles que facilite su comprensión, se refiere también al sentido e intención del legislador, vale decir, a su justificación pública, pues corresponde al oficio de éste dar razones claras de por qué la ley fue hecha.<sup>22</sup>

Finalmente, por lo que corresponde a la administración de la justicia, el soberano hobbesiano habrá de aplicar las leyes bajo el principio de equidad: puesto que el objetivo del castigo es inclinar a los hombres a la obediencia, a todas las personas, «tanto a las ricas y poderosas como a las pobres y humildes» habrán de reconocérsele igualdad de derecho cuando hayan sido injuriadas “de modo que los poderosos no tengan mayor esperanza de impunidad cuando hacen violencia, deshonor o injuria a los de la clase más pobre, que cuando uno de éstos hace lo mismo a uno de otra clase”,<sup>23</sup> tanto por el bien del Estado como por el beneficio que conlleva el reconocimiento de su buen gobierno. No obstante, esta igual aplicación de ley no omite la consideración de agravantes en la impartición de la justicia, pues ciertos crímenes merecen una sanción especial derivada de consecuencias particularmente gravosas para la sociedad.

...las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de los actos de los hombres para la consecución de su paz y discordia. Y aunque en materia de doctrina no hay que fijarse en otra cosa que no sea su verdad, no repugna hacer de la paz el criterio para descubrir lo que es verdadero. Pues una doctrina que sea contraria a la paz no puede ser más verdadera que una paz y una concordia que fuesen contra la ley de naturaleza. Es cierto que en un Estado donde, por negligencia o torpeza de los que lo gobiernan y de los maestros, se difunden falsas doctrinas de una manera general, las verdades contrarias pueden resultar generalmente ofensivas. Sin embargo, la más brusca y violenta irrupción de una nueva verdad jamás puede quebrantar la paz, sino sólo, a veces, reavivarla guerra. Pues esos hombres que se hallan gobernados de una manera tan descuidada que se atreven a tomar las armas para defender o introducir una idea, de hecho estaban ya en guerra; no estaban en una situación de paz, sino sólo en una cesación de hostilidades por tener miedo unos de otros, pero vivían constantemente en una situación belicosa. Por tanto, pertenece a quien ostenta el poder soberano ser juez, o constituir a quienes juzgan las opiniones y doctrinas. Es esto algo necesario para la paz, al objeto de prevenir así la discordia y la guerra civil.<sup>24</sup>

Así, el gobierno de las doctrinas habrá de ejercerse no tanto bajo un criterio de verdad como bajo el criterio de la paz. Hobbes atribuye la difusión de doctrinas sediciosas -es decir, aquellas que son contrarias a la paz de la humanidad, basadas en falsos principios-<sup>25</sup> especialmente a quienes dictan nociones de deber desde el púlpito, pues el clero se encuentra en una posición especialmente favorable para adquirir un poder instrumental capaz de desestabilizar el gobierno de los súbditos ya que la afirmación de un poder capaz de dar recompensas más grandes que la vida y castigos mayores a la muerte compromete los fundamentos mismos de la institución del Estado. En efecto, en un cuerpo político, cuando el llamado “poder espiritual”

...mueve los miembros de un Estado sirviéndose del terror a los castigos y de la esperanza de recompensas (que son los nervios de dicho cuerpo), y los mueve de manera diferente a como deberían ser movidos por el poder civil (que es el alma del Estado), y haciendo uso de extrañas y complicadas palabras sofoca su entendimiento, necesariamente trastornará al pueblo; y, o bien abrumará al Estado con la depresión, o bien lo arrojará a la hoguera de la guerra civil.<sup>26</sup>

## II

### *Del dato antropológico a la Política divina*

En miras a una fundamentación sólida para el *Leviatán*, Hobbes dedica la primera parte a su materia, el hombre, centrándose en analizar su especificidad entre otros seres vivos y proporcionando definiciones claras sobre sus principales capacidades cognoscitivas (como la razón, la memoria y la capacidad de previsión), así como de sus principales motivos de acción, que incluyen una clasificación de las pasiones humanas. En lo que cabría llamar una intersección

entre ambas dimensiones, la cognoscitiva y la “pasional”, encontramos una característica especialmente peculiar al hombre: la inclinación religiosa, abordada como dato que cabría llamar “prepolítico”<sup>27</sup> inicialmente explicado a partir de la facultad de investigar, o al menos cuestionar, las causas de las cosas que percibe. Mientras que los animales no tienen otro tipo de felicidad más que la inmediata y tiene poca o nula previsión del futuro, el hombre, en cambio:

...observa cómo un suceso ha sido producido por otro, y recuerda cuál es el antecedente y cuál el consecuente; y cuando no puede estar seguro de las causas de las cosas (pues las causas de la buena o de la mala fortuna son en su mayor parte invisibles), supone esas causas, ya según se lo sugiera su propia imaginación, ya fiándose de la autoridad de otros hombres que él considera amigos suyos, o más sabios que él.<sup>28</sup>

Así pues, ante la ignorancia de las causas, el hombre busca una forma de objetivizar el miedo y la ansiedad derivados de la natural búsqueda de bienestar, de tal modo que cuando falta un objeto visible al cual atribuir el origen de las cosas o de su buena o mala fortuna, recurre a algún poder o agente invisible como explicación. Cabe señalar que a partir de esto Hobbes desglosa una cuádruple caracterización de las «semillas naturales de la religión» que explica también la inclinación al culto y la creencia en presagios;<sup>29</sup> no obstante, no habrá de perderse de vista que aquellas «semillas que caracterizan a la humana inclinación a la religiosidad tienen su fuente en el miedo e ignorancia, más no de manera necesaria o inevitable, pues como señala Miller “Fear and ignorance have many consequences, no all of them religious, but it is the nurturing of these seeds that yields the social institution of religion”.<sup>30</sup>

Hobbes alude a segunda forma de explicar la inclinación religiosa que no proviene del miedo e ignorancia humana: la idea de un Dios “puede más fácilmente derivarse del deseo que los hombres tienen de conocer las causas de los cuerpos naturales y de sus varias virtudes y operaciones, que del miedo de lo que pueda caer sobre ellos en el tiempo venidero”.<sup>31</sup> En efecto, se trata de la idea de una causa primera de todas las cosas, un primer motor del cual no puede predicarse, en sentido estricto, nada más que su propia existencia. Los atributos que los hombres asignan al nombre Dios no comprenden, sostiene, una verdad filosófica, tan sólo significan la inhabilidad humana para concebir su naturaleza, por ello, los adjetivos adecuados para este nombre han de ser negativos: como infinito, eterno e incomprensible, “como si no se propusiera declarar lo que es Él es”.<sup>32</sup>

Ahora bien, aun aceptando que estas breves consideraciones sobre una presunta «disposición natural», queda por explicar cómo es que un hombre llega a adoptar determinadas creencias y prácticas religiosas. Hobbes vincula la diversidad religiosa a la diversidad de pasiones, juicios e imaginaciones de los hombres, de tal forma que la pluralidad de ceremonias y religiones es tan grande que “las que son usadas por un individuo resultan en su mayor parte ridículas a los ojos de otro”. No obstante, el filósofo de Malmesbury sostiene que el cultivo aquellas semillas ha sido, en términos generales, realizado por dos clases de hombres, a saber:

Una, la de aquellos que las han alimentado y ordenado de acuerdo con su propia invención. La otra, la de quienes han hecho eso mismo siguiendo los mandamientos de Dios. Pero ambas clases de hombres lo han hecho para hacer que quienes confían en

ellos sean más aptos para obedecer, para respetar las leyes, para la paz, la caridad y la sociedad civil. Así, la religión de la primera clase forma parte de la política humana y enseña algunos deberes que los reyes de la tierra requieren de sus súbditos. Y la segunda clase de religión es política divina y contiene preceptos para quienes se han declarado súbditos del reino de Dios.<sup>33</sup>

Al abordar la religión como parte de la política humana Hobbes alude a la religión de los gentiles señalando algunos de los usos políticos de los preceptos religiosos que se implantaron en la fundación de las repúblicas, tales como: imprimir la creencia de que los principios religiosos que se les indicaba a los gobernados no provenían de su propia invención (o al menos que los fundadores eran algo más que simples mortales), hacer creer que las cosas prohibidas por las leyes eran prohibidas por los dioses, así como la prescripción de ceremonias con las cuales ganar el favor divino de manera que la mala fortuna en la guerra o en la salud pública podría ser interpretada no como una falla del gobierno sino de los individuos al haber cometido algún error en los rituales o bien, debido a la ira de los dioses.

Además de la incertidumbre y la reflexión sobre una causa primera, Hobbes alude a una tercera vía mediante la cual los hombres configuran una inclinación religiosa: la revelación profética, cuyo análisis nos introduce propiamente en la política divina enunciada por Hobbes. Si bien las Escrituras contienen los cánones de la vida cristiana, Hobbes indica la necesidad de examinar porqué pueden ser consideradas palabra divina. A este respecto señala que quien dice que:

Dios le ha hablado en la Sagrada Escritura, no es decir que le ha hablado directamente, sino por mediación de los Profetas, o de los Apóstoles, o de la Iglesia, de la misma manera en que ha hablado a todos los demás cristianos. Decir que Dios le ha hablado en un sueño, no es otra cosa que decir que él ha soñado que Dios le hablaba... Que un hombre diga que ha tenido una revelación, o ha oído una voz, es lo mismo que decir que ha soñado en un estado entre el sueño y la vigilia... Que un hombre diga que habla por inspiración sobrenatural, es lo mismo que decir que le ha asaltado un ardiente deseo de hablar, o que tiene una fuerte opinión de sí mismo, para la cual no puede encontrar una suficiente razón natural. De manera que, aunque Dios Todopoderoso puede de hecho hablar a un hombre por medio de sueños, visiones, voces e inspiración, ello no nos obliga, sin embargo, a que creamos a un hombre cuando éste nos dice que Dios se ha comunicado con él de ese modo; pues, siendo un hombre, puede haberse equivocado, y, lo que es más, puede estar mintiéndonos.<sup>34</sup>

En efecto, Hobbes direcciona la fe al reconocimiento de la autoridad de un proponente y no específicamente a Dios, pues “si Livio dice que los Dioses hicieron en cierta ocasión hablar a una vaca, y nosotros no creemos, no es que estemos desconfiando de Dios, sino de Livio”.<sup>35</sup> Así, desconfiar de la autoridad de una revelación no es desconfiar de Dios sino de la persona que afirma haber tenido una inspiración divina. Consecuentemente, el filósofo de Malmesbury no omite algunos señalamientos que resultan particularmente relevantes en su análisis de las Escrituras como libro sagrado.

Hobbes dedica casi un capítulo entero de su *Leviatán* a analizar aquello que es requerido para

determinar la veracidad de un profeta, señalando que de «cuatrocientos profetas a los que el rey de Israel pidió consejo acerca de la guerra contra Ramot de Galad, solo Miqueas era verdadero».<sup>36</sup> De acuerdo con el autor del Leviatán, una de las señales que permiten reconocer a los verdaderos profetas, de acuerdo con las Escrituras, es la realización de milagros y, dado que la realización de milagros ha cesado, “no tenemos ninguna señal por la que podamos reconocer las pretendidas revelaciones o inspiraciones de ningún individuo privado”,<sup>37</sup> de tal manera que con ello Hobbes cierra la posibilidad de incorporar o reconocer nuevas revelaciones.

Un segundo preludeo a su análisis de la política divina lo encontramos en el capítulo 33, en el que Hobbes pasa revista a algunos de los libros que componen la Biblia señalando inconsistencias en la redacción, afirmando que el tiempo de composición difiere del tiempo al que hacen referencia de tal manera que no pudieron ser escritos por quienes se sostiene.<sup>38</sup> Aunado a esta desacreditación de la autoría de algunos relatos bíblicos Hobbes apunta que el Concilio de Laodicea, evento en el que consolidaron los libros que conforman la Biblia, se llevó a cabo en un tiempo en el que «la ambición había prevalecido entre los grandes doctores de la Iglesia»...

hasta el punto de que éstos ya no estimaban a los emperadores, aunque fuesen cristianos, como pastores del pueblo, sino como ovejas, y a los emperadores no cristianos los consideraban como lobos; y aunque se empeñaban en que su doctrina fuese aceptada, no como consejo e información, al modo de los predicadores, sino como leyes, al modo de los gobernadores absolutos; y aunque estos fraudes tendían a hacer que las gentes más obedientes a su doctrina fuesen más piadosas, estoy persuadido de que aquellos doctores no falsificaron las Escrituras, a pesar de que las pocas copias de los libros del Nuevo testamento estaban sólo en manos de los eclesiásticos. Pues si hubieran tenido la intención de hacerlo, podrían haberlos modificado haciéndolos más favorables al poder eclesiástico sobre los príncipes cristianos y sobre la soberanía civil, de lo que de hecho son. No veo, por tanto, ninguna razón para dudar que el Antiguo y el Nuevo Testamento, tal y como ahora lo tenemos, registran con fidelidad las cosas que fueran hechas y dichas por los Profetas y los Apóstoles.<sup>39</sup>

Así pues, Hobbes, tras anunciar que tomará a la Biblia como pauta para interpretar los principios de la política cristiana, comienza por desacreditar buena parte de los contenidos de la misma. En efecto, “el primer momento del itinerario hobbesiano consiste en mostrar que la Escritura no obtiene su autoridad de sí misma”,<sup>40</sup> por ello, resulta relevante para la comprensión del discurso teológico hobbesiano el que dicho libro sea abordado, al menos en parte, como una obra humana. Acaso a ello responda que el propio Hobbes señale que en el análisis de la palabra profética no habrán de suspenderse los sentidos, la experiencia y la razón natural, pues aun cuando en la palabra de Dios “haya muchas cosas que están por encima de la razón, es decir, que la razón no puede ni demostrar ni refutar, no hay ninguna que vaya contra la razón misma” y, cuando no sea posible encontrar compatibilidad entre estos será necesario «someter el entendimiento a las palabras», lo cual no significa “sumisión de la facultad intelectual a la opinión de algún hombre, sino tener la voluntad de obedecer allí donde la obediencia es debida”.<sup>41</sup> Es justamente esta investigación, la de

cuándo la voluntad de obedecer es debida, el hilo conductor de Hobbes en su análisis de las Escrituras, por lo cual no ha de resultar extraño que el análisis teológico se encuentre constituido en clave política, es decir, bajo la premisa de investigar en qué sentido podría hablarse de una obligación divina en miras (o en contraste) con la obediencia vinculada a un orden social y humanamente establecido.

### III

#### *Los reinos de Dios: La Salvación en clave política*

Al introducirnos en su análisis del reino de Dios en clave bíblica Hobbes señala que, tras haber mostrado mediante la razón los fundamentos del Estado sólo queda, para un conocimiento completo del deber civil, saber cuáles son las obligaciones que los hombres deben a Dios, pues sin eso un hombre no sabe “cuando el poder civil le ordena algo, si ese algo va o no en contra de la ley de Dios; y así, correrá el riesgo, o de ofender a la Divina Majestad por exceso de obediencia a la ley civil, o por miedo a ofender a Dios, transgredirá las ordenanzas del Estado”.<sup>42</sup> Consecuentemente, la teología política desarrollada en la tercera parte del Leviatán comprende una periodización de la historia de la salvación en miras a aquella posible contraposición, la cual si bien comprende tres momentos, nos remite únicamente a dos tipos de reinos: uno profético y uno futuro.

En su análisis de la historia bíblica Hobbes aborda la posibilidad de hablar de un gobierno de Dios sobre Adán y sobre la creación, sin embargo, al basarse en un poder irresistible, se trataría tan solo de un sentido metafórico. En cambio, es posible hablar con propiedad de un reino de Dios a partir del relato de un tiempo, lugar y pueblo determinado: el de Israel, en el que se establece la figura de un un contrato, de obediencia por parte de los súbditos y de recompensa por parte de Dios. Para ello, se apoya en el relato del génesis en el que Dios se dirigió a Abraham bajo las siguientes palabras:

Estableceré mi pacto entre tú y yo, y con tu descendencia después de ti por sus generaciones, un pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti, y de darte a ti y a tu descendencia después de ti, el país en el que eres extranjero, toda la tierra de Canaán, en eterna posesión.<sup>43</sup>

Este pacto de sujetarse a la ley de Dios renovado por Moisés en el Monte Sinaí hizo del pueblo judío un reino de Dios por pacto, que permite a Hobbes señalar no sólo que éste comprendió a un pueblo particular y ya caduco,<sup>44</sup> puesto que no es posible aducir un derecho divino de soberanía, por sucesión o renovación; además, le permite a Hobbes extraer un modelo de gobierno derivado de las Escrituras que configura el deber de obediencia al soberano como un deber religioso, toda vez que del Antiguo Testamento se infiere que el soberano tiene el derecho a (1) interpretar la palabra divina, (2) castigar a quienes no atiendan dicha interpretación y (3) castigar a quienes afirmen tener una revelación que atente contra la interpretación de la voluntad divina establecida como válida.<sup>45</sup>

Al igual que este reino profético, el denominado reino futuro no será eximido de la interpretación

en clave de gobierno político y, para su articulación, Hobbes se centra en el relato de Jesús en la tierra enfatizando su labor de predicación, cuyo objetivo consistió en persuadir a los hombres “para que viviesen de tal modo que fuesen merecedores de la inmortalidad que iban a disfrutar los creyentes cuando Él volviese en majestad a tomar posesión del reino de su padre”.<sup>46</sup> De tal forma que el periodo entre la ascensión y la resurrección universal se considera un periodo de «regeneración» que, en la lectura hobbesiana, comprende una connotación negativa en el sentido de que a través del análisis de la vida de Jesús se establece porqué no es posible hablar, en sentido propio, de un reino de Dios en la tierra de manera actual, ni demandar alguna especie de autoridad política en aras de una presunta superioridad espiritual.<sup>47</sup> Hobbes retoma el relato bíblico en el que Jesús expresa «Mi reino no es de este mundo» para afirmar que:

...considerando que la Escritura hace mención de dos mundos solamente, éste que existe ahora y que continuará existiendo hasta el día del juicio (que, por esta razón es llamado último día), y el que existirá después del día del juicio, cuando haya un nuevo cielo y una nueva tierra, el reino de Cristo no comenzará hasta que tenga lugar la resurrección universal.<sup>48</sup>

Si bien la ceremonia del bautismo simboliza la aceptación de Cristo y Dios como rey, a partir de la reconstrucción bíblica del reino futuro Hobbes proporciona una vía simplificada para anular la posible contraposición entre gobierno civil y gobierno espiritual al establecer que, tras el término del contrato entre Dios y el pueblo judío, sólo resta la idea de un reino por venir tras el «juicio final». En contraposición, Hobbes caracteriza un reino de las tinieblas como una «confederación de engañadores» que “a fin de obtener dominio sobre los hombres en este mundo presente intentan, mediante oscuras y erróneas doctrinas, extinguir la luz en ellos, tanto la luz natural como la del Evangelio”.<sup>49</sup> Así, este «reino no encuentra sus bases en las Escrituras sino en el abuso de estas, manipulándolas para predicar la idea de que el reino de Dios se constituye bajo la dirección de una iglesia actual que representa el reinado de Cristo en la tierra, con la intención de gobernar a los creyentes bajo un poder espiritual.

Así, ante la difundida pretensión de superioridad espiritual ante el gobierno temporal Hobbes se pregunta *cui bono*, a quien beneficia la doctrina de dos poderes separados que dividen al hombre entre creyente y ciudadano e identifica que el mayor beneficiario de la postulación de un representante de Cristo en la tierra a la figura del papa<sup>50</sup> y su pretensión de instaurar un poder monárquico universal. Los beneficios mundanos de esta pretensión son a los ojos de Hobbes evidentes, como la postulación de que desobedecerlo era desobedecer al mismo Cristo, lo cual indujo a que “en todos los conflictos entre él y los demás príncipes (encantando a los súbditos con la palabra poder espiritual) abandonaran a sus legítimos soberanos”.<sup>51</sup>

En suma, el foco de ataque de la reflexión hobbesiana acerca de la autoridad espiritual se centra en el ejercicio temporal de un poder que no sólo es, de acuerdo a la interpretación hobbesiana, ajeno a la doctrina cristiana, sino también de un poder que es capaz de poner en riesgo la estabilidad del orden social, pues “cualquier tipo de poder que los eclesiásticos asuman (en algún lugar donde sean súbditos del Estado) como derecho propio, aunque lo llaman derecho divino, no será sino usurpación”.<sup>52</sup>

#### IV *A modo de conclusión*

La teología política hobbesiana puede ser entendida como una crítica dirigida a las religiones ya institucionalizadas, a las Iglesias que reclaman en el nombre de Dios una autoridad mundana. Así, la estrategia de Hobbes está orientada más hacia los usos políticos de la religión como herramienta de dominación, que a la diversidad religiosa en sí y, ante esto, su propuesta será el monopolio, la centralización, de la interpretación de la palabra de Dios. Como vimos, en términos «rationales» o contractuales esto responde a una necesidad práctico-política derivada de la tarea propia del Estado a efecto de prevenir la sedición y mantener el orden civil, y no a la presunción de la infalibilidad de soberano para determinar la veracidad de una doctrina religiosa. En la república hobbesiana los súbditos cristianos “have no choice but to accept the judgement of the sovereign as authoritative -not because the sovereign has any better knowledge than we do about what God requires of us but because no one has any reliable knowledge about that”.<sup>53</sup>

El soberano es configurado por Hobbes como el representante supremo de la Iglesia, mas esta unificación deriva del hecho del “doble carácter” de los individuos bajo su gobierno: la república eclesiástica y civil es “un Estado civil por que sus súbditos son hombres; y es llamada Iglesia porque sus súbditos son cristianos”,<sup>54</sup> de tal forma que la postulación del soberano como pastor supremo comprende una derivación de la centralización de la autoridad a la que los súbditos han de prestar obediencia, vale decir, de la soberanía en su carácter absoluto, irrevocable e indivisible. Consecuentemente, los pastores o sacerdotes son contemplados como ministros públicos del soberano, por lo que precisan de la autorización soberana para predicar y “la razón no es que sean súbditos suyos los que enseñan sino los que son enseñados”,<sup>55</sup> lo cual es justificado por Hobbes en su extensa y puntual crítica al llamado «poder eclesiástico,» en la que lo reduce a la predicación de la segunda llegada de Cristo y no el gobierno de los hombres.

Ante la posible contraposición entre creyente y ciudadano, Hobbes elabora una “dispensa” bíblica para obedecer las leyes civiles que emanan del soberano aún si se considera que éste es infiel o si alguna de sus órdenes van en contra de su propia convicción religiosa, apelando para ello al relato bíblico de Naamán el sirio quien, tras convertirse al cristianismo, afirmó:

De ahora en adelante, tu siervo no ofrecerá sacrificio ni holocausto a otros dioses, sino al Señor. En esto perdone el Señor a tu siervo, que cuando mi amo entrare a la casa de Rimmón para rendir culto allí, y se apoyare sobre mi mano, me postrare yo también en la casa de Rimmón. Perdone el Señor a tu siervo si me postro en la casa de Rimmón.

Y el profeta dio su aprobación a esto y le dijo: Vete en paz.<sup>56</sup>

Ante esta anulación de la la objeción de conciencia en clave bíblica, es decir, apelar a una justificación religiosa para desobedecer las leyes civiles, cabría hablar de libertad religiosa al menos en un sentido interno, puesto que “la creencia de los hombres, y sus pensamientos íntimos, no están sujetos a mandatos”,<sup>57</sup> inclusive los soberanos. Con esta privatización de la religión que intenta disminuir su práctica al ámbito interno, no encontramos ante una vía para “desarmar” la diversidad de convicciones religiosas pues, en efecto, a los ojos de Hobbes “diverse religious

beliefs will occur, but if these can be kept to the private sphere, they cannot cause any conflict or bloodshed”.<sup>58</sup>

Ciertamente, en la configuración de un Estado absolutista no cabría esperar, razonablemente, una política en materia religiosa y una teología política de corte liberal<sup>59</sup> en la que el individuo, ya sea en su figura de creyente o de súbdito, se encuentre eximido del gobierno de sus prácticas religiosas. No obstante, la unificación de la espada y báculo en el Leviatán comprende no tanto un gobierno confesional cuyo objetivo descansa en la apelación a la instauración de una doctrina religiosa que se supone “sobrenaturalmente” verdadera o en la apelación a una superioridad espiritual, como en la configuración del deber de obediencia también como un deber religioso, a lo cual, de acuerdo con la argumentación estrictamente contractual, el súbdito se encuentra ya sujeto al formar parte de un Estado, de tal forma que no hay razón para que los hombres estén menos obligados a seguir una ley cuando esa ley es propuesta «en nombre de Dios».<sup>60</sup>

Finalmente, considerando la reflexión crítica de Hobbes en torno a la (in)autenticidad y autoridad (no intrínseca) de las Escrituras, pareciera paradójico que se hubiera tomado a la tarea de extraer de estas una teología política. Más, como apunta Moreau, aunque en sentido estricto la teología no forme parte de la filosofía “el filósofo debe convertirse en teólogo para impedir que el Estado sea descompuesto por las constantes reivindicaciones de los profetas o por la palabra de los sacerdotes que ignoran su subordinación al soberano”.<sup>61</sup> En este sentido es destacable que gran parte de las críticas a Hobbes vinculadas a la incorporación de elementos teológicos puedan caracterizarse bajo la forma de una denuncia por mantener un vínculo entre lo político y lo religioso; sin embargo, esto responde en gran medida a que Hobbes no escribe desde una perspectiva “secular”, entendida como la eventual extinción de la religión en general y del cristianismo en particular. Como señala Milner, pareciera que la teoría hobbesiana, sea en términos estrictamente contractuales como en términos teológico-políticos responde a la siguiente reflexión: “we cannot get rid of religion, and we cannot let it be. It must, therefore, be controlled”.<sup>62</sup>

- 
1. Hobbes, Thomas, “Traducción de Tucídides. Aviso al lector”, trad. de Pedro Lomba, en Moreu, Pierre-Francois, *Hobbes. Filosofía, ciencia, religión*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2012, pp. 128-132.
  2. Hobbes, Thomas, *Behemoth*, trad. de Miguel Ángel Rodilla, Madrid: Tecnos, 1992, p. 5.
  3. *Ibid.*, p. 9.
  4. *Ibid.*, p. 83.
  5. Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 2002, pp. 556-557.
  6. Hobbes, Thomas, *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, trad. de Bartomeu Forteza, España: Pre-textos, 2010, pp. 176-176.
  7. Sobre los antecedentes en la antigüedad clásica Cfr. Guthrie, W. K., *Historia de la filosofía griega III*, Madrid: Gredos, 1994 y sobre los antecedentes en el medioevo Cfr. Duso, Giuseppe, “Pacto social y forma política”, en Duso, G. (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia: Res Publica, 1998.

8. Kersting, Wolfgang, *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, México, D. F.: UAM- Plaza y Valdés, 2001, p. 43.
9. Hobbes, *Leviatán...*, p. 119.
10. Como señala Newey, "if you have a right in the state of nature, all that this means is that you are not under a duty or obligation". Newey, Glen, *Hobbes and Leviathan*, New York: Routledge, 2008, p. 57.
11. Hobbes, *Leviatán...*, p. 114.
12. Gauthier, David, *The Logic of Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 51.
13. *Ibíd.*, p. 39.
14. Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi, 2004, p. 45.
15. Hobbes, *Leviatán...*, p. 120.
16. Bobbio, *Thomas Hobbes...*, p. 62. La traducción es mía.
17. Hobbes, *Leviatán...*, p. 277.
18. Hobbes, Thomas, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 49.
19. Hobbes, *Leviatán...*, p. 166.
20. *Ibíd.*, p. 193.
21. *Ibíd.*, p. 294.
22. *Ibíd.*, p. 295.
23. *Ibíd.*, p. 292.
24. *Ibíd.*, pp. 162-163.
25. *Ibíd.*, pp. 275-277.
26. *Ibíd.*, p. 280.
27. Cfr. Cromartie, Alan, "The God of Thomas Hobbes", *The Historical Journal*, 51(4) (2008), pp. 857-874.
28. Hobbes, *Leviatán...*, p. 101.
29. Cfr. *Ibíd.*, pp. 103-104.
30. Milner, Benjamin, "Hobbes: On Religion", *Political Theory*, 16(3) (Agosto 1988), pp. 400-425, p. 417.
31. Hobbes, *Leviatán...*, p. 102.
32. *Ibíd.*, p. 307. Ciertamente, Hobbes no niega en sentido literal la existencia de Dios, inclusive llega a afirmar, en términos precisos su creencia en esta proposición; sin embargo, como bien le señalara el Obispo de Derry, pareciera que el autor del Leviathan le concede a la divinidad poco más que eso, el atributo de existencia (además de todo corporal pero invisible). Ante la conciencia de esta perspectiva poco heterodoxa, no ha de resultar sorprendente que tras su autoexilio en Francia (periodo de escritura del Leviathan), el propio Hobbes explicara su eventual regreso a Inglaterra señalando su preocupación por ser perseguido por el clero francés; ni mucho menos ha de sorprender que este filósofo se tomara a la tarea de elaborar algunos escritos a modo de defensa contra la apreciación de atea, tanto de su obra como de su persona. Si tomamos en cuenta el revuelo público de sus

- escritos, la cuestión acerca de la sincera devoción de Thomas Hobbes resulta, al menos, ensombrecida por el miedo, su gemelo. Cfr. Hobbes, Thomas, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, trad. de Miguel Ángel Rodilla, España: Tecnos, 1992.
33. Hobbes, *Leviatán...*, p. 104.
  34. *Ibíd.*, p. 316.
  35. *Ibíd.*, p. 66. Como señala Cromartie, “the effect of this decision was to divert attention from the content of belief to the personal qualifications of those who are believed”. Cromartie, “The God of Thomas Hobbes...”, p. 871.
  36. Hobbes, *Leviatán...*, p. 317.
  37. *Ibíd.*, p. 319. Además de esta observación en clave bíblica, Hobbes relativiza los milagros señalando que “si consideramos, además, que la admiración y extrañeza son consiguientes al conocimiento y la experiencia con la que los hombres están dotados, en mayor o menos escala, se sigue que la misma cosa puede ser milagro para unos, y no para otros”. *Ibíd.*, p. 369.
  38. Al respecto cabe destacar que “Hobbes highlighted the importance of the history behind the [biblical] texts much more than earlier generations of biblical interpreters had done... Importantly, at the time of his work, *Leviathan* (1651), he could not write texts on political matters without some attention to the Bible, which was still regarded as an important text”. Morrow, Jeffrey, *Three Sceptics and the Bible: La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism*, Reino Unido: Wipf and Stock Publishers, 2016, p. 7.
  39. Hobbes, *Leviatán...*, pp. 327-328. En efecto, pareciera que “Hobbes suggests a heretical conclusion, but avoids having to take responsibility for it by giving us bad reasons for denying that it follows from his premises”. Curley, “Hobbes and the Cause of Religious Toleration”, p. 318.
  40. Moreau, *Hobbes...*, p. 90.
  41. Y continúa “nos abstenemos de usar nuestro entendimiento y nuestra razón cuando queremos evitar una contradicción; cuando hablamos según la autoridad legítima nos ordena; y cuando vivimos de acuerdo con su mandato: todo lo cual es, en suma, confianza y fe en quien habla, aunque la mente sea incapaz de adquirir noción alguna de las palabras pronunciadas”. Hobbes, *Leviatán...*, pp. 315-316.
  42. Hobbes, *Leviatán...*, p. 301.
  43. La cita corresponde a Hobbes, *Leviatán...*, p. 344.
  44. Para síntesis de la relativamente extensa exégesis que elabora Hobbes para sustentar el fin del pacto entre Dios y el pueblo judío Cfr. Milner, “Hobbes On Religion...”, p. 408.
  45. Hobbes, *Leviatán...*, pp. 344-396.
  46. *Ibíd.*, p. 408.
  47. De manera consecuente, “the mission of the Church, which Christ set up before his death, is persuasive and nongovernmental—a time of preparation and evangelization... considered as an organization, the church was no more than a congregation of citizens assembling

- periodically under a convening authority”. Springborg, Patricia, “Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority”, *Political Theory*, 3(3) (Agosto 1975), pp. 289-303, p. 295.
48. Hobbes, *Leviatán...*, pp. 406-407.
49. *Ibíd.*, p. 497.
50. Más no exclusivamente, pues «el poder real bajo Cristo no sólo es reclamado por el Papa de una manera universal, sino también por asambleas de pastores en los Estados particulares». Cfr. *Ibíd.*, p. 499.
51. *Ibíd.*, p. 560.
52. *Ibíd.*, p. 558.
53. Chabot, Dana, “Thomas Hobbes: Skeptical Moralst”, *The American Political Science Review*, 89(2) (Junio 1995), pp. 401-410, p. 401.
54. Y continúa: “Hay cristianos en los dominios de varios príncipes y Estados; pero cada cristiano es súbdito del Estado del que es miembro, y, en consecuencia, no puede estar sujeto a las órdenes de ninguna otra persona”. Hobbes, *Leviatán...*, pp. 392-393.
55. *Ibíd.*, p. 499. Como bien apunta Curley, “Hobbes views the clergy as an inherent threat, not only to the authority of the king, but also to religious liberty. Clerics may be men of God, but they are still men, and one thing Hobbes thinks is common to all men is 'a perpetual and restless desire of power after power, which ceaseth only in death'”. Curley, “Hobbes and the Cause of Religious Toleration...”, pp. 322-323.
56. Hobbes, *Leviatán...*, p. 418.
57. *Ibíd.*, p. 247.
58. Morrow, *Three Skeptics and the Bible...*, p. 99.
59. Aunque este punto ampliamente debatido en la literatura especializada en la obra de Hobbes.
60. Hobbes, *Leviatán...*, p. 248.
61. Moreu, *Hobbes...*, p. 32.
62. Milner, “Hobbes: On Religion...”, p. 417.

---

#### FUENTES DOCUMENTALES

1. Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi, 2004.
2. Chabot, Dana, “Thomas Hobbes: Skeptical Moralst”, *The American Political Science Review*, 89(2) (Junio 1995), pp. 401-410.
3. Cromartie, Alan, “The God of Thomas Hobbes”, *The Historical Journal*, 51(4) (2008), pp. 857-874.
4. Curley, Edwin, “Hobbes and the Cause of Religious Toleration”, en Springborg, Patricia (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Estados Unidos: Cambridge University Press, 2007.
5. Duso, Giuseppe, “Pacto social y forma política”, en Duso, G. (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia: Res Publica, 1998.

6. Gauthier, David, *The Logic of Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1969.
7. Guthrie, William, *Historia de la filosofía griega III*, Madrid: Gredos, 1994.
8. Hobbes, Thomas, *Behemoth*, trad. de Miguel Ángel Rodilla, Madrid: Tecnos, 1992.
9. Hobbes, Thomas, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, trad. de Miguel Ángel Rodilla, España: Tecnos, 1992.
10. Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 2002.
11. Hobbes, Thomas, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 2004.
12. Hobbes, Thomas, *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, trad. de Bartomeu Forteza, España: Pre-textos, 2010.
13. Hobbes, Thomas, “Traducción de Tucídides. Aviso al lector”, trad. de Pedro Lomba, en Moreu, Pierre-Francois, *Hobbes. Filosofía, ciencia, religión*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2012.
14. Kersting, Wolfgang, *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, México, D. F.: UAM- Plaza y Valdés, 2001.
15. Milner, Benjamin, “Hobbes: On Religion”, *Political Theory*, 16(3) (Agosto 1988), pp. 400-425.
16. Morrow, Jeffrey, *Three Sceptics and the Bible: La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the Reception of Modern Biblical Criticism*, Reino Unido: Wipf and Stock Publishers, 2016.
17. Newey, Glen, *Hobbes and Leviathan*, New York: Routledge, 2008.
18. Springborg, Patricia, “Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority”, *Political Theory*, 3(3) (Agosto 1975), pp. 289-303.



## **“HASTA QUE LA DIGNIDAD SE HAGA COSTUMBRE” UNA CONVERSACIÓN CON EL DR. LUIS ARRIAGA VALENZUELA, S.J., SOBRE EL FUTURO DE LA EDUCACIÓN Y EL COMPROMISO SOCIAL**

Mtra. Andrea Mora Martínez & Dr. A. Edmundo Cervantes Espino  
22 de agosto 2025

### *I*

*Reconocimiento internacional: Doctorado Honoris Causa por Georgetown University*

**1. Recientemente, en mayo de 2025, Georgetown University le otorgó un Doctorado Honoris Causa en reconocimiento a su destacada labor en la defensa de los derechos humanos y su liderazgo en la educación superior. ¿Qué significado personal y profesional tiene para usted esta distinción de una universidad jesuita tan prestigiosa a nivel mundial?**

Recibir el Doctorado Honoris Causa de Georgetown, la universidad jesuita más antigua de Estados Unidos, representa para mí una oportunidad de servir mejor a las y los demás. Me explico:

En la tradición ignaciana, estos reconocimientos lejos de entenderse como méritos personales son instrumentos para el servicio. Así vivo este momento: como una confirmación de la misión que la Compañía de Jesús me confía.

También lo recibo como ocasión para agradecer a quienes me han acompañado en el camino: mi familia, mis hermanos jesuitas, defensoras y defensores de derechos humanos, estudiantes, colegas, profesoras, profesores, amigas y amigos.

A su vez, lo asumo como una afirmación del rumbo que hemos trazado en la Ibero: ser una universidad crítica, incluyente y comprometida con la excelencia académica, que deriva en incidencia social.

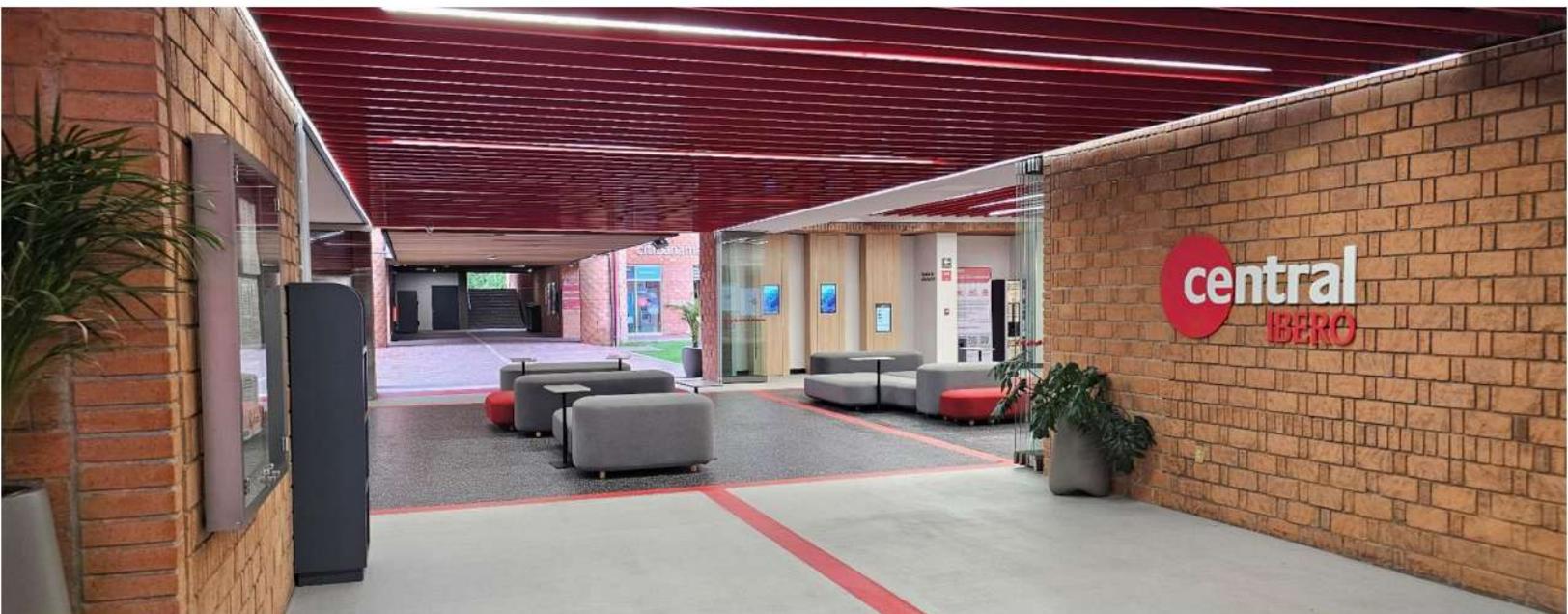
**2. El lema “Hasta que la dignidad se haga costumbre”, que ha marcado su trayectoria y que usted reiteró en**

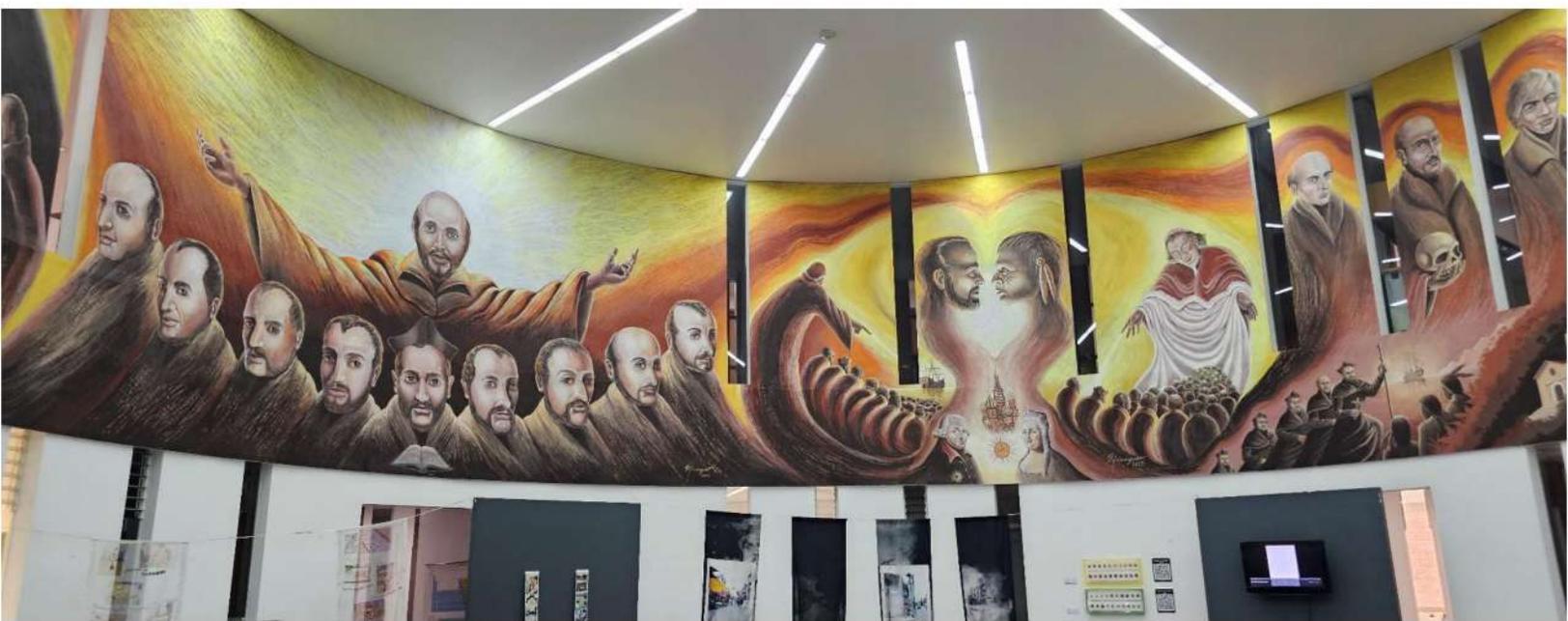
**Georgetown, resuena con fuerza. ¿De qué manera este Doctorado Honoris Causa impulsa la misión de la Ibero de trabajar por esa dignidad, tanto en México como en su proyección internacional?**

Como mencioné durante la ceremonia, la frase “Hasta que la dignidad se haga costumbre” ha tenido un gran impacto en mi vida, tanto personal como profesional. El lema surgió en Chile a raíz de la dictadura en 1973. Pero alcanzó un sentido todavía más profundo para mí en 2017, cuando la retomó Estela Hernández Jiménez, hija de Jacinta Francisco Marcial. Jacinta es una mujer indígena otomí que fue injustamente encarcelada a quien tuve la encomienda de acompañar en su lucha por recuperar la libertad cuando era director del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez. Estela pronunció esas palabras como una promesa nacida del dolor, pero también de la esperanza por un mundo más justo.

Esa frase sintetiza lo que buscamos en la Ibero: que la dignidad no sea una excepción, sino una práctica cotidiana. Que las universidades incidan activamente en la realidad. Porque no hay incidencia social sin excelencia académica. Al menos no al modo de ser de la Compañía de Jesús. Esa fue la manera en que trabajé cuando me confiaron la dirección del Centro Prodh, en colaboración con abogadas y abogados de calidad humana y académica de primer nivel.

Los desafíos que enfrentamos en México -como la desaparición de personas, la desigualdad, la crisis ambiental o las múltiples violencias estructurales- exigen universidades con alto rigor académico, capacidad de incidir y visión global. Por eso, este reconocimiento en Georgetown nos impulsa como comunidad universitaria a tejer redes con otras universidades jesuitas y con instituciones de todo el mundo, para compartir conocimiento, diseñar soluciones y actuar en conjunto.





## II

### *Visión rectoral y liderazgo ignaciano en 2025*

**1. En su toma de posesión, presentó cinco prioridades para su rectorado: excelencia humana integral, incidencia social, internacionalización e interculturalidad, fortalecimiento de la identidad ignaciana, y eficiencia y sostenibilidad. De cara a 2025 y proyectándonos hacia el futuro, ¿cuál de estas prioridades presenta los mayores desafíos y oportunidades en el contexto actual, y cómo están evolucionando para responder a un mundo en constante cambio?**

En los Ejercicios Espirituales, San Ignacio plantea una pregunta en apariencia sencilla: “¿A dónde voy y a qué?”. Esa breve formulación contiene una exigencia radical: examinar hacia dónde se dirige nuestra vida y cuál es la finalidad de nuestras acciones. Nos invita a detenernos, discernir y a dar sentido a cada decisión y proyecto.

Con esa misma actitud, el Horizonte Estratégico que hemos trazado marca el rumbo de la universidad. Las cinco prioridades que propuse al inicio del rectorado buscan precisamente apuntalar la identidad de la Ibero y dar dirección a nuestro camino común.

Para explicarlo, permítanme tomar prestada una imagen de las ciencias exactas. Yo concibo los cinco ejes de la Ibero como los protones y neutrones de un núcleo atómico. Cada uno tiene un papel en la cohesión: unos aportan impulso, otros equilibrio; pero lo esencial es que ninguna parte existe aislada, sino que todas se mantienen unidas gracias a una fuerza común, que las hace operar en respectividad. Esta imagen nos ayuda a entender que todas las partes tienen un lugar importante, lo que fundamenta nuestra praxis educativa.

Formar personas competentes ya no basta frente a un panorama marcado por la polarización, el debilitamiento de la democracia, la emergencia climática y el uso indiscriminado de tecnologías

como la inteligencia artificial. Nuestro país y el mundo necesitan profesionales conscientes de su contexto, compasivos ante el sufrimiento ajeno y comprometidos con la incidencia social.

Si tuviera que destacar una de las prioridades, la excelencia humana integral es la primera entre iguales por ser transversal. Nos exige repensar nuestros modelos pedagógicos, formas de evaluación y la propia experiencia universitaria. Implica, como ya lo hemos comenzado a hacer, articular la docencia, la investigación y la vinculación con una mirada crítica, ética y situada en la realidad. Ese enfoque se traduce en acciones concretas: el rediseño curricular con perspectiva de sustentabilidad, el fortalecimiento de experiencias de servicio social en comunidades indígenas y el trabajo interdisciplinario frente a desafíos como la violencia, la migración o la desigualdad de género.

El reto es sostener esta visión de excelencia en un entorno cambiante, sin perder de vista lo esencial: formar personas capaces de discernir, participar activamente en la vida social y sostener la convicción de que una sociedad más justa es posible.

**2. La identidad ignaciana es un pilar de su rectorado. En un 2025 cada vez más secularizado y tecnológicamente mediado, ¿cuáles son las estrategias más efectivas para que la Ibero no sólo preserve, sino que vitalice y haga relevante esta identidad para las nuevas generaciones de estudiantes y para la sociedad en general?**

En junio de 2025, durante la Asamblea de la Asociación Internacional de Universidades Jesuitas en Bogotá, Arturo Sosa, S.J., Padre General, afirmó que nuestra misión nace de un carisma. Ese carisma nos llama a ser testigos de esperanza, a tener una presencia creativa y abierta



al diálogo, y a vivir una solidaridad apostólica. Esto es lo que define y distingue a una universidad de la Compañía de Jesús.

En ese sentido, la identidad ignaciana permea todo el quehacer de la Ibero. Se expresa en la docencia y en la investigación, en la vinculación social y en la gestión institucional. El fundamento de nuestra espiritualidad, como lo propone San Ignacio al final de los Ejercicios Espirituales, está en ser “contemplativos en la acción”: personas capaces de buscar y hallar a Dios en todas las cosas. Nos invita a reconocer que toda realidad humana, por compleja o diversa que sea, está atravesada por Su amor.

Más allá de abarcar a quienes comparten nuestra fe, la identidad ignaciana es un proyecto abierto a toda la humanidad: sitúa a la persona en el centro y privilegia la experiencia espiritual. Nace de una convicción en la que transformación personal y social parten del encuentro profundo con la



realidad. Las metodologías y principios propios de la Compañía de Jesús -como el discernimiento, la atención a las necesidades de los demás, el caminar junto a las comunidades más vulnerables y el cuidado de la Casa Común-, son propuestas universales. Pueden ser asumidas por personas de cualquier credo, justamente porque buscan responder a los desafíos de nuestro tiempo.

Ahora bien, la secularización es un proceso que fluctúa a lo largo de la historia y que ha modificado las formas de vivir y expresar la fe. Tal como la entendemos hoy, no necesariamente existe una dicotomía entre secularización y espiritualidad ignaciana. Un claro ejemplo de ello es la encíclica *Fratelli Tutti*, del Papa Francisco. En ella realizó un llamado a vivir la fraternidad y la amistad social como caminos para construir un mundo más justo, pacífico e incluyente. Esa visión coincide con la misión de la Ibero.

Para cerrar y respecto a la tecnología, creemos que los espacios digitales pueden ser también lugares teologales, abiertos al encuentro con las y los demás y con Dios. La identidad ignaciana no queda al margen de ellos: los asume como ámbitos legítimos para ejercer el discernimiento, el diálogo y el servicio.



### III

*IBERO: innovación, transformación digital y el futuro del aprendizaje (“iniciativas y estrategias”)*

**1. El Laboratorio de innovación e investigación Educativa (LIIE) y el evento TIE 2025 son cruciales para la Ibero. ¿Cómo estas iniciativas posicionan a la universidad como un referente y catalizador de la innovación educativa en México, fomentando la colaboración más allá de sus muros, en consonancia con los valores jesuitas?**

El Laboratorio de Innovación e Investigación Educativa (LIIE) y el Taller de Innovación Educativa (TIE 2025) posicionan a la Ibero como referente y catalizador de innovación educativa. Ambos fungen como espacios de encuentro, reflexión y creación donde convergen diversas voces, perspectivas y actores, tanto internos como externos a la Ibero.

El TIE es un foro abierto y gratuito que reúne a docentes, estudiantes, egresadas y egresados, directivos y representantes de distintos niveles educativos, así como empresas interesadas en formación. Más allá de la innovación tecnológica, se promueve una concepción integral de

innovación -que abarca transversalidad y mejora de procesos educativos desde una perspectiva humanista-. El encuentro facilita el acercamiento a tecnologías emergentes mediante demostraciones y experiencias con proveedores internos y externos, lo que fortalece la interacción entre desarrolladores y usuarios.

Por su parte, el Laboratorio de Innovación e Investigación Educativa funciona como un espacio de prototipado y análisis. Su propósito es diseñar, implementar y evaluar soluciones educativas a partir de necesidades detectadas. Ambas iniciativas fortalecen la colaboración interdisciplinaria, la vinculación con redes académicas nacionales e internacionales y la transferencia de conocimientos y experiencias. De esta manera, contribuyen a que la Ibero se consolide como un punto de referencia en innovación educativa con impacto más allá de su comunidad universitaria.

## **2. La tendencia global hacia las microcredenciales o microcertificaciones y el aprendizaje continuo está redefiniendo la educación. ¿Cuál es la estrategia de la Ibero para 2025 respecto a la integración de estas rutas flexibles de aprendizaje, y cómo se asegura que no diluyan la profundidad y el carácter integral del modelo educativo jesuita tradicional?**

La Universidad Iberoamericana ha iniciado un proceso de reflexión sobre esta tendencia global. Un primer resultado de la misma es el desarrollo y aprobación del Modelo de Posgrados Mixtos, el cual establece que todos los programas integrarán microcertificaciones a lo largo de su plan de estudios.

Desde 2024 se han consolidado convenios con asociaciones y plataformas que complementan los cursos regulares. Algunas certificaciones dirigidas a nuestro personal docente se otorgan al concluir procesos de formación y actualización. Tales permiten que las y los docentes publiquen y compartan las habilidades adquiridas en dichos procesos.

Asimismo, el estudiantado puede obtener microcredenciales al presentar y aprobar exámenes generales de egreso, como los que ya hemos aplicado en sustentabilidad, literalidad e inteligencia



artificial. Quienes alcancen un rendimiento satisfactorio o sobresaliente, reciben una insignia digital que pueden compartir en su currículum o en redes profesionales.

#### IV

#### *Compromiso global y sostenible: la Ibero en acción*

**1. La “eficiencia y sostenibilidad” también es prioritaria, y la Ibero cuenta con un Programa de Medio Ambiente. ¿Cómo se manifiesta el compromiso de la Ibero con una sostenibilidad integral -ambiental, social y económica- a través de un enfoque que permee toda la institución, desde el currículum hasta las operaciones del campus, reflejando la visión de la Educación para el Desarrollo Sostenible de la UNESCO?**



En la Ibero entendemos la sostenibilidad como un compromiso integral que atraviesa toda nuestra vida universitaria. Por eso, hemos sumado esfuerzos con la Coordinación Universitaria para la Sustentabilidad, cuyo objetivo es impulsar procesos de vinculación e incidencia para fortalecer la cultura de sustentabilidad dentro y fuera de nuestra casa de estudios. Esta labor se guía por el cuidado de la Casa Común, la justicia social y ambiental, el respeto a la diversidad biocultural y la opción preferencial por las personas y comunidades en situación de vulnerabilidad. Desde estos criterios, promovemos procesos colaborativos que aborden de forma integral los retos de nuestro tiempo.

En el plano académico, el modelo pedagógico de la Ibero busca formar profesionales capaces de comprender críticamente el fenómeno socioambiental desde sus disciplinas y proponer soluciones regenerativas, no sólo mitigadoras. En el ámbito de la infraestructura y la gestión, estamos transformando el campus con criterios de sostenibilidad hídrica, energética y ambiental. Todas las operaciones del Plan Maestro contemplan estas exigencias.



En el espíritu de la herencia de Francisco, el nuevo Papa, S.S León XIV dijo en la primera misa por el cuidado de la Creación que “el mundo arde por el calentamiento global y los enfrentamientos armados”. Este planteamiento tiene una dimensión integral, que atraviesa todo nuestro ser y poseer. No hay área de conocimiento que no esté tocada por este llamado. Por lo tanto, nada de lo académico y administrativo de la universidad puede permanecer ajeno al imperativo de un mundo más sostenible y justo para todas y todos.

**2. Los Programas de Incidencia de la Ibero (Asuntos de Género, Migratorios, Derechos Humanos, etc.) son una expresión clara de su misión. En 2025, ¿cuáles son los indicadores o ejemplos concretos que demuestran el impacto tangible de estos programas en la formulación de políticas, el empoderamiento comunitario y la formación de estudiantes socialmente responsables?**

En 2025, los Programas de Incidencia de la Ibero se han consolidado como espacios fundamentales para articular el trabajo académico con la realidad social. Su labor conjunta impulsa la formulación de políticas públicas y procesos comunitarios, y ofrece al estudiantado experiencias formativas vinculadas a la responsabilidad social.

El Programa de Derechos Humanos ha destacado por su participación en la lucha contra la desaparición forzada y en la labor de búsqueda de personas. Su trabajo incluye el registro de fosas, el acompañamiento a familiares y la vinculación con grupos gubernamentales especializados en la materia. En agosto de 2025, publicaron el informe *Travesías forzadas: desplazamiento interno en México 2024*.

El Programa sobre Asuntos Migratorios, que cumple veinte años, se ha consolidado como un referente en el análisis, acompañamiento y diseño de políticas migratorias. Además de abordar dimensiones estructurales del fenómeno, ha fortalecido acciones de formación y servicio social con comunidades indígenas y centros de atención a personas en movilidad, contribuyendo al



fortalecimiento de capacidades locales y al compromiso estudiantil.

El Programa de Seguridad Ciudadana lanzó una convocatoria de Buenas Prácticas en Seguridad, dirigida a visibilizar alternativas a los modelos tradicionales. Esta iniciativa busca abrir un campo de diálogo entre organizaciones, académicos y actores públicos sobre otras formas posibles de garantizar la seguridad desde un enfoque de derechos.

Finalmente, si bien el Centro Meneses no es un programa de incidencia, es un proyecto que ha ampliado su alcance: más actividades, mayor participación de la comunidad universitaria y un aumento en las oportunidades de prácticas profesionales y servicio social.

**3. La Ibero tiene una larga tradición de vinculación con comunidades indígenas y organizaciones sociales. En el contexto de 2025, ¿cómo se están fortaleciendo y adaptando estos vínculos para responder a las problemáticas actuales de estas comunidades y fomentar un diálogo intercultural genuino y transformador?**

Para comenzar, es importante recordar que la Universidad Iberoamericana es una institución confiada a la Compañía de Jesús. En tal virtud, asume su misión y orienta su labor a partir de las Preferencias Apostólicas Universales, cuatro áreas vitales que los jesuitas debemos atender en los próximos años: Promover el discernimiento y los ejercicios espirituales, Caminar con los excluidos, Acompañar a los jóvenes, Cuidar la Casa Común.

Dado que muchas comunidades indígenas y afrodescendientes se encuentran en situación de vulnerabilidad, los jesuitas tenemos una responsabilidad directa por establecer un trabajo mancomunado, respetuoso y fructífero con estos

grupos. Este compromiso se ha expresado, por décadas, en la colaboración sostenida con pueblos originarios. En 2025, frente a los desafíos que vive nuestro país, hemos fortalecido la articulación entre investigación, docencia y acompañamiento territorial. Lo hacemos con un enfoque de corresponsabilidad, respetuoso de la autodeterminación y orientado a construir relaciones de colaboración genuinas.

Por un lado, desde el quehacer académico y de investigación nos hemos centrado en la producción de datos verificables con la meta de mejorar las condiciones objetivas en el bienestar de estas comunidades. Por el otro, en la creación de artículos y publicaciones sobre educación comunitaria, inclusión intercultural en la educación superior, sistemas alimentarios en comunidades indígenas, estudios de biodiversidad en territorios originarios y fenómenos lingüístico-culturales.

De forma complementaria, contamos con iniciativas específicas, como el Programa de Interculturalidad y Asuntos Indígenas (PIAI), cuyo trabajo busca transformar relaciones históricas de desigualdad mediante proyectos que reconocen la autodeterminación, acompañan la defensa del territorio y promueven el fortalecimiento de las culturas originarias. A su vez, a través del servicio social el estudiantado participa activamente en proyectos desarrollados en comunidades como Huayacocotla (Veracruz), Yomol A'tel (Chiapas) y la Sierra Tarahumara, así como en regiones de Yucatán y Oaxaca, donde en el verano de 2025 se organizaron nuevas iniciativas de incidencia social. Estos proyectos -desarrollados en colaboración con colectivos indígenas y, en algunos casos, con gobiernos estatales- incluyen la creación y fortalecimiento de radios comunitarias, educación infantil y capacitación en competencias técnicas.

En la Ibero ponemos especial atención en visibilizar y apoyar a comunidades afectadas por conflictos socioambientales vinculados al extractivismo, siempre desde el respeto a sus formas de decisión colectiva. Este trabajo incorpora transversalmente una perspectiva de género, que reconoce el liderazgo de las mujeres indígenas en la defensa de la vida y en la construcción de





alternativas comunitarias.

Los jesuitas actuamos como un solo cuerpo, un solo corazón y un solo espíritu. Eso nos mantiene con una visión estratégica de las necesidades de los pueblos originarios y de México en su conjunto. En virtud de ello, estamos empeñados en acompañarles en sus luchas y en la construcción de una sociedad más justa y digna. Como parte de este cuerpo apostólico, la Ibero apuesta por una educación de excelencia que contemple el diálogo desde un rigor académico que necesariamente deriva en incidencia social.

## V

### *La identidad jesuita ante los desafíos contemporáneos*

**1. El principio jesuita de “promoción de la justicia” es central en su visión. Con los desafíos actuales en México, como las desapariciones forzadas o la necesidad de fortalecer la autonomía judicial, ¿cómo se traduce este principio en acciones concretas de “incidencia social” por parte de la Ibero en 2025 y se traducirá en los siguientes años, y qué papel juega la universidad como voz en el discurso público?**

Para la tradición ignaciana, promover la justicia es vivir una fe inseparable del compromiso por velar que la sociedad tenga estructuras justas, es decir, el Reino de Dios predicado por Jesús. Supone colocar en el centro la dignidad de las personas más vulneradas y acompañar sus causas.

Como ya he mencionado, no hay incidencia social sin excelencia académica, al menos no al estilo de la Compañía de Jesús.

Un ejemplo concreto es la creación en 2025 del Observatorio Ibero sobre el Sistema de Justicia, un espacio académico de análisis crítico, diálogo plural y propuestas frente a la reforma judicial en México. Desde ahí, hemos estudiado los impactos que esta transformación puede tener sobre la autonomía del Poder Judicial, el acceso a la justicia y los contrapesos institucionales, particularmente en temas sensibles como la protección de víctimas, la actuación de defensorías y fiscalías, y los procesos de litigio frente a autoridades.

Las universidades tenemos la responsabilidad de aportar una perspectiva informada y crítica. Esto a través de la generación de datos verificables, la producción de conocimiento riguroso e información confiable que contribuya al debate público. En ese sentido, la Ibero busca ser una voz académica que promueva el diálogo democrático, con responsabilidad social y sentido ético.



## **2. La “formación humanista” de la Ibero busca crear personas “conscientes, competentes, compasivas y comprometidas”. En la era de la inteligencia artificial, ¿cómo evoluciona este pilar en 2025 para incluir un “humanismo digital” o una “ética de la IA”, fomentando el discernimiento ignaciano frente a estas nuevas tecnologías?**

En el fondo de esta pregunta hay un sustrato antropológico: la inteligencia artificial nos confronta, como cada cierto tiempo en la historia, con la cuestión de qué significa ser humano. Hoy, esta reflexión es especialmente urgente porque estamos ante transformaciones que afectan nuestra manera de sentir, de crear y de relacionarnos.

En su libro *El humanismo del otro hombre* el filósofo Emmanuel Levinas dice que la conciencia es ese elemento que nos lleva a la acción. Es a través de la conciencia que podemos actuar. La IA, pese a sus grandes alcances y al refinamiento constante de técnicas como el *machine learning*, el procesamiento del lenguaje natural y los modelos generativos capaces de identificar y producir

nuevos patrones-, carece de una conciencia propiamente humana. Tener conciencia implica una relación interdependiente de las emociones y el reconocimiento de la otredad: el rostro del otro que me interpela, que me exige responder y me recuerda que mi realidad y la suya son distintas. Siguiendo este pensamiento de Levinas, la IA no comparte esa capacidad. Por el contrario, tiende a homogeneizar el espacio y la realidad de los seres humanos, incluso en el modo de construir discursos o emplear recursos retóricos.

Por ello, no basta con saber utilizar la tecnología: es necesario orientar su sentido y su alcance. Que el estudiantado domine el uso de la inteligencia artificial, pero también que sepa discernir críticamente sus impactos, actuar con responsabilidad y poner la tecnología al servicio de la dignidad humana.

En este marco, las “cuatro C” de nuestra formación adquieren otra dimensión en que las y los estudiantes se forman para ser:

Competentes: con dominio técnico y capacidad de aplicar criterios éticos en el uso de herramientas digitales.

Conscientes: capaces de cuestionar lo que la IA presenta como verdad y de reflexionar sobre intenciones y consecuencias.

Compasivos: dispuestos a dejarnos afectar por la realidad del otro, algo que ninguna máquina puede sustituir.

Comprometidos: con la voluntad de actuar siempre a favor de la dignidad humana, también en entornos digitales.

Este enfoque se nutre de la tradición ignaciana, que concibe la formación como un proceso integral, orientado al servicio, al cuidado de los vínculos y a la profundización interior. Aplicado al ámbito tecnológico, significa entender que la IA no puede reducir la complejidad humana a métricas, ni sustituir la densidad del encuentro entre personas.

Desde la Ibero hemos impulsado acciones concretas para tal fin. Por ejemplo, la elaboración de





la *Guía de recomendaciones éticas para el uso de la IA en educación superior*, publicada por ANUIES bajo nuestro liderazgo. Este instrumento busca incidir en políticas públicas y prácticas institucionales desde una visión crítica.

## VI

### *Legado y prospectiva: mirando más allá de 2025*

**1. En un mundo que enfrenta múltiples crisis, usted ha hablado de la importancia de la esperanza y la acción. ¿Cuál es su mensaje de esperanza para la comunidad Ibero y la sociedad en general en 2025, y cómo puede la universidad, fiel a la espiritualidad ignaciana del “en todo amar y servir”, ser un faro y un motor para la construcción activa de un futuro más justo y humano?**

Hablar de esperanza hoy exige una postura clara. Lejos de relacionarse con la ingenuidad o la evasión, la esperanza es una práctica que nos impulsa a mirar de frente las crisis ecológicas, sociales y políticas, y a decidir cómo responder desde lo que somos y lo que hacemos. Mi mensaje es una invitación a la presencia: a hacernos cargo del tiempo que nos toca vivir, con lucidez, con responsabilidad y con la voluntad firme de no renunciar a la posibilidad de construir un futuro más justo y humano.

La esperanza se alimenta de pequeños y grandes gestos: del trabajo bien hecho, de la creatividad puesta al servicio de los demás, de la alegría que nace cuando se colabora por una causa común. Esa es la esperanza que en la Ibero buscamos proyectar cada día.

La esperanza también se nutre de la sensibilidad que vemos crecer en las nuevas generaciones. Cada vez que convivo con la comunidad estudiantil, percibo que son más conscientes del cuidado de la Casa Común y que promueven el uso responsable de los recursos. Veo que apuestan por el comercio justo y sustentable, y asumen con seriedad la defensa de la dignidad humana. Valoro que

nuestro alumnado tiene un profundo sentido de justicia: perciben la desigualdad presente en algunas relaciones y alzan la voz ante cualquier forma de abuso o exclusión.

Desde la espiritualidad ignaciana, estas actitudes se traducen en solidaridad activa y en un compromiso arraigado con el amor y el servicio. Creemos que la vida pierde sentido cuando no se orienta a la relación con los demás. Nuestra misión como universidad jesuita es entonces, ayudar a descubrir ese sentido vital del servicio, que no sólo nos realiza como académicos, sino también como personas.

Sabemos que no tenemos todas las respuestas, pero confiamos en que nuestro estudiantado, con las herramientas y criterios adquiridos, podrá encontrar caminos que unan excelencia y sentido ético.



## **2. Mirando hacia el Plan Estratégico Institucional Rumbo 2030 de la Ibero y los desafíos identificados en sus informes de actividades, ¿cuáles considera que serán los hitos más significativos que la Ibero deberá alcanzar en los próximos cinco años para consolidar su legado y asegurar su relevancia futura?**

Es importante señalar que el plan estratégico institucional vigente de la universidad es el Horizonte Estratégico 2023-2027. Si bien al inicio de este rectorado existía un documento de planeación en curso, se optó por desarrollar un nuevo ejercicio estratégico, considerando la volatilidad que experimentó la educación superior como consecuencia de la pandemia. Esta decisión respondió a la necesidad de replantear prioridades y líneas de acción frente a un entorno cambiante y desafiante.

Para los próximos cinco años, la universidad se propone consolidarse como una institución propositiva en la construcción de un mejor futuro. Entre los principales hitos que nos hemos trazado se encuentran:

Poner en marcha el nuevo Hub de Innovación, concebido como un ecosistema de generación de

conocimiento al servicio de los grandes desafíos del país y del mundo. Lo anterior con el fin de ampliar nuestro alcance con una visión global que se traduzca en acción local, actuando como un nodo convocante que articule saberes, voces y voluntades en proyectos de alto impacto para nuestro entorno.

Renovar la oferta de posgrados, mediante nuevas modalidades que aprovechen las tecnologías disponibles para expandir nuestras capacidades y llegar a un público más amplio y diverso.

Iniciar un proceso de transformación en nuestras licenciaturas, a través de ejercicios de reflexión profunda, basados en evidencia, que aseguren la vigencia académica y social de nuestros programas.

**3. Finalmente, Dr. Arriaga, usted ha enfatizado la importancia del discernimiento y el cuidado de la vida interior. En el vertiginoso entorno de 2025, ¿cómo fomenta la Ibero estos espacios de reflexión y discernimiento para sus estudiantes y académicos, de manera que puedan tomar decisiones conscientes y liderar con propósito en un mundo complejo?**

San Ignacio nos enseñó que todo proceso de decisión debe partir de la escucha atenta de nuestros deseos más profundos y de la realidad que nos rodea. A ese modo de proceder lo llamamos discernimiento: una metodología que nos ayuda a atender las mociones interiores y la voz de los demás para tomar decisiones libres, informadas y orientadas a un propósito mayor.

En la Ibero fomentamos este proceso porque creemos que permite leer la realidad con mayor claridad para tomar decisiones justas y coherentes con nuestra interioridad. De este modo, proponemos una estructura sencilla que puede aplicarse en distintos ámbitos de la vida: agradecer lo recibido, pedir luz para comprender la misión y los retos presentes, revisar la historia personal, reconocer errores y, finalmente, proyectar con esperanza los pasos a seguir.

Este ejercicio se complementa con espacios de diálogo en el campus-foros, seminarios, proyectos interdisciplinarios-, que invitan a una conversación respetuosa y colaborativa.



También promovemos tiempos de silencio y reflexión. El jesuita Franz Jalics señalaba que el silencio nos ayuda a ordenar la relación con nosotros mismos, con los demás y con el mundo. Desde allí es posible reconocer lo esencial, escuchar con mayor claridad y decidir con libertad.

Así entendemos en la Ibero la tarea de acompañar a nuestra comunidad: ofrecer herramientas y espacios para discernir y decidir con conciencia, de manera que cada persona pueda vivir con autenticidad.



# FUNDAMENTOS DE LA CONTROVERSIAS DE LA DONACIÓN DE CONSTANTINO COMO EJES DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Dr. Rodolfo Ruiz Frago

## I *Los fundamentos*

Para entender el problema de la donación del poder político desde el enfoque de la posesión nos remite necesariamente a la mentalidad de la Edad Media baja y la última parte de la Antigüedad. Este último periodo se caracteriza por ser un amplio espectro de propuestas de

'La Donación de Constantino: el origen de una controversia política-religiosa.' Imagen generada por IA en Google Gemini 2.5 Pro



pensamiento filosófico político cristiano y no un sistema sólido y unificado. Dentro de este espectro podemos encontrar propuestas dirigidas a la apología a la justificación teológica y al exégesis de los textos en un sentido místico. En este sentido, nos encontramos con un período de mucha agitación y mucha diversidad respecto del pensamiento social y político debido a que cada uno de estos elementos del espectro de pensamiento filosófico político remitía o se acercaba a diferentes fuentes de intereses políticos y presión social que podían ser en muchos casos totalmente premeditados pero que en otros casos eran completamente contingentes o incidentales. Por esa

misma razón podemos encontrar diferentes fuentes que a la larga se convirtieron en ortodoxas o heterodoxas según sus inclinaciones o según el papa y el emperador en turno. No existe un cuerpo o una institución o un centro social o político definido. Por el contrario suele olvidarse que existían diferentes tipos de pensamiento político cristiano vinculadas a diferentes teologías cristianas que se formaron a través de diferentes conflictos y debates. Por lo tanto, es correcto decir que existen diferentes filosofías políticas cristianas en el período de consolidación de la iglesia, y que es posible afirmar que no podemos hablar de una teología política hasta bastante tiempo después de la conversión de Constantino I en el 312 y el Edicto de Milán de 313. Ejemplo de ello fueron todas las batallas y disputas militares, religiosas y confesionales de los hijos y sobrinos del llamado Primer Emperador Cristiano,<sup>1</sup> Constantino II, Constancio II, Constante y Juliano.

En ese siglo se dieron intentos significativos para proporcionar a algunas posturas que se consideraban ya como heréticas e incluso algunas vinculadas al paganismo. Para que la Iglesia Cristiana de Roma alcanzará una solidez tuvo que pasar por caminos complejos en búsqueda de la autenticidad, la invitación a la conversión de los paganos, la promoción de la fe, pero también el señalamiento, la definición y el castigo de la herejía. Cada uno de esos refuerzos contribuyeron para que ya en el siglo IV fuera posible ver conversiones numerosas y significativas, la acumulación de la riqueza, así como la secularización de sus integrantes y su estructura mientras más se acercaba al Imperio Romano. Incluso si se dudase de una real y sincera conversión de los emperadores romanos al cristianismo, es innegable que este tipo de hechos representaron, si no un cambio definitivo, por lo menos lo distinto a lo usual y conocido de un emperador y el propio Imperio Romano.

Para Sophie Lunn-Rockliffe, el surgimiento del pensamiento político cristiano fue un resultado de una confrontación continua de diferentes posturas y sectas dentro de una creencia religiosa. Es decir, desde su origen y dentro de su desarrollo se mantiene una cierta variedad de enfoques y perspectivas de los distintos elementos de la fe, incluyendo la dimensión política. Si bien durante la edad media los pensadores de la filosofía política cristiana no están considerando ya el contexto de la persecución propia del período preconstantino, eso no significa que haya una ausencia de corrientes variables y concepciones dentro de la estructura de la iglesia cristiana. En este sentido si en la filosofía política cristiana del período de persecución se busca validar y defender la libertad de creencia y la verdad del Dios o incluso la invitación a la conversión al cristianismo, en el periodo donde el cristianismo se ha convertido en la religión del imperio y del emperador es inconcebible pensar la filosofía política cristiana en los mismos términos del periodo de persecución. En edad media por lo tanto su pensamiento político se enfocará tanto las características del imperio como a sus intereses y a los intereses de los emperadores, así como los intereses de las corrientes o posturas dominantes de la fe cristiana dentro de la iglesia. Eso lo podemos reconocer con precisión porque en una nueva era con una cierta paz relativa se plantean preguntas que no se plantearon en el período de persecución por ejemplo:

“¿Cuál es el papel de los gobernantes terrenales y de los imperios en la creación divina? ¿Cómo debe ser gobernada y organizada la Iglesia terrenal y qué criterio debe determinar la pertenencia a ella? ¿Cuál es el fin último de la vida política para los

cristianos? ¿Qué es la vida buena para los cristianos?”<sup>2</sup>

Sin embargo, en estos cuestionamientos ya es posible ver una imbricación fuerte y profunda entre la cultura helena, romana y hebrea para dar forma a la cultura cristiana. Esto significa que la comprensión de sus diferentes elementos y estructura requería la construcción de sus propias herramientas interpretativas para la interpretación de los que serían sus textos sagrados: lo alegórico, lo tipológico, lo místico y lo literal.<sup>3</sup> Particularmente, la definición del canon de Nuevos Testamento es reflejo de la expresión de la lengua, la retórica y la metafísica griega y romana, inclusive si del texto que se habla es uno donde se ataca o cuestionan a las propias culturas griega y romana, como sucede en diferentes textos, pero uno de los más emblemático es el capítulo XIX de *La ciudad de Dios* de San Agustín. Incluso parece plausible afirmar que autores como Clemente de Alejandría consideraron que los fundamentos del cristianismo, ya los habían tenido los griegos, de la misma forma en que los judíos tuvieron la ley divina antes de los cristianos.<sup>4</sup> Este tipo de argumentos fueron presentados y defendidos en el contexto del derecho natural y el derecho de conquista de los pueblos americanos en el siglo XVI, pues tanto en la cultura griega y romana están presentes dos características de la ley divina: la universalidad y la atemporalidad. La literatura cristiana se crea, sin embargo, no solo para un solo tipo de público o audiencia, sino para diferentes audiencias con intereses distintos, pero supuestos culturales comunes.<sup>5</sup> Esto explica porque es posible encontrar textos que anuncian la persecución de los cristianos y dibujan al emperador y el imperio de una forma despectiva calificando los de diabólicos y tiránicos, y en otros textos se busca la cercanía y la persuasión de poder terrenal, con distintos matices la el pensamiento político cristiano se desarrolla entre la apología y la vindicación.

Para Paolo Colombo la huella romana permanece incluso en los términos que se utilizan en el vocabulario político medieval para definir tanto el acto de gobernar como a las manifestaciones políticas del concepto de gobierno, ya sea del emperador o del papa. Esto significa por ejemplo que si queremos hablar o definir la forma en que gobierna un Papa, entonces tenemos que referirnos a las formas políticas de la República y el imperio romanos y por lo tanto tenemos que apelar a conceptos como el de *res publica*. Pero esto no es un mero capricho ni es una mera casualidad ni es una interpretación basada en una definición de enciclopedia o diccionario. Como muestra Colombo es posible ver un paso de la *res publica* romana a la *res publica christiana*, mientras más se asienta la idea de un Dios único regidor del mundo, se empiezan a evocar tanto elementos anteriores como elementos nuevos.<sup>6</sup> En los elementos anteriores podemos encontrar el uso del verbo *regere* para hablar el mayor poder político, cómo efectivamente se hacía en la apelación al carácter divino de los césares. Sin embargo, también podemos encontrar elementos nuevos vinculados tanto a la pirámide jerárquica del sistema feudal como a la separación y distinción del poder temporal y espiritual, apelando directamente a la doctrina Paulina de la separación de la autoridad terrenal y la autoridad divina particularmente en la epístola a los romanos 13: 1-7. Si bien no hay una apología sí hay una separación de lo que puede hacer o puede disponer un orden temporal respecto de lo que busca un seguidor o un grupo de seguidores de Cristo, pero lo más sobresaliente es que dice explícitamente que la autoridad divina esta por encima de la autoridad temporal: “De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios

resiste; y los que resisten, acarrearán condenación para sí mismos”.<sup>7</sup>

La autoridad entonces no está en contra de la disposición divina sino por el contrario tiene como labor reforzar y vigilar lo que contribuye al bien de todos: “porque es servidor de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, teme; porque no en vano lleva la espada”.<sup>8</sup> Esta separación y aclaración aclara enfáticamente que un emperador temporal sirve a la entidad divina creadora de todas las cosas. Sirve a una divinidad pero en sí mismo no es divino. La divinidad reside en Dios y su existencia remite a ser algo querido por Dios, pero no es parte de lo divino ni constituye un elemento de su divinidad. A este respecto debemos de recordar que autores como Antonio Piñero han insistido en que una de las características principales de el señalamiento de Jesús histórico y otras figuras que promovían algún tipo de movimiento político era precisamente que atacaban a la figura del emperador porque se asume como la entidad divina creadora del todo y que por tanto tenía una naturaleza divina y que debía rendírsele culto. Esta idea chocaba frontalmente con mentalidades como la hebrea que con la mentalidad monoteísta sostiene que hay un solo Dios al que se le debe de rendir culto y que por tanto es imposible rendir culto a cualquier otra figura que pretende ser divina.

Sin embargo esta definición no se convirtió en un dogma sino que apenas es la muestra de esa serie de interpretaciones y confrontaciones de diferentes posturas grupos e intereses dentro de la misma iglesia para apuntalar y reforzar el poder papal. Muestra de ello está precisamente en una carta del Papa Gelasio primero al emperador de Bizancio Anastasio en el año 494 donde define de manera todavía más extrema la diferencia en la modalidad y calidad del gobierno político de cada una de las figuras que ellos representan, dice: “Dos cosas son, pues, augusto emperador, por las cuales será principalmente regido el mundo en estas circunstancias: la autoridad sagrada del pontífice y la potestad real”.<sup>9</sup>

Nuevamente nos topamos con las huellas o reminiscencias de la *res publica* romana y por lo tanto de la cultura política romana. La distinción y diferencia entre *auctoritas* y *potestas* remite a los términos y las figuras propias del mundo romano que son capaces de definir de manera clara quién y cómo se gobierna. En el mundo latino podemos hablar principalmente de cuatro términos o vocablos latinos para poder hablar o definir el concepto de gobierno: *regere*, *gubernare*, *moderare* y *administrare*. La etimología de la palabra gobernar dice “Del lat. GUBERNĀRE 'gobernar (una nave)', 'conducir, gobernar (cualquier cosa)', y éste del gr. *kybernáo id*”.<sup>10</sup> Remite a una metáfora, pero es al mismo tiempo, una figura importante en la cultura romana y mediterránea, cuyo medio de transporte principal para la vida económica era el marítimo. Es algo común y comprensible, que a pesar de su claridad fue interpretado desde la figura del rey y lo vital por autores como Horacio en su Oda XIV del Libro I:

¡Ay!, fugaces, Póstumo, Póstumo, se deslizan los años y tu piedad no añadirá demora a las arrugas, a la apremiante vejez, ni a la no domeñada muerte; no, amigo, ni aunque con trescientos toros aplaques día tras día a Plutón, inaccesible a las lágrimas, quien refrena al tres veces ancho Gerión y a Titio con la funesta corriente que, sin remisión, habremos de cruzar en barco todos los que nos sustentamos por regalo de la tierra, ya seamos reyes o indigentes labradores.<sup>11</sup>

Este y otros verbos relacionados con la acción de gobernar, pasan de formas simples a formas complejas para designar las acciones políticas, administrativas, militares y gubernamentales. Por ejemplo, *ducere* que significa tirar, arrastrar o conducir, pasa a marchar a la cabeza y se relaciona a comandar en expresiones como *exercitum ducere*.<sup>12</sup> Incluso las acciones y funciones estaban ligadas a un contexto específico o a otras figuras o grupos de la sociedad romana, como es el caso del poder senatorial que está siempre ligado al poder popular y aparece así en expresiones como *senatus populusque romanus*. Algo similar pasa con *pupulus* que aparece ligado a *civitas*, que de manera similar a las expresiones griegas *polis* o *politeia* remiten a “hombres libres organizados colectivamente”,<sup>13</sup> pero no son realmente exactas, sino que mantienen una ambigüedad casi necesaria. No obstante, hay casos donde las figuras sí “poseen” u “ostentan” un poder específico, pero esto no solo está ligado a elementos teológicos, sino a elementos jurídicos y administrativos del gobierno. Los cónsules o magistrados supremos, por ejemplo:

“ostentaban el *imperium*, que se traducía como mando militar, poder de imposición fiscal, facultad de convocar a comicios y al senado y de someter a tales organismos las cuestiones a tratar, posibilidad de emitir ordenanzas para garantizar la ejecución de sus propias órdenes... al *praetor* le correspondía la *iurisdictio*, el poder de estatuir imperativamente todo lo relativo a las normas de derecho que se aplicaban en los casos concretos, objeto de controversia entre los particulares. A los magistrados menores (cuestores, censores, ediles, tribunos) les era reconocida la *potestas*, es decir, el ejercicio de funciones específicas”.<sup>14</sup>

En un sentido muy parecido están *regere* y *regnare* con *rex*. El verbo *regere*, vinculado con *rectus*, *regio*, *regula*, etcétera:

“tiene un origen del todo material, ligado a la acción de trazar una línea... *regere fines*, que connota un acto de carácter mágico y religioso, dirigidos a fijar los límites del terreno consagrado, a trazar el perímetro del templo o de la ciudad, a delimitar lo interior de lo exterior y, por consiguiente, a separar quién está adentro de una síntesis política de quien está afuera. Para cumplir estas acciones debe ser depositario de una sacralidad que se interna muy adentro de lo sobrenatural”.<sup>15</sup>

*Rex* es por lo tanto, afirma Colombo, una figura más religiosa que política, bastante más parecida a un sacerdote que a un monarca”,<sup>16</sup> por lo menos en un sentido más romano. La expresión *regere* está cargado en un componente sacro de gobernar, es decir, de un hacerse cargo desde la sacralidad y por ello a su divinidad o a una divinidad. Por esa misma razón *regnare* remitirá a un supremo obrar, de una Majestad que es la unidad de medida entre un poder altísimo y el simple trabajo ministerial.

## II

### *El origen de las controversias*

En el siglo VIII “aparecen” los “Decretos olvidados” un texto cuya pretensión ser un documento donde se notifica y otorga el poder político del imperio por parte de Constantino I al Papa Silvestre

I. De este siglo en adelante este documento jugó un papel importante en las controversias teológicas de la época y de los siglos posteriores.<sup>17</sup> Su autoridad fue cuestionada en diferentes ocasiones, pero en el siglo XV fue cuando Lorenzo Valla impugnó y probó su falsedad. Este texto alude a la donación u otorgamiento de poder político y gubernamental. El argumento inicial es la designación, encomienda y donación del poder hecha a Pedro, para construir su Iglesia, y el otorgamiento a Pedro de las llaves del cielo. Estas dos alegorías ilustran el origen y la donación del poder de Pedro y la Iglesia de Roma, así como la continuación de ese poder en cada uno de sus sucesores. Además de eso, la prueba del milagro tras la cura de la lepra por medio del bautismo de Constantino, son elementos contundentes para aceptar la verdad de dicha donación. Esas verdades y ese milagro hacen contundente, en voz de un supuesto auténtico Constantino, que los miembros de ese gobierno del Imperio romano “reciban” un mayor poder de gobierno que el concedido. Afirma el autor de dicho texto:

We-together with all our satraps and the whole senate, and the magnates and all the Roman people, which is subject to the glory of our rule considered that, since he is seen to have been set up as the vicar of God's Son on earth, the pontiffs who act on behalf of that prince of the apostles should receive from us and our empire a greater power of government than the earthly clemency of our imperial serenity is seen to have conceded to them them; for we choose the same prince of the apostles and his vicars to be our constant witnesses before God.<sup>18</sup>

Arguye en voz de Constantino que, en tanto su poder imperial es terrenal, “decreta” evidentemente que ese poder debe venerar y honrar a “la sagrada Iglesia Romana”, como si cayera en cuenta que el pontífice de roma sí tiene un poder sacro. Lo sacro denota superioridad y su carácter sacro emana de haber sido “bendecido por Pedro” y por ello “debe ser glorificado y exaltado por encima de nuestro Imperio y trono terrenal”.<sup>19</sup> Esta argumentación rebasa por mucho los límites de la racionalidad jurídica y política modernas, porque fácilmente puede ser calificada de generalización apresurada. Sin embargo, hay una lógica religiosa que pasa fácilmente del caso particular a la universalidad, siguiendo un razonamiento ontológico: en tanto todo lo que es pudo no haber sido, su mera existencia demuestra que es, o bien, voluntad del Creador de todas las cosas, o bien, muestra de una ausencia de oposición de esa voluntad a que lo existente sea de tal modo.

Declara la voz de Constantino: “ordenamos y decretamos que [él] debe gobernar también sobre las cuatro sedes principales, Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Jerusalem, y sobre todas las iglesias de Dios en todo el mundo”.<sup>20</sup> Eso implica que el pontífice de la Iglesia romana es el jerarca de todos los sacerdotes del mundo, de los cuales debe echar mano para el servicio a Dios y la confirmación de la fe de los cristianos.

“Por ello, es correcto que el derecho sagrado debe tener el centro de su poder ahí donde estuviere el fundador de las leyes sagradas, Nuestro Salvador, ordenadas al bendecido Pedro para tener el trono de su apostolado, y donde soportando el sufrimiento de la cruz, aceptó la copa de la muerte bendita, se mostró a sí mismo como imitador de su Señor y Amo, y donde las naciones deben inclinarse en confesión en el nombre de Cristo, donde su maestro, el bendecido Pablo, el apóstol, ofrendó su cuello a Cristo y

fue coronado con el martirio”.<sup>21</sup>

Es en esa imitación y ese servicio donde el imperio terrenal toma sentido. Se aplica un criterio geográfico doble del poder político y religioso. Origen porque es la fuente donde emana el poder que fue delegado, y destino porque es receptor de la glorificación y los servicios de todos los clérigos de todas las órdenes de la Iglesia de Roma. En esta argumentación se están suponiendo varios de los elementos que he expuesto más arriba, como el carácter religioso y sagrado de la figura de la autoridad máxima, no ya en el siglo IV, sino por lo menos del siglo VIII, cuando fue supuestamente descubierto este y otros documentos. Esto refuerza, en parte, la tesis schmittiana, pero me parece que contribuye a mostrar que la concepción antigua y medieval de la política están vinculadas a la religión y a las personalidades religiosas, y que es por ello que se concibe al poder político no solo como una acción, en el sentido de ejercicio del poder como piensa Foucault para la política moderna, sino como origen y posesión excepcional. Quizá por esa misma razón Arendt, considera a la Modernidad como una época en la que se diluye la concepción de la política desde el concepto de autoridad.

### III

#### *Implicaciones en la teología política en la política contemporánea*

¿Será acaso que en esta época nos estamos enfrentando a una multiplicación de enfoques como pasó en el periodo del paleocristianismo donde cada secta promulgaba una verdad? Si la verdad estaba dispersa en cada una de las sectas en cada una de las posturas y en cada uno de sus enfoques porque era imposible reducir todas las verdades a una sola verdad, a una secta, a una sola creencia. Entonces, eso significaría que estamos encontrándonos dentro de un proceso inverso a lo que buscaban las diferentes sectas o variantes del cristianismo porque en vez de querer concentrar la verdad o querer concentrarse e institucionalizar una creencia lo que se pretende es hacer lo opuesto. ¿Qué sentido tiene entonces pensar e interpretar las categorías, los conceptos, los argumentos, la retórica y la forma de argumentación que podemos encontrar en la teología política? Me parece que uno de los elementos más importantes que señala la teología política en su historia es que buscamos, ya sea tanto dentro de los procesos de institucionalización integración social, formación de elementos y constructos culturales, no es sino la búsqueda de realización de ciertos intereses de grupos o de sectas sociales que pueden tener una confesión religiosa o no que pueden influir de manera consciente o no en las categorías y estructuras sociales, pero inevitablemente e indudablemente son un reflejo de la existencia de dichos intereses. Es decir, podemos negar la posibilidad de una búsqueda consciente de la concentración o la formalización de ideas pensamientos y creencias, o bien, lo opuesto la descentralización la desinstitucionalización, la deconstrucción de las instituciones, las creencias la cultura, etcétera, pero eso no implica que en los hechos no esté sucediendo.

Hace un siglo el jurista Carl Schmitt denunciaba la existencia de un miedo al poder político del catolicismo<sup>22</sup> ante un tipo de “maquinaria papal”, definido como “un inmenso aparato administrativo jerárquico que pretende controlar la vida religiosa y que persigue sus fines mediante

una política que, en palabra de sus críticos, denota “un oportunismo sin límites”, ya que es capaz de vincularse con diferentes grupos y corrientes contradictorios. Particularmente, del siglo XIX en adelante creó vínculos con absolutistas, monarcómacos, demócratas, republicanos, bolcheviques, etcétera, como si el poder del catolicismo posee una maleabilidad capaz, si no de dialogar, si por lo menos de vinculación con casi cualquier otra forma de pensamiento social y político. Esto me parece que se debe tanto a la idea que plantean Schmitt y Colombo en el catolicismo es importante la forma política, pero la forma política puede incluso puede atenuarse o reinterpretada para hacer real “la búsqueda de un orden esencialmente teológico y moral”,<sup>23</sup> como fue el caso de Latinoamérica en la segunda mitad del siglo XX con movimientos como la Teología de la liberación y las teologías feministas.<sup>24</sup>

El “poder político del catolicismo” recae en la fuerza y el eco de recepción de sus principios. El interés por la “teología política” desde inicios del siglo XX, fue comprender la capacidad la capacidad del pensamiento político cristiano para acercarse a diferentes formas de pensamiento y establecer conexiones fundamentalmente contradictorias. Para Schmitt, la explicación es clara:

“Algo de este polifacetismo y ambigüedad, la doble cara, la cabeza de Jano, lo hermafrodita (como ha llamado Byron a Roma) puede explicarse fácilmente mediante paralelos políticos, o sociológicos. Todo partido que tenga una firme cosmovisión puede, en la táctica de la lucha política, formar coaliciones con grupos de diverso tipo. Esto vale tanto para el socialismo convencido, en la medida en que tiene un principio radical como para el catolicismo... Bajo el punto de vista de una cosmovisión, todas las formas y posibilidades políticas se convierten en simples instrumentos para la realización de la Idea. Por lo demás, lo que parece contradictorio, es solo consecuencia y epifenómeno de un universalismo político”.<sup>25</sup>

Esto significa que hay una herencia universalista prácticamente en toda institución u organización humana con una impronta occidental, pero principalmente en toda forma de gobierno y concepción política moderna. Su mera existencia y persistencia en este siglo es símbolo de su capacidad de adaptación,<sup>26</sup> como si fuera capaz de mantenerse en pie varios siglos más, pasando por encima de tantas otras formas políticas.

- 
1. Cfr. Lunn-Rockcliffe, S., “Early Christian Political Philosophy”, en G. Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 142.
  2. *Ibíd.*
  3. *Ibíd.*, p. 143.
  4. *Ibíd.*, p. 144.
  5. *Ibíd.*
  6. Colombo, P., *Gobierno*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2003, p. 41.
  7. Rom 13, 2.
  8. Rom 13, 4.
  9. Colombo, *Gobierno...*, p. 42.

10. Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Editorial Gredos, 1987, p. 299.
11. Horacio, *Epodos y odas*, Madrid: Editorial Alianza, 1985, p. 114.
12. Colombo, *Gobierno...*, p. 33.
13. *Ibíd.*, p. 35.
14. *Ibíd.*, p. 36.
15. *Ibíd.*, p. 32.
16. *Ibíd.*
17. Cfr. Bjornlie, M. S. (ed.), *The Life and Legacy of Constantine Traditions through the Ages*, New York: Routledge, 2017; y Coleman, C. B., *The Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine*, New Haven: Yale University Press, 1922.
18. Bettenson, H. (ed.), *The Early Christian Fathers. A Selection from the writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius*, Oxford: Oxford University Press, 1956, p. 109.
19. *Ibíd.*
20. *Ibíd.*
21. *Ibíd.*
22. Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, Madrid: Tecnos, 2000, p. 4.
23. Colombo, *Gobierno...*, p. 43.
24. Cfr. Hauke, M., *Teología feminista*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
25. Schmitt, *Catolicismo y forma política...*, pp. 4-5.
26. *Ibíd.*, p. 8.

---

#### FUENTES DOCUMENTALES

1. Bettenson, H. (ed.), *The Early Christian Fathers. A Selection from the writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius*, Oxford: Oxford University Press, 1956.
2. Bjornlie, M. S. (ed.), *The Life and Legacy of Constantine Traditions through the Ages*, New York: Routledge, 2017.
3. Coleman, C. B., *The Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine*, New Haven: Yale University Press, 1922.
4. Colombo, P., *Gobierno*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2003.
5. Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Editorial Gredos, 1987.
6. Hauke, M., *Teología feminista*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
7. Horacio, *Epodos y odas*, Madrid: Editorial Alianza, 1985.
8. Lunn-Rockliffe, S., “Early Christian Political Philosophy”, en G. Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 142-155.
9. Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, Madrid: Tecnos, 2000.

## CONTRA EL SUSURRO DEL FOLLAJE: *KATECHÓN* Y MESIANISMO EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Dr. Juan Francisco Yedra Aviña

Cuando hablamos de la perspectiva occidental no pretendemos descartar la diversidad de perspectivas que dentro y fuera de esta se oponen, complementan o distinguen. Lo importante es que esta perspectiva conlleva determinadas sensaciones que se desprenden de ciertas narrativas dominantes en el llamado “mundo occidental”. Dichas sensaciones varían dependiendo del centro de gravitación de las narrativas dominantes. Uno de estos centros gravitacionales que se ha posicionado como tal a partir de las narrativas actuales ha sido el del autoritarismo.

En efecto, mientras que la segunda mitad del siglo XX logró una articulación narrativa de eventos tales como el fin de la Segunda Guerra Mundial, la caída del Muro de Berlín, la subsecuente caída de la URSS, la gradual desaparición de las dictaduras militares en América Latina, etc., diseminando con ello la sensación de una gradual superación del autoritarismo, las primeras décadas del siglo XXI han logrado una articulación en sentido opuesto que ha despertado la sensación creciente de un retorno del autoritarismo en el mundo occidental. El retroceso de la

'Geometría del Poder: La Sombra del Soberano.' Imagen generada por IA en Google Gemini 2.5 Pro

Primavera árabe, los conflictos bélicos en Ucrania y Palestina, la crisis migratoria en Europa, la reacción de los estados frente a la pandemia de COVID-19, los triunfos electorales de Donald J.



Trump o Jair Bolsonaro, son algunos de los componentes narrativos que han generado la sensación de resurgimiento del autoritarismo.

La sensación creada por la primera de estas narrativas vino acompañada por la confianza en que los límites impuestos a las autoridades capaces de ejercer el poder soberano serían irreversibles: cada límite conquistado parecía garantizar que, a partir de entonces, “sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo, y espíritu, el individuo [fuera] soberano”.<sup>1</sup> Desde esta perspectiva, hechos como la anulación de la sentencia *Roe v. Wade* por parte de la Suprema Corte de EE. UU. fueron interpretados por muchas personas como anomalías, casos extraordinarios incompatibles con los principios fundamentales del “mundo libre”. Pero para muchos críticos de la perspectiva occidental, antes que tratarse de anomalías, las restituciones de facultades y prerrogativas del poder soberano en contraposición a las protecciones o garantías individuales deben ser entendidas como manifestaciones inevitables de la esencia de lo político. Por ejemplo, para el jurista alemán Carl Schmitt el resurgimiento de la autoridad absoluta, más que una simple reacción esporádica, es una manifestación de una estructura teológico-política más profunda, persistente e inevitable que, a pesar de numerosos intentos por parte de la perspectiva occidental-liberal- no ha podido eliminarse, sino sólo encubrirse temporalmente.

El constante y acelerado flujo de “anomalías” a las que debe dar sentido la perspectiva occidental para mantener vivo el proyecto liberal del Estado laico, parecen orillar a una reconsideración de la posibilidad de que el [eterno] retorno del autoritarismo no sea una anomalía, sino un fundamento inexorable que caracteriza a lo político y, con ello, a reconsiderar la tesis de que “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”,<sup>2</sup> junto con sus consecuencias para la forma en que se comprende el actual retorno del autoritarismo.

El uso de la expresión “teología política” en el ámbito contemporáneo está asociado en gran medida a Carl Schmitt, quien la entiende como una interpretación de la religión y la política y de las formas específicas “in which theological concepts underpin, shape, or otherwise influence political concepts”.<sup>3</sup> En el caso de Schmitt, la relación entre conceptos teológicos y políticos comparte con su metodología un carácter genealógico. Al afirmar que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”, el método genealógico de Schmitt -que puede ser caracterizado como sociología de los conceptos jurídicos<sup>4</sup> o incluso como *Begriffsgeschichte*- no sólo está llevando a cabo una afirmación descriptiva. Un ejemplo del uso descriptivo de este método genealógico es el análisis que Schmitt presenta de Hobbes en su *Teología política* (1922). Aunque Schmitt reconoce que el modelo contractualista hobbesiano carece de un perfil decisionista,<sup>5</sup> también afirma que

...a pesar de su nominalismo y su naturalismo, a pesar también de haber convertido al individuo en átomo, fue siempre personalista y postuló siempre una última instancia decisoria, concreta, llegando incluso a exaltar su Estado, el Leviatán, al rango de persona monstruosa elevada al nivel de lo mitológico.<sup>6</sup>

En el pensamiento de Hobbes, la omnipotencia divina se presenta de manera secularizada en la noción política del poder soberano absoluto de ese Dios mortal que es el Leviatán. En este sentido,

el análisis genealógico de Schmitt parece mantenerse en su función descriptiva. Por el contrario, al contraponer el supuesto de la teología política a las pretensiones del liberalismo y las democracias parlamentarias, queda al descubierto el sentido normativo de la propuesta de Schmitt.

Carl Schmitt entendió al liberalismo como la corriente del pensamiento político que surgió de la Ilustración y de sus múltiples intentos por encontrar un fundamento secular para el Estado moderno. En este sentido, las modernas teorías del Contrato Social habrían consolidado una interpretación del mundo político como respuesta a las soluciones barrocas de los principales problemas políticos de las comunidades premodernas. Esto es evidente en *Romanticismo político* (1919), donde Schmitt parece concluir que el ocasionalismo subjetivado que caracteriza tanto al romanticismo político como al liberalismo es un caso evidente de la transposición de categorías teológicas al ámbito de la teoría política. Para Schmitt, al intentar desactivar el recurso a un poder absoluto como el de la teología cristiana, el romanticismo político, tras varios intentos fallidos, terminó por colocar en el lugar de Dios a la totalidad:

...el romántico no pudo encontrar la realidad que buscaba ni en sí mismo, ni en la comunidad, ni en el desarrollo de la historia universal, ni, en tanto seguía siendo romántico, en el Dios de la antigua metafísica. Pero el anhelo de realidad exigía una satisfacción. Con ayuda de la ironía el romántico podía protegerse de la realidad particular. Sin embargo, la ironía era sólo un arma con la que el sujeto se defendía. La realidad misma no podía alcanzarse subjetivamente, por eso se la sustituyó por otra cosa aparentemente más importante: la totalidad.<sup>7</sup>

Esto nos permite ver que el lugar de la omnipotencia divina existe con independencia de la instancia secularizada que se proponga como concepto reemplazante. El sujeto, el monarca, la comunidad o la historia universal pueden ocupar el lugar que en la teología le corresponde a Dios, pero esto tiene que armonizar con el resto de las categorías políticas que se desprenden necesariamente de la estructura teológica original. En este sentido, cuando el liberalismo es visto a la luz de la teología política, es posible ver cómo “la secularización de Dios como yo romántico se corresponde con el endiosamiento del individuo liberal, del productor-consumidor en el libre mercado”.<sup>8</sup>

En efecto, la cuestión política que movilizó la articulación de la concepción liberal de la política fue la de la soberanía o, en otras palabras, la vulnerabilidad de los individuos frente al poder de los gobernantes. Con esto se establecieron claramente las convicciones centrales del liberalismo: que (1) la libertad individual es la razón de ser del Estado, que (2) el individuo es soberano pero encomienda al Estado la administración de la soberanía, que (3) el Estado debe ser constantemente vigilado para impedir que use su poder en contra de los individuos, que (4) el poder del Estado debe sujetarse a controles normativos como la constitución y (5) a controles procedimentales, como la democracia. Estas ideas se construyeron a la par del desarrollo del ideal ilustrado del poder de la razón como solución de todos los problemas de los individuos o las sociedades. Como ejemplo de esta confianza en el poder de la razón podemos poner a los Salones y cafés literarios, en los cuales se establecieron las principales prácticas que llevaron a la formación de una nueva concepción del espacio público como el espacio en el que, por medio del diálogo racional, se

lograrían los acuerdos que solucionarían todos los problemas sociales. Como explica Habermas en *Historia y Crítica de la Opinión Pública* (1962), “respecto al clima circundante del raciocinio y respecto a la orientación temática, [las *Tischgesellschaften*, los salones y las casas de café] organizaban, sin embargo, una tendencia hacia la discusión permanente entre personas privadas”.<sup>9</sup>

En efecto, pareciera que el liberalismo pretende solucionar el problema del autoritarismo mediante el establecimiento de normativas y procedimientos que controlan y limitan las acciones del Estado, así como con la discusión racional en el espacio público. Para Carl Schmitt, estas pretensiones no son posibles y, además, los efectos de su implementación para las sociedades contemporáneas son negativos. En primer lugar, Carl Schmitt argumenta que, sin importar cuánto se esfuerce el liberalismo por deshacerse del concepto de soberanía o el poder soberano para explicar y organizar el orden político, el poder soberano nunca desaparece del ámbito político. La vida de las sociedades occidentales está marcada por periodos de normalidad en los que la constitución impide que el soberano actúe por encima de ella misma, el parlamento o cualquier otro freno normativo o procedimental; pero también existen momentos excepcionales en los que las sociedades enfrentan problemas que requieren de soluciones inmediatas que sólo son posibles a través de decisiones unilaterales por parte del poder soberano.

La Constitución puede, a lo sumo, señalar quién está autorizado a actuar en tal caso.

Si la actuación no está sometida a control alguno ni dividida entre diferentes poderes que se limitan y equilibran recíprocamente, como ocurre en la práctica del Estado de derecho, al punto se ve quién es el soberano. Él decide si el caso propuesto es o no de necesidad y qué debe suceder para dominar la situación.<sup>10</sup>

En estas situaciones, el estado de excepción otorga facultades al poder soberano por encima de las restricciones normativas o procedimentales. De acuerdo con Schmitt, el liberalismo no puede deshacerse por completo del poder soberano y las únicas circunstancias en las que se limita a dicho poder son en periodos de relativa normalidad en los que el poder soberano no tiene razón para manifestarse. Además, junto con Donoso Cortés, Schmitt argumenta que la creencia del liberalismo en el poder de la discusión racional para solucionar cualquier problema es igualmente una ilusión o un autoengaño.

Es, según Donoso, consustancial al liberalismo burgués no decidirse por uno ni por otro en la contienda y, en su lugar, tratar de entablar una discusión. Define la burguesía como la «clase discutidora». Con lo cual queda juzgada, pues en ello estriba que trate de eludir la decisión. Una clase que despliega su actividad política en discursos, en la prensa y en el parlamento, no puede hacer frente a una época de luchas sociales.<sup>11</sup>

Para Schmitt, la realidad política es que los individuos seguimos agrupándonos a partir de oposiciones reales que no pueden solucionarse a través del diálogo racional. La excesiva confianza del liberalismo en el poder del diálogo racional para la resolución de conflictos junto con la idea de la primacía del individuo provocan, para Schmitt, que las sociedades liberales carezcan de las prácticas y el desarrollo de actitudes necesarias para la determinación de lo político. Del mismo modo, estas prácticas y la consolidación de estas actitudes fortalecen la identidad colectiva, sientan las bases para la cooperación social y preparan a los individuos para el autosacrificio que, en

situaciones extremas, es necesario para la protección de la comunidad política. Sin estas prácticas, los individuos se vuelven apáticos o indiferentes con respecto a lo político, no se encuentran en condiciones de hacer frente a amenazas existenciales y se encuentran vulnerables en caso de que un estado de excepción establezca un poder autoritario. Esto es lo que para Schmitt caracteriza a lo que él llama el *pathos* liberal:

Todo el *pathos* liberal se opone contra todo tipo de uso de violencia y falta de libertad. [...] Así es como se llega a todo un sistema de conceptos desmilitarizados y despolitizados, de los cuales, algunos pueden enumerarse aquí para mostrar la asombrosa coherencia, y todavía hoy, la indudable dominación del sistema de pensamiento liberal, a pesar de los aparentes contratiempos. Siempre se debe tener en cuenta que estos conceptos liberales se mueven de forma típica entre la ética («espiritualidad») y la economía, y tratan de disolver lo político desde esos polos, por lo cual, el concepto de «derecho», es decir, del «estado de derecho privado sirve como palanca, y el concepto de propiedad privada constituye el centro del globo, cuyos polos ética y economía son simplemente emisiones opuestas de ese centro.<sup>12</sup>

En síntesis, para Schmitt, el liberalismo produce sociedades apáticas, indiferentes y débiles que se engañan a sí mismas sobre el poder soberano. Una sociedad “sana” para Schmitt es el resultado del constante ejercicio de la soberanía, la toma constante de decisiones en sentido extraordinario y su reconocimiento como tal. En este sentido, el funcionamiento de la teología política schmittiana depende de una constante sensación de la necesidad de un estado de excepción, un constante estado de alerta que permita mantener el orden establecido. Esto es lo que para Schmitt hace del liberalismo una encarnación del Anticristo, y de él mismo y su teología política, la instancia que detiene o impide su llegada: el Katechón [κατέχων].

For Schmitt, in accordance with his Catholicism, history is merely “the time that remains”. The end of times is kept away by the katechon, the “restrainer” who wards off the antichrist (embodied, among other instances, by liberal modernity) and thus also the apocalypse that would bring about the kingdom of heaven on earth.<sup>13</sup>

Batnitzky y Liska (2024) han resaltado recientemente la forma en que en sus obras de posguerra Schmitt retomó la figura paulina del Katechón, la instancia que contiene y restringe al anticristo, para identificarse con ella y su misión de impedir la entrada del caos y la desintegración el mundo; en otras palabras, impedir el triunfo del liberalismo. Por ello, la de Schmitt podría ser caracterizada como una teología política katechónica.<sup>14</sup>

Esto podría dar la impresión de una falsa dicotomía con respecto al resurgimiento del autoritarismo: o bien adoptamos la perspectiva de la teología política katechónica de Schmitt y nos resignamos a su inevitabilidad, o adoptamos la perspectiva liberal y rechazamos el recurso a la teología en nuestra lucha contra el autoritarismo. Sin embargo, la tensión entre teología política y laicismo liberal no es donde reside el centro gravitacional de la narrativa actual sobre el resurgimiento del autoritarismo. Este se encuentra al interior de la propia teología política y la de Carl Schmitt no es la única ni la más profunda, aunque sí la más conocida, citada y atractiva para quienes intentan legitimar el autoritarismo que los actuales Estados de inspiración liberal siguen

padeciendo.

La idea de que la teología debe reconocerse como el arcano de la política es sostenida incluso por aquellos que, aún reconociendo la importancia de la obra de Schmitt, intentan desactivar sus pretensiones. El odio y la sospecha que despierta en muchas personas el *Kronjurist des Reiches* no pueden por sí mismos descartar el acuerdo con su teología política -*Einverständnis, Hass, Verdächtigung*-.<sup>15</sup>

Una de las principales voces que dentro de la perspectiva occidental se han vuelto un contrapunto en la narrativa teológico-política es, sin lugar a dudas, la de Walter Benjamin para quien la teología, en vez de ser un arcano de la soberanía absoluta, es un enano jorobado, pequeño y feo que debe mantenerse oculto.<sup>16</sup> Sobra decir que esta apariencia de la teología política no agota las diferencias entre Schmitt y Benjamin. Mientras que el enfoque genealógico de Schmitt pretende dismantelar los supuestos fundamentos seculares del liberalismo para justificar la persistencia, bajo formas contemporáneas, de una forma premoderna de autoritarismo, el pensamiento teológico-político de Walter Benjamin ofrece una alternativa radicalmente distinta: escarbar en las mismas estructuras teológicas de la modernidad, no para preservarlas, sino para desactivarlas.

Si bien es posible caracterizar la teología política que defiende Benjamin como “mesiánica”, esto requiere algunas caracterizaciones ulteriores para evitar llegar a la idea incorrecta de que el mesianismo se refiere a la espera pasiva de una entidad redentora o triunfalista. Por el contrario, en el pensamiento de Walter Benjamin es posible identificar

...a secularization of the messianic idea, which plays a strong role in ethical and political theory. According to this idea of messianism, humankind acts within history to achieve the realization of the ideals of the Prophets and of reason. In Benjamin [...] there is not a progressive advancement of history toward this goal, but rather a connection to the past, and a vision of the interruption of history within history in every messianic event.<sup>17</sup>

Esta idea de la interrupción de la historia al interior de la historia misma resulta compleja, pero el concepto de *Jetztzeit* [tiempo del ahora] resulta fundamental para entenderla y para comprender adecuadamente el mesianismo teológico-político de Benjamin y su relación con la irrupción del tiempo mesiánico en la historia.

Debe estar permitido imaginar que, en las prácticas mágicas que averiguan el futuro, el tiempo, al que ellas indagan por lo que encierra en su seno, no es imaginado ni como homogéneo ni como vacío. Cuando se tiene esto en cuenta se ve perfectamente cómo el pasado está presente para la rememoración: esto es, de ese modo. Se sabe que a los judíos les estaba vedado consultar al futuro. La rememoración, en la que debemos ver la quintaesencia de su representación teológica de la historia, desencanta el futuro, al que la magia oye y se somete. Pero no por ello hace del futuro un tiempo vacío. Pues, para ella cada segundo es la pequeña puerta por donde puede pasar el Mesías.<sup>18</sup>

El *Jetztzeit* se entiende en oposición al tiempo del historicismo; un tiempo lineal, homogéneo, vacío y que permite el desarrollo de ideas escatológicas de progreso. El tiempo del ahora puede entenderse como un momento presente que irrumpe en la continuidad homogénea de la historia,

en lo cotidiano para revelar verdades históricas sobre el pasado con un potencial transformador y de realización de la justicia; en otras palabras, con un potencial revolucionario. En sus tesis sobre el concepto de historia (1942), Benjamin afirma que “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío sino el que está lleno de “tiempo del ahora” [*Jetztzeit*]. Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado cargado de “tiempo del ahora” que él hacía saltar del continuum de la historia”.<sup>19</sup>

El énfasis en la disrupción, la desestabilización, la destrucción del *statu quo*, ese hacer saltar el pasado desde el *continuum* de la historia, es lo que ha llevado a Agata Bielik-Robson a caracterizar la teología de Benjamin como teología de la entropía.<sup>20</sup>

The true task of world politics, therefore, would be not to oppose transience by introducing a mirage of immortality or the Hegelian “objectivity and permanence” (Hegel 1977: 118) as the goal of historical striving, but to go with the flow, expose and embrace the “nothing” which underlies all creaturely hevel [vanity]. The only conceivable permanence here is the eternal passing away as the never-ending night of sacred entropy which political theology must endorse by adjusting to its rhythm.<sup>21</sup>

No obstante la apariencia de similitud entre esta irrupción del mesías en el tiempo lineal y la idea del milagro en el sentido de la teología katechónica de Schmitt, la teología mesiánica o entrópica de Benjamin no entiende esta irrupción en la historia como el producto de una decisión o de la voluntad divina, ante la cual la humanidad se mantuviera pasiva o expectante. Por el contrario, la irrupción requiere una preparación y un aprovechamiento, pero en ningún sentido puede decirse que la posibilidad de dicha irrupción y la subsecuente redención esté enteramente en manos de los actores políticos.

Redención significa para Benjamin evitar o impedir la consolidación de las injusticias históricas mediante la renuncia a la aceptación pasiva de la autoridad soberana que encarna la posibilidad de continuidad de dichas injusticias. El mesianismo de Benjamin no se refiere a la culminación de un proceso ya comenzado -la decisión última sobre el amigo y el enemigo-. No es un mesianismo escatológico que pone fin a lo ya puesto en marcha por la historia; antes bien, busca dismantelar las formas de autoridad que gradualmente se van configurando, afianzando, petrificando y, con ello, perpetuando las condiciones de desigualdad, explotación e injusticia.

Theology, while essential to defeating the opponent in Benjamin's case, undoubtedly fascism and Nazism doesn't provide authority from above, but instead is enlisted as an extraneous force that limits human empowerment, though without divesting the worldly from the possibility of intervening. The exact function of theology in this game is open to discussion, but it is a weak force; it does not operate out of authority but rather keeps in check the power of the autonomous subject as conceived by the Enlightenment.<sup>22</sup>

Mientras que la teología política katechónica afianza, consolida, unifica y polariza la autoridad, la teología mesiánica, libera y redime de ésta. Pero, así como la primera pone enteramente en manos humanas el ejercicio del poder soberano, la segunda parece deslindar completamente el actuar humano de la posibilidad de disrupción. Pero para entender el papel de la acción humana

en la propuesta de Benjamin puede resultar útil recurrir a dos formas de la violencia que identifica Benjamin en *Hacia una crítica de la violencia* (1921). Existe, en efecto, una similitud entre éstas y las dos formas teológico-políticas que hemos identificado previamente.

Hacia el final de su ensayo, Benjamin explora formas de la violencia que puedan ser desconocidas para el derecho. Debido a que este inscribe la cuestión de la violencia en el marco de la relación medios-fines, las formas de la violencia que pueden ser desconocidas para el Estado serían aquellas que no se inscriben en dicha relación; por ejemplo, la ira. La ira es una manifestación de la violencia que no apunta a fin alguno, por lo cual no es medio ni fin, sino únicamente manifestación. La violencia como manifestación puede encontrarse en dos formas distintas, la violencia mítica y la violencia divina. La violencia mítica, es caracterizada por Benjamin como manifestación de la mera existencia de los dioses. Sin embargo, el castigo impuesto por estos dioses, en tanto manifestación de la violencia, permite el surgimiento de poder y, aunque de modo inintencional, funda derecho. Esto hace que la violencia mítica sea similar a la violencia creadora de derecho. Por el contrario, la violencia divina es pura [*reine*] e inmediata y, a diferencia del carácter fundador de la violencia mítica, no es destructora de derecho. Frente a la violencia culpabilizadora y expiatoria del mito, la violencia divina se presenta como redentora; redentora no de la culpa, sino del derecho mismo. Esta violencia divina no es únicamente accesible por medio de la revelación religiosa, sino, como señala Benjamin, por medio de una expresión sacralizada de la vida cotidiana. No obstante, la violencia divina es para Benjamin imposible como resultado de las acciones humanas.

Para el ser humano no es ya posible sino urgente decidir cuándo se trata efectivamente de violencia limpia en cada caso particular. Es que sólo la violencia mítica, no la divina, deja entreverse como tal con certeza, aunque sea en efectos no cotejables entre sí, porque la fuerza redentora de la violencia no está al alcance de los humanos.<sup>23</sup>

Podemos establecer aquí una similitud entre la teología katechónica y lo mítico, por un lado, y la teología mesiánica y lo divino, por el otro. No obstante, Benjamin no es explícito con respecto a la forma en que es posible acercarse al evento mesiánico o al carácter redentor de la violencia divina. El papel de las acciones humanas frente a estas posibilidades de irrupción es ambiguo en la obra de Benjamin: por un lado el carácter redentor de la violencia divina y de la irrupción del mesías, está más allá de los alcances de las acciones humanas y, por el otro, parece estar disponible para el verdadero historiador o el verdadero político.

Only the “true historian” as “the true politician” has the presence of mind, in the moment of danger, to explode the destructive energies of the past in the now, in order to suspend and derail the catastrophic status quo. “The destructive or critical momentum of materialist historiography is registered in that blasting of historical continuity with which the historical object first constitutes itself”. In an alternative Thesis XVIII (also called “XVIIa”), Benjamin gives the destructive moment of materialist historiography another twist by linking knowledge of the past directly to political action in the present.<sup>24</sup>

¿Qué implicaciones podría tener para la teología política el vínculo que establece aquí Benjamin

entre el conocimiento del pasado y las acciones políticas en el presente? El hecho de que no sea sólo el verdadero político, sino también el verdadero historiador el que es capaz de dar este salto hacia el pasado para que irrumpa en el presente como tiempo mesiánico, nos permite dar un salto hacia la dimensión narrativa de la teología política.

Decir que no está en manos humanas la irrupción mesiánica en el tiempo histórico, o que no esté en manos humanas el carácter redentor de la violencia divina no significa que la acción humana no esté íntimamente vinculada con estas cuestiones, o que el ser humano deba padecer una impotencia frente al devenir de los asuntos políticos. Para clarificar esta cuestión me permitiré traer a la discusión la idea de “acción” de Hannah Arendt. La explícita oposición al decisionismo de Schmitt, no es la razón detrás de este recurso. Antes bien, su explicación de la “acción” puede ayudarnos a aclarar el problema de la agencia mesiánica en Benjamin. En cierto sentido, es posible afirmar que la acción, tal como la entiende Arendt en *La Condición Humana* (1958), no depende de la voluntad o las decisiones humanas. Cuando Arendt afirma que

...la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias; lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son estos procesos, y su permanencia es tan ilimitada e independiente de la caducidad del material y de la mortalidad de los hombres como la permanencia de la propia humanidad. El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin.<sup>25</sup>

Permite que interpretemos la irrupción del tiempo mesiánico en el tiempo lineal homogéneo como la actualización de una acción que fue lanzada al mundo y que, por ser acción, carece de fin. La carencia de fin es lo que permite que irrumpa como tiempo del ahora. Las acciones no están más bajo el control de los actores políticos que el carácter redentor de la violencia divina o la entrada del mesías por la puerta del ahora. En el momento en que una acción es lanzada al mundo se escapa del control humano. Si para Benjamin las acciones humanas deben apuntar a la suspensión y descarrilamiento del catastrófico *statu quo*, es necesario entender que esta posibilidad está en manos del verdadero historiador y el verdadero político no en virtud de la posición de poder o autoridad que estos ocupen, sino por la capacidad que tienen para reconocer la estructura teológico-política que opera detrás de la situación política actual. El ordenamiento o creación de esta estructura, no obstante, no está al alcance de las manos humanas. No se puede controlar debido a que no hay agencia individual en las acciones o, como propongo concebirlas aquí, en las narrativas teológicas latentes. Por esta razón es que los acontecimientos políticos pueden ser katechónicos o mesiánicos, sin que podamos determinar este carácter de manera absoluta. Esto habla en contra de la posibilidad del poder soberano como lo entiende Schmitt ya que implica que la decisión nunca radica en una agencia individual, sino sólo en la configuración narrativa de acciones, discursos, eventos, ideas, valores, actores, etc. Las posibilidades están en aquello que recorre la perspectiva occidental, esos fantasmas del pasado que han sido lanzados a la política y que configuran la existencia política de los actores presentes y las víctimas del pasado.

Una clave para afirmar que, para Benjamin, la estructura fundamental de la teología política

radica en su carácter narrativo la encontramos en *El Narrador* (1936). En este ensayo, Benjamin identifica varios factores que hacen de la narración una acción compleja que está más allá del control del narrador entendido como individuo. Benjamin indica que la narración es una actividad colectiva, artesanal, que se nutre de experiencias tomadas de los oyentes y de la historia. Según Benjamin:

Narrar historias siempre ha sido el arte de volver a narrarlas, y éste se pierde si las historias ya no se retienen. Se pierde porque ya no se teje ni se hila mientras se les presta oído. Cuanto más olvidado de sí mismo está el que escucha, tanto más profundamente se imprime en él lo escuchado. Cuando el ritmo de su trabajo se ha posesionado de él, escucha las historias de modo tal que de suyo le es concedido el don de narrarlas. Así, pues, está constituida la red en que descansa el don de narrar. Así se deshace hoy por todos sus cabos, después de que se anudara, hace milenios, en el círculo de las formas más antiguas de artesanía.<sup>26</sup>

La red en la que descansa el don de narrar es el conjunto de las narrativas que se han hilado, zurcido, tejido y recompuesto a partir de un proceso vivo que no ha sido planeado, controlado o determinado por los narradores. Si bien la huella de cada narrador queda impresa en las narrativas como la huella del alfarero se imprime eternamente en la superficie de la vasija,<sup>27</sup> esto no significa que el narrador pueda considerarse como el autor decisivo de la narrativa. Desde la sociología, la influyente Teoría del Actor-Red (ANT)<sup>28</sup> podría ayudar a una comprensión más rica de las características fundamentales de la narración que se decantan en la teología política de Benjamin. Así como para Bruno Latour un actor es aquello que muchos otros hacen actuar,<sup>29</sup> para Benjamin un narrador sería aquello que es llevado a hilvanar las voces narrativas que se escuchan en un tiempo presente. En otras palabras, los rapsodas, los historiadores, los teólogos o políticos no son por sí mismos narradores, sino sólo en la medida en que son llevados a narrar por las comunidades, las necesidades, las interacciones y relaciones que existen en una perspectiva como puede serlo la perspectiva occidental.

Las narraciones son las que preparan la llegada del mesías o el advenimiento de un dios mortal en la tierra. Son las narrativas las que pueden hacer necesario el resurgimiento del autoritarismo o su definitiva disolución. En esto radica la importancia de la teología política. La teología, “como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie”.<sup>30</sup> Así como un mito pierde su fuerza y función cuando se le reconoce como mito, la teología, para poder vencer a sus adversarios, no ha de dejarse ver como tal. De igual forma, la teología política es una forma narrativa, pero su efectividad consiste en no dejarse ver como tal -toda narrativa es contingente- sino como un destino de absoluta necesidad. Schmitt narra la historia del concepto de soberanía de tal forma que hace del autoritarismo una necesidad constante que acecha los periodos de normalidad política. Esta forma de la teología política es como el susurro del follaje que basta para ahuyentar al “pájaro del sueño que empolla el huevo de la experiencia”.<sup>31</sup> El pájaro del sueño no es otro que el aburrimiento, la relajación espiritual que hace posible el proceso de asimilación y transmisión de una narrativa. Siempre que estemos en un estado constante de alerta en espera de la necesidad del estado de excepción o de la necesidad del resurgimiento del autoritarismo,

formamos parte ya del susurro del follaje.

### *Conclusión*

El análisis precedente ha puesto de manifiesto que el resurgimiento del autoritarismo constituye uno de los centros gravitacionales de la perspectiva occidental en el mundo contemporáneo. Las respuestas que ha generado esta problemática se han articulado en dos polos: por un lado, la teología política katechónica de Schmitt-orientada a la legitimación teológico-política del autoritarismo-; por otro lado, la apuesta por el laicismo liberal que, a pesar de su recurso a la secularización en su apuesta emancipadora, no ha logrado expulsar al autoritarismo de la realidad política. Sin embargo, dentro del propio ámbito de la teología política existe una alternativa conceptual distinta a la de Schmitt, la teología mesiánica de Walter Benjamin. Esta reformulación del paradigma teológico-político no sólo propone una alternativa a la legitimación teológica del autoritarismo y al fracaso de la secularización, sino que permite llevar a cabo un análisis de las categorías teológicas en los fundamentos del liberalismo para desactivarlas en su potencial autoritario. Esto es posible gracias a que el concepto motor de la teología política de Benjamin no es, como en el caso de Schmitt la omnipotencia divina, sino la llegada del mesías.

La forma propia del mesianismo de Benjamin hace que surja un problema con respecto a la posibilidad de superación del autoritarismo. Si bien la entrada mesiánica en el tiempo del ahora no está al alcance de las manos humanas no depende de sus acciones o su voluntad esto no significa que Benjamin adopte una perspectiva fatalista o derrotista. Como solución a la problemática que supone el papel del actuar humano en la superación de la injusticia, establecimos un paralelismo entre el concepto de acción de Hannah Arendt y la disrupción mesiánica del orden establecido de Benjamin. Esto no sólo hizo posible apuntar claramente hacia la forma en que debe entenderse la impotencia humana ante la determinación de lo político, también permitió plantear que en la narración se encuentra la clave de las acciones políticas. Entender a la teología política como una narrativa no sólo permitió esclarecer sus limitaciones y alcances, también permitió establecer que lo determinante frente al autoritarismo es la forma en que la tarea del narrador se lleva a cabo, no como una cuestión individual voluntarista -la tarea del narrador es secundaria frente a la tarea del cultivo de las narrativas que logramos hacer florecer en la esfera pública-. El producto de la tarea del narrador es el colapso de la realidad en una redención o una coronación del poder soberano.

En última instancia, toda articulación de lo político supone la irrupción de una particular forma de trascendencia; toda articulación de lo político es una puerta por la que han de pasar un dios omnipotente o un débil mesías. Pero la clave de esta dicotomía no está en Dios o el mesías, está en quién, del lado humano, esté dispuesto a dar la bienvenida a esta irrupción: un arcano o un enano pequeño y feo. Esta no es una elección, es una realidad que sólo puede lograrse a partir de nutrir ciertas narrativas, de avivar o ahogar discursos latentes, de activar o desactivar conceptos y vocabularios, en definitiva, a partir de la participación en la experiencia narrativa que constituye actualmente la perspectiva occidental.

- 
1. Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 2004, p. 68.
  2. Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009, p. 37.
  3. Cfr. Moran, Brendan y Schwebel, Paula, *Walter Benjamin and Political Theology*, Londres: Bloomsbury, 2024, p. 1.
  4. “What Schmitt calls a 'sociology of juristic concepts' is thus, in essence, an anticipation of the research programme of post-- WWII German conceptual history (Begriffsgeschichte), pioneered by Reinhart Koselleck's 1959 Heidelberg dissertation”. Magalhães, Pedro, *The Legitimacy of Modern Democracy: A Study on the Political Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Hans Kelsen*, New York: Routledge, 2021, p. 88.
  5. Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Capítulo XVII, Madrid: Alianza, 2002, p. 157.
  6. Schmitt, *Teología Política...*, p. 45.
  7. Schmitt, Carl, *Romanticismo político*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 135.
  8. Dotti, Jorge E., “Definidme como queráis, pero no como romántico”, en Schmitt, Carl, *Romanticismo político*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 20.
  9. Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona: Gustavo Gili, 1980, p. 73.
  10. Schmitt, *Teología Política...*, p. 14.
  11. *Ibíd.*, p. 53.
  12. Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 61.
  13. Batnitzky, Leora y Liska, Vivian, “Contra Schmitt: Leo Strauss, Walter Benjamin, and Jewish Political Theology”, en Moran, Brendan y Schwebel, Paula (eds.), *Walter Benjamin and Political Theology*, Londres: Bloomsbury Academic, 2024, p. 82.
  14. Villacañas, José Luis, “La leyenda de la liquidación de la teología política”, en Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009.
  15. Acuerdo, odio, sospecha. Con estas palabras resumió Benjamin su relación con el pensamiento de Schmitt tras una discusión con Bertolt Brecht. Cfr. Moran, Brendan y Schwebel, Paula, *Walter Benjamin and Political Theology...*, p. 81.
  16. Cfr. Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ciudad de México: Ítaca, 2008, p. 35.
  17. Tagliacozzo, Tamara, “Fulfilled Time: Benjamin's Reception of Hermann Cohen's Idea of Messianism”, en Moran, Brendan y Schwebel, Paula (eds.), *Walter Benjamin and Political Theology*, Londres: Bloomsbury Academic, 2024, p. 174.
  18. Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, pp. 117-118.
  19. *Ibíd.*, p. 51.
  20. Cfr. Bielik-Robson, Agata, “Nihilism as World Politics: Benjamin's Theology of Entropy”, en Moran, Brendan y Schwebel, Paula (eds.), *Walter Benjamin and Political Theology*, Londres: Bloomsbury Academic, 2024.
  21. Bielik-Robson, Agata, “Nihilism as World Politics: Benjamin's Theology of Entropy...”,

- p. 99.
22. Batnitzky, Leora y Liska, Vivian, “Contra Schmitt: Leo Strauss, Walter Benjamin, and Jewish Political Theology...”, p. 84.
  23. Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Buenos Aires: Taurus, 2001, p. 44.
  24. Khatib, Sami, “Beyond Mysticism and the Apocalypse: Benjamin's Dislocation of the Messianic”, en Moran, Brendan y Schwebel, Paula (eds.), *Walter Benjamin and Political Theology*, Londres: Bloomsbury Academic, 2024, p. 208.
  25. Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 253.
  26. Benjamin, Walter, *El narrador*, Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008, p. 70.
  27. Cfr. *Ibíd.*, p. 71.
  28. Cfr. Latour, Bruno, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires: Manantial, 2005.
  29. Cfr. *Ibíd.*, p. 73.
  30. Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 35.
  31. Benjamin, Walter, *El narrador...*, p. 70.

---

#### FUENTES DOCUMENTALES

1. Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós, 1993.
2. Batnitzky, Leora y Liska, Vivian, “Contra Schmitt: Leo Strauss, Walter Benjamin, and Jewish Political Theology”, en Moran, Brendan y Schwebel, Paula (eds.), *Walter Benjamin and Political Theology*, Londres: Bloomsbury Academic, 2024, pp. 73-92.
3. Benjamin, Walter, *El narrador*, Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008.
4. Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. de Bolívar Echeverría, Buenos Aires: Taurus, 2001.
5. Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de Bolívar Echeverría, Ciudad de México: Ítaca, 2008.
6. Bielik-Robson, Agata, “Nihilism as World Politics: Benjamin's Theology of Entropy”, en Moran, Brendan y Schwebel, Paula (eds.), *Walter Benjamin and Political Theology*, Londres: Bloomsbury Academic, 2024, pp. 93-116.
7. Dotti, Jorge E., “Definidme como queráis, pero no como romántico”, en Schmitt, Carl, *Romanticismo político*, trad. de Jorge E. Dotti, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
8. Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. de Julio Aguilar, Barcelona: Gustavo Gili, 1980.
9. Latour, Bruno, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, trad. de Irene Aguiló, Buenos Aires: Manantial, 2005.
10. Magalhães, Pedro, *The Legitimacy of Modern Democracy: A Study on the Political Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Hans Kelsen*, Nueva York: Routledge, 2021.

11. Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, trad. de José Ferrater Mora, Madrid: Alianza, 2004.
12. Moran, Brendan y Schwebel, Paula, “Introduction”, en Moran, Brendan y Schwebel, Paula (eds.), *Walter Benjamin and Political Theology*, Londres: Bloomsbury Academic, 2024, pp. 1-26.
13. Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, trad. de Francisco Ayala, Madrid: Alianza Editorial, 2009.
14. Schmitt, Carl, *Romanticismo político*, trad. de Jorge E. Dotti, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
15. Schmitt, Carl, *Teología política*, trad. de José Luis Villacañas, Madrid: Trotta, 2009.
16. Tagliacozzo, Tamara, “Fulfilled Time: Benjamin's Reception of Hermann Cohen's Idea of Messianism”, en Moran, Brendan y Schwebel, Paula (eds.), *Walter Benjamin and Political Theology*, Londres: Bloomsbury Academic, 2024, pp. 174-194.
17. Villacañas, José Luis, “La leyenda de la liquidación de la teología política”, en Schmitt, Carl, *Teología política*, trad. de José Luis Villacañas, Madrid: Trotta, 2009.



## **LA HIERARCHIA COMO TEOLOGÍA POLÍTICA: UN ANÁLISIS DE LA SOBERANÍA EN PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA Y CARL SCHMITT**

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

'Encuentro en el abismo: *hierarchia* y decisión en la teología política.'  
Imagen generada por IA en Google Gemini 2.5 Pro

El principio teológico estructural de la jerarquía tiene una función específica. [...] El mismo proceso que tiene lugar en la esfera puramente espiritual del mundo de los ángeles se repite de forma comparable en la Iglesia. Obispos, sacerdotes y diáconos constituyen la triada superior; los monjes [...], el pueblo santo y los catecúmenos, la inferior. El fin último de toda la realidad es la unión con Dios...

Richard Heinzmann. *Filosofía de la Edad Media*.

El representante clásico del tipo decisionista —si se me permite emplear esta palabra— es Hobbes. La singularidad de este tipo explica también que se deba a él, [...] la fórmula clásica [...]: «Autoritas, non veritas facit legem» [La autoridad, no la verdad, hace la ley]...

Carl Schmitt. *Teología política*.

## I

El presente artículo se propone como objetivo, en primera instancia, exponer y formalizar la existencia de una teología política implícita, pero sistemáticamente coherente, en el seno del *Corpus dionysiacum* del teólogo medieval Pseudo Dionisio Areopagita, una teología cuyo principio fundamental es el de *hierarchia*, concepto que no se limita a una simple estructura organizativa, sino que se erige como un principio ontológico, gnoseológico y operativo que gobierna la totalidad de lo real, un orden sagrado y mediado que desciende desde una Causa Primera inefable y que se manifiesta en el mundo a través de una cadena ininterrumpida de seres y ritos, donde la autoridad se legitima por la participación en esta estructura cósmica y la obediencia se convierte en una forma de asimilación a lo divino, inmunizando así al poder contra toda disidencia al fundamentarlo en una realidad metafísica inmutable y no en un consenso humano; en segunda instancia, pero intrínsecamente ligada a lo anterior, se pretende contrastar diametralmente el paradigma dionisiaco, caracterizado por la mediación y el misterio, con los principios medulares de la obra *Teología política* del filósofo alemán Carl Schmitt, quien diagnostica a la Modernidad como un proceso de secularización donde los conceptos teológicos son transpuestos al ámbito estatal, de modo que la soberanía ya no reside en la participación en un orden establecido de manera trascendente, sino en la capacidad de decidir sobre el estado de excepción, un acto de voluntad pura e inmediata que suspende la norma para crear orden desde el caos, revelando así una inversión radical donde la autoridad ya no emana de una trascendencia misteriosa, sino que se funda en la inmanencia de una decisión humana que se impone como único fundamento en un mundo desprovisto de garantías divinas.

## II

Ahora bien, antes de adentrarse en la arquitectura conceptual de la teología política expuesta en el *Corpus dionysiacum*, es preciso detenerse en la penumbra que envuelve al arquitecto mismo de dicho Corpus, pues el nombre con el que ha pasado a la historia, Dionisio Areopagita, es en sí mismo un acto de teología política, una máscara de autoridad asumida con una genialidad estratégica sin antecedentes en la historia de las ideas. Durante siglos, el mundo cristiano consideró que el autor de estas obras era aquel Dionisio mencionado en los *Hechos de los Apóstoles*, el juez del Areópago ateniense convertido por la predicación misma de Pablo de Tarso, un discípulo directo de la fuente apostólica,<sup>1</sup> durante el siglo I. Esta identidad supuesta, un seudónimo magistralmente elegido, confirió al *Corpus dionysiacum* una autoridad *quasi* canónica, elevando sus escritos a una estima que rivalizaba con la de los grandes Padres de la Iglesia y asegurando su inmenso influjo en la teología, en la filosofía y en la mística medievales.

Serán los análisis filológicos posteriores los que demostrarán el carácter pseudoepigráfico de las obras atribuidas a Dionisio, revelando, a través de anacronismos y de la inconfundible influencia del pensamiento filosófico de Plotino desarrollado en el siglo III- y de la propuesta filosófica de Proclo -expuesta en el siglo V-, que su verdadero autor no podía ser el converso contemporáneo a los apóstoles. El Dionisio histórico permanece, pues, en el misterio,

considerándose que fue un monje o un obispo, probablemente de origen sirio, que vivió y escribió entre finales del siglo V y principios del VI, un cristiano de ortodoxia intachable profundamente imbuido de la filosofía que emanaba de la última gran escuela filosófica de la Grecia Antigua, *id. est.*, del neoplatonismo. Así, el autor que hoy se conoce como Pseudo Dionisio Areopagita inicia su obra con un acto de ocultación que, paradójicamente, garantizó su luminosa pervivencia, un recordatorio de que, en la historia de las ideas, la identidad del mensajero a menudo se entrelaza de forma inextricable con la autoridad del mensaje.

Así, la teología política que puede deducirse del pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita se articula íntegramente en torno al concepto de *hierarchia*, un término que en la pluma dionisiaca trasciende la simple descripción de una escala de seres para convertirse en el principio activo y la ley fundamental que gobierna la totalidad de lo real, mostrándose la jerarquía como un ordenamiento sagrado en sí mismo, una forma de conocimiento y una modalidad de acción que, en su conjunto, buscan la máxima asimilación posible con el Uno-Bien, pues su esencia misma está constituida por el orden, el entendimiento y la acción. Su naturaleza se erige como un auténtico principado sagrado -*sacra principatus*- que constituye y gobierna activamente a la realidad, organizando el cosmos entero en un sistema inmutable y perfecto.

Este orden cósmico se fundamenta en una ley divina de mediación, según la cual la gracia y la iluminación descienden desde la Causa Primera a través de una cadena ininterrumpida de intermediarios, de manera que cada ser en la escala recibe la luz divina no directamente, sino a través de su inmediato superior, estableciendo un universo radicalmente mediado donde el acceso directo a la fuente última del poder es una imposibilidad metafísica y teológica; principio que el Areopagita considera una ley inviolable del universo, como explicita en el Capítulo 5, titulado “De las consagraciones sacerdotales. Poderes y actividades” de su obra la *Jerarquía Eclesiástica*:

...con mucha razón el Principio sacramental de todo orden invisible y visible dispone que los rayos de la actividad divina lleguen primero a los seres más semejantes a Dios, y que, siendo sus mentes las más diáfanas y mejor dispuestas por naturaleza para recibir y pasar la luz, a través de ellas este principio transmita la luz y se manifieste a sí mismo a los seres inferiores, en la medida de su capacidad. Por eso, a los del primer rango que contemplan a Dios les corresponde revelar sin envidia a los del segundo lo que ellos han visto, conforme los segundos puedan recibir. Iniciar a los otros en la jerarquía es oficio de quienes han aprendido con perfecta ciencia el secreto divino de cuanto se refiere a su jerarquía y a quienes fue dado el poder sacramental de la iniciación.<sup>2</sup>

La dimensión eminentemente política de esta estructura metafísica se manifiesta claramente en el principio de *mimesis* o imitación que vincula indisolublemente el texto de *La Jerarquía Eclesiástica* con su arquetipo, la obra llamada *La Jerarquía Celeste*, en vista de que, la Iglesia terrenal no es sino un reflejo, una imagen visible y sacramental del orden invisible de los ángeles, y esta imitación no es un acto meramente simbólico o estético, sino la propia condición de su legitimidad y eficacia política, pues al replicar la estructura triádica de los tres coros angélicos<sup>3</sup> - querubines, serafines y tronos; virtudes, dominaciones y potestades; ángeles, arcángeles y

principados- en sus propios órdenes de obispos, presbíteros y diáconos, la Iglesia se inserta en el flujo descendente del poder divino, convirtiéndose en el canal autorizado para la administración de la gracia en el mundo humano. Cada orden dentro de esta jerarquía terrenal tiene como función principal ejecutar, a su nivel, el triple movimiento teúrgico de purificación, iluminación y perfección, un proceso que no sólo santifica a los individuos, sino que los integra y los fija en su lugar correspondiente dentro del orden sagrado, de modo que, como afirma Pseudo Dionisio en el Capítulo 3, llamado “Qué se entiende por jerarquía” de *La Jerarquía Celeste*, la jerarquía eclesiástica imita a la triple jerarquía celeste no por una afinidad casual o azarosa, sino porque su misma existencia como cuerpo político depende de esta conformidad con el modelo divino, un modelo que garantiza la estabilidad y la cohesión del todo social al fundamentar la autoridad en una ley cósmica inalterable:

El fin, efectivamente, de la jerarquía es lograr la semejanza y unión con Dios en la medida posible, teniéndole a Él como maestro de todo sagrado saber y actuar y contemplar fijamente su divinísima hermosura y, en la medida posible, imitarle y hacer que sus miembros sean imagen de Dios, espejos muy transparentes e inmaculados [...] que reciban el rayo de la luz primera y de Dios, y repletos del divino resplandor recibido, a su vez lo transmitan generosamente a aquellos que les siguen en la escala, conforme a las leyes divinas.<sup>4</sup>

Este sistema, por su propia naturaleza, constituye la más formidable de las teologías políticas contrarrevolucionarias, pues al ontologizar el orden político, es decir, al hacer coincidir la estructura del poder con la estructura misma del ser, elimina de raíz la posibilidad conceptual de la disidencia legítima; dentro del cosmos dionisiaco, un acto de rebelión contra un superior jerárquico no es simplemente una transgresión política o una falta moral, sino una aberración metafísica, un intento fútil y autodestructivo de contravenir las leyes fundamentales de la realidad instauradas por el Sumo Bien mismo, ya que cada ser está definido por su posición en la *hierarchia* y su capacidad para recibir y transmitir la luz divina está estrictamente determinada por ese lugar: “Porque no se les permite a los santos guías ni a los iniciados por ellos hacer nada en absoluto en contra de las sagradas disposiciones del que es origen de la misma perfección; ni siquiera es posible que actúen de otra forma si anhelan el divino resplandor de Dios y devotamente lo contemplan...”<sup>5</sup>

El sistema planteado por Pseudo Dionisio está diseñado no sólo para gobernar, sino para prevenir la emergencia misma del conflicto político, pues la autoridad no se basa en el consentimiento, ni en la fuerza bruta, ni en un contrato social, sino en la participación metafísica en un orden eterno y sagrado, un orden donde a los perfeccionados en lo sagrado no les está permitido actuar enteramente contra los sagrados ordenamientos propios de Dios, de manera que cualquier desafío a la autoridad establecida es, en última instancia, un rechazo a la propia deificación y salvación, un acto de autoexclusión del flujo vivificante de la gracia divina que sostiene al universo entero: “...puesto que el orden sagrado dispone que unos sean purificados y que otros purifiquen, que unos sean iluminados y que otros iluminen, que unos sean perfeccionados y que otros perfeccionen, cada cual deberá imitar a Dios en la forma que le corresponde. Lo que [...] llamamos Bienaventuranza de Dios está exenta de toda desemejanza...”<sup>6</sup> La política, en este

esquema, se disuelve en la liturgia, y la obediencia se convierte en la forma más elevada de participación en el orden divino, un orden donde la paz no es el resultado de un equilibrio de fuerzas o de un debate racional, sino la consecuencia natural de que cada parte, de que cada integrante, de que cada ser, ocupe el lugar que le ha sido asignado por la Divina Providencia, de manera que la *hierarchia* es, en sí misma, la paz, la justicia y el buen gobierno.

La estructura jerárquica, por tanto, no sólo organiza el poder, sino que lo sacraliza y lo inmuniza contra toda forma de contestación, ya que el poder de cada rango no es propio, sino derivado y mediado, un reflejo de una autoridad superior que culmina en la Causa Primera de todas las cosas y, esta cadena de mediación es lo que garantiza la perfecta armonía y estabilidad de todo el Universo creado, pues la iluminación divina, al ser transmitida gradualmente, se adapta a la capacidad receptiva de cada orden, asegurando, en términos eminentemente neoplatónicos, que ningún ente sea abrumado por un exceso de luz ni privado de la que le corresponde, como asevera Pseudo Dionisio en el Capítulo 4, titulado “El Bien. La Luz. La Hermosura. El Amor. El Éxtasis. El Cielo. El Mal: no es ser, ni procede del ser, ni está en los seres” de su obra más conocida *Los nombres divinos*:

...al igual que nuestro sol, sin pensarlo y sin pretenderlo, sino que, por el mero hecho de existir, ilumina a todo lo que puede participar de su luz, en la medida que puede, así también sucede con el Bien que está muy por encima del Sol, como el arquetipo está muy por encima de una imagen oscura de él por su propia naturaleza, y que extiende los rayos de su plena bondad a todos los seres de forma apropiada a cada uno.<sup>7</sup>

Ahora bien, la inexpugnable autoridad del orden jerárquico dionisiaco no se sostiene únicamente en su estructura metafísica, sino que extrae su legitimidad última de un fundamento aún más profundo y paradójico, *id. est.*, la teología apofática –*ἀποφάσκω*– o negativa, expuesta a lo largo de todo el *Corpus dionysiacum* y que consiste en enfatizar la incapacidad humana de representar adecuadamente, mediante discursos, conceptos o palabras, lo que el Uno-Bien es, afirmando que el ámbito divino trasciende toda categoría y lenguaje que provenga de una razón finita, como es la humana. Esta Causa Primera, que es Dios, se erige en el vértice de esta pirámide cósmica de poder, siendo una realidad radicalmente trascendente que existe más allá de toda afirmación y de toda negación, un principio que no puede ser contenido por ningún concepto ni expresado por ningún lenguaje, estableciendo, pues, que la fuente de toda autoridad es, en su núcleo, inefable e incomprensible, como expone el Areopagita en el Capítulo 1, “Propósito de este tratado y cuál sea la tradición de los nombres de Dios” de esta misma obra:

...el Uno, el incognoscible, el supraesencial, el bien mismo, lo que es realmente, que nombro Uno y Trino, que es igualmente Dios y Bien, no nos es posible ni hablar de Él ni comprenderlo. Y también las uniones de las santas potencias propias de ángeles, que debemos llamar o irrupciones o recepciones de la Bondad incognoscible y elevada sobremanera, son inefables y desconocidas, y solamente las poseen aquellos ángeles que son considerados dignos de ellas y gozan de un conocimiento superior al suyo propio.<sup>8</sup>

La cima de esta teología de la trascendencia absoluta se cristaliza en la metáfora de la divina

tiniebla –*theios gnophos*–, figura retórica utilizada en varias ocasiones por Pseudo Dionisio en el tratado intitulado *La teología mística*, oxímoron que consiste en una oscuridad paradójica que es, en realidad, una tiniebla luminosa causada por una claridad tan intensa que resulta inaccesible para la razón finita humana, *id. est.*, una oscuridad que no es producto de la ausencia de luz, sino de su exceso cegador, pues la mente humana, al intentar ascender hacia la contemplación de la Causa Primera, se encuentra con una luminosidad tan intensa que la desborda y la sumerge en una especie de ceguera, como expone en el Capítulo I de dicha obra:

Trinidad supraesencial, Sumo Dios, Suprema Bondad, guardián de la sabiduría divina de los cristianos, condúcenos a la más desconocida, la más luminosa, la más alta cumbre de las Escrituras místicas; allí están ocultos, bajo las tinieblas más que luminosas del silencio que revela los secretos, [...] los simples, absolutos e inmutables misterios de la teología, que resplandecientes desbordan su abundante luz en medio de las más negras tinieblas y en ese lugar totalmente intangible e invisible inundan de hermosísimos fulgores a las mentes deslumbradas.<sup>9</sup>

La implicación política de esta doctrina es de una magnitud extraordinaria, ya que si el principio último que legitima todo el orden político-teológico es un Misterio que se manifiesta como oscuridad para la razón humana, entonces este orden queda fundamentalmente sustraído a la crítica racional y al escrutinio público, pues la autoridad no emana de un conjunto de leyes claras y distintas, ni de un principio filosófico o *logos* comprensible, sino de una Realidad última cuya naturaleza es precisamente ser incognoscible, de modo que el individuo, para unirse a ella, debe ser: “...libre de esas cosas vistas y también de las que ven y penetra en las tinieblas realmente misteriosas del no-saber, [...] renunciando a todo conocimiento...”,<sup>10</sup> y es precisamente en este no-saber en el que reside la más alta forma de conocimiento y el fundamento más sólido del poder.

Así, la teología política apofática propuesta por el Areopagita, se conforma, pues, como la más potente de las estrategias de legitimación política a través de la mistificación, pues al situar la fuente de la autoridad más allá de los límites del lenguaje, el discurso y la razón, la convierte en algo indiscutible e irrefutable, pues no se puede argumentar lógicamente contra un misterio, ni se puede debatir la validez de un orden que emana, en última instancia, de una tiniebla supraluminosa, ya que la única respuesta posible ante tal fundamento no es la deliberación, sino la adoración silenciosa y la participación obediente en los ritos que la propia jerarquía administra como única vía de acceso a ese Misterio, que es Dios, como asevera en la “Carta 8. A Demófilo, monje”: “Hablando sencillamente: La justicia perfecta de Dios no tolera a quienes quebrantan la ley. [...] no es lícito, como dicen las Sagradas Escrituras, ni siquiera hacer algo justo indignamente [...] Es necesario que cada cual se examine a sí mismo y que no piense en las cosas más altas y profundas, sino solamente en aquellas que, conforme a su función, se le han encomendado”.<sup>11</sup>

La *hierarchia* dionisiaca se convierte, por tanto, en la guardiana y la mediadora exclusiva de lo Suprainefable y de lo Supraincognoscible que es este Supraser del que ha emanado todo cuanto existe y del cual todo depende, y su poder se materializa y concretiza no a pesar de la incomprendibilidad de esa fuente, sino precisamente a causa de ella y, en esa ceguera reverencial se funda la obediencia más perfecta y el orden político más estable:

...tú debes limitarte en tus deseos, pasiones y razón a las cosas correspondientes a tu rango, los ministros del culto divino están sobre ti, por encima de ellos los sacerdotes, por encima de los sacerdotes los obispos, sobre los obispos los apóstoles y los sucesores de los apóstoles. Y si alguna vez alguno de ellos falta en el cumplimiento de sus deberes, deberá corregirle alguno venerable de su mismo rango, y no deberá volverse un orden contra otro, sino que cada uno deberá permanecer en su orden y ministerio.<sup>12</sup>

De este modo, el poder en el sistema dionisiaco no necesita justificarse a través de la razón pública, porque su justificación es de un orden superior, un orden místico y teúrgico al que sólo se accede mediante la iniciación y la asimilación progresiva a la deiformidad, un proceso que es inseparable de la sumisión a la estructura jerárquica que lo hace posible. La política deviene en una forma de mística aplicada, y el ejercicio de la autoridad se convierte en un acto litúrgico que pone en contacto al ámbito humano con el ámbito trascendente de la Divinidad, un abismo que, al ser por definición inescrutable, garantiza la perennidad y la sacralidad del poder que de él emana, siendo esta trascendencia lo que sella la inviolabilidad de la *hierarchia* y la imposibilidad de su cuestionamiento desde cualquier instancia meramente humana o racional:

No hay conocimiento intelectual de Ella ni ciencia, ni es verdad ni reino ni sabiduría, [...] ni ninguna otra cosa de las conocidas por nosotros o por cualquier otro ser. No es ninguna de las cosas que no son ni tampoco de las que son, ni los seres la conocen tal como es [...]. No hay palabras para Ella, ni nombre, ni conocimiento. [...] pues la Causa perfecta y única de todas las cosas está por encima de toda afirmación y también la trascendencia de quien está sencillamente libre de todo está por encima de toda negación y más allá de todo.<sup>13</sup>

### III

Al trasladar el análisis desde el cosmos teocéntrico y perfectamente ordenado y jerarquizado de Pseudo Dionisio Areopagita, donde cada entidad ocupa su lugar preestablecido en una cadena de ser y de autoridad que desciende de lo divino, a la Modernidad, es posible encontrar una inversión radical del paradigma político-teológico. Esta profunda transformación es expuesta por el filósofo alemán Carl Schmitt en su obra intitulada *Teología Política*, donde argumenta que la estructura profunda del pensamiento político moderno, lejos de ser una creación *ex nihilo*, no ha hecho más que trasponer, de manera a menudo inconsciente, las categorías fundamentales de la teología cristiana al ámbito del derecho público y la teoría del Estado.

Este proceso de secularización debe entenderse no únicamente como una transferencia histórica de conceptos, sino como una analogía estructural profunda, puesto que, la Modernidad no sólo ha tomado prestado el vocabulario de la teología, sino que ha replicado su misma sintaxis lógica en el dominio de lo político, creando una nueva metafísica del Estado. Esta entidad soberana y omnipotente ocupa el lugar vacante dejado por la antigua metafísica de Dios, asumiendo atributos y funciones que antes eran exclusivamente divinos y, en este nuevo esquema, la omnipotencia

divina se transmuta en la soberanía absoluta del legislador estatal, la inescrutable providencia se convierte en la planificación racional y la administración burocrática del gobierno, encuentra su análogo secular en la decisión soberana sobre el estado de excepción, el acto por el cual se suspende el ordenamiento jurídico vigente. Esta continuidad estructural, que subyace al aparente cambio de contenido, revela la autocomprensión de la Modernidad como una época post-teológica como una profunda ilusión; en su núcleo, sigue operando con una lógica teológica, aunque ahora inmanente y desencantada, como afirma Schmitt en el *Apartado III* intitulado, precisamente, *Teología Política*:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos.<sup>14</sup>

En el núcleo conceptual de la teología política schmittiana se encuentra una provocadora definición de la soberanía, una que desplaza radicalmente el foco desde la simple existencia de un orden preestablecido como el orden dionisiaco, donde el concepto de *hierarchia* consiste en ser un reflejo de la perfección divina, hacia el acto fundacional y constituyente que lo establece y, en última instancia, lo garantiza. Para Schmitt, la soberanía no se manifiesta en la aplicación rutinaria y predecible de la ley, sino en el momento límite, en la capacidad de decidir sobre el estado de excepción. Esta definición sitúa la esencia de la soberanía no en la habilidad de gobernar dentro de un marco normativo ya existente, sino en la autoridad suprema para suspender ese marco por completo. La soberanía, como señala el filósofo alemán en el Apartado I llamado “Definición de la soberanía”, se revela en su forma más pura cuando actúa en el vacío jurídico que se genera cuando las normas ordinarias se revelan insuficientes, es decir, en un punto de desconcierto y desorganización: “No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Es menester que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal”.<sup>15</sup> La excepción se convierte así en el verdadero catalizador que ilumina la estructura del poder, pues, es mucho más reveladora que la normalidad, puesto que, lo normal, lo cotidiano, no prueba nada sobre el fundamento último del orden; es la excepción la que lo prueba todo, porque es en ella donde la fuerza de la vida real rompe la repetición mecánica y exige una decisión pura: “Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquella. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición”.<sup>16</sup>

A diferencia del mundo dionisiaco, donde el orden es concebido como un don divino, una realidad dada de la que simplemente se participa, en el universo schmittiano el orden es una construcción inherentemente precaria, una creación artificial que debe ser constantemente creada y garantizada por un acto de voluntad soberana: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Sólo esta definición puede hacer justicia a un concepto límite. [...] A esto corresponde

el que su definición no pueda aplicarse al caso normal, sino al caso límite”.<sup>17</sup> Siguiendo, pues, lo expuesto por Schmitt, la función primordial del soberano no es administrar un orden, sino crearlo, función creativa que se revela en la paradoja fundacional del derecho, *id. est.*, todo ordenamiento jurídico, para tener sentido y ser aplicable, requiere una situación de normalidad, un medio homogéneo, empero, ninguna norma puede, por sí misma, crear esta normalidad a partir de la anarquía o el caos, por lo que, se necesita, un acto pre-jurídico, una decisión soberana, para establecer la situación normal sobre la cual el orden jurídico podrá después operar. La soberanía, por tanto, no es un atributo estático, sino un evento dinámico que se manifiesta como un concepto límite<sup>18</sup> que opera en la frontera misma del orden jurídico, siendo a la vez su condición de posibilidad y su punto de suspensión:

Generalmente, y sin duda alguna en la historia de la soberanía, no se disputa por un concepto como tal. Se disputa sobre su aplicación concreta, es decir, sobre quién decide en caso de conflicto, en qué estriba el interés público o estatal, la seguridad y el orden público, *le salut publique*, etc. El caso excepcional, el que no está previsto en el orden jurídico vigente, puede a lo sumo ser calificado como caso de extrema necesidad, de peligro para la existencia del Estado o de otra manera análoga, pero no se puede delimitar rigurosamente. Sin embargo, este caso actualiza el problema del sujeto de la soberanía, o sea, el problema mismo de la soberanía.<sup>19</sup>

Se observa entonces que, la concepción decisionista schmittiana de la soberanía postula que, ante situaciones excepcionales, la efectividad del derecho recae en una determinación política carente de fundamento normativo, *id. est.*, bajo circunstancias extremas, es una decisión soberana y no una norma existente la que determina la aplicación del derecho, enfatizando la primacía del acto sobre la norma. El decisionismo schmittiano es, en este sentido, una teología política intrínsecamente moderna, diseñada para un mundo que ha experimentado la pérdida de su fundamento teológico trascendente, puesto que, en una era donde la autoridad ya no puede apelar a un orden cósmico divinamente establecido, inmutable y jerárquico como el propuesto por Pseudo Dionisio Areopagita -y, junto con él, todo el mundo cristiano medieval-, la única fuente viable de orden y estabilidad se convierte en la pura voluntad del soberano. En esta ausencia de un anclaje metafísico superior, este poder inmanente y terrenal, asume el rol del Dios ausente, llenando el vacío dejado por la secularización y la desdivinización del cosmos, por tanto, la decisión soberana se manifiesta como un acto existencial radical que no sólo llena el vacío dejado por la metafísica tradicional, sino que también establece un nuevo fundamento para la validez jurídica. De esta manera, en este nuevo universo político-teológico, el poder ya no desciende a través de una compleja jerarquía de mediadores, como en el sistema dionisíaco, sino que irrumpe de manera abrupta y directa desde un punto singular de decisión, demostrando que, en la Modernidad, la cuestión política por excelencia no es cómo participar o adaptarse a un orden ya dado, sino quién posee el poder y la capacidad de crearlo y sostenerlo en primer lugar, incluso contra el caos, como asevera Schmitt en el Apartado II llamado “El problema de la soberanía como problema de la forma jurídica y de la decisión”: “Normativamente considerada la decisión nace de la nada. La fuerza jurídica de la decisión es hartamente distinta del resultado de su fundamentación. No se hace la

imputación con el auxilio de una norma, sino viceversa: sólo desde un centro de imputación se puede determinar qué es una norma y en qué consiste la corrección normativa”.<sup>20</sup>

La confrontación directa entre el paradigma político-teológico de Pseudo Dionisio Areopagita, con su visión de un cosmos ordenado por jerarquías celestiales y eclesiásticas, y el de Carl Schmitt, centrado en la decisión soberana, revela no únicamente una evolución conceptual, sino una inversión completa y fundamental de la lógica que subyace al poder y la autoridad; esta transformación radical puede ser analizada a través de una serie de oposiciones dialécticas clave que marcan la transición de un cosmos medieval premoderno, imbuido de significado trascendente, a uno inequívocamente moderno y secularizado. La primera y más fundamental de estas oposiciones es la que se establece entre la mediación y la inmediatez, en vista de que, el sistema dionisiaco es, por su propia definición y estructura, un universo de mediación total, en el que el poder divino se hipostasía a través de una cadena jerárquica ininterrumpida de ángeles, sacramentos y ministros, impidiendo cualquier contacto directo y no mediado con la fuente última de lo sagrado, por lo que, la autoridad se legitima por la correcta inserción y fidelidad a esta cadena de transmisión preestablecida. El soberano schmittiano es, por el contrario, un punto de inmediatez absoluta, pues su decisión sobre el estado de excepción es un acto que corta de tajo todas las mediaciones normativas, procesales y deliberativas que caracterizan al Estado de derecho liberal y le permite intervenir directamente sobre la realidad política y jurídica, creando un nuevo orden desde el caos o la anomia:

El derecho es siempre «derecho de una situación». El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado, que más que monopolio de la coacción o del mando, hay que definirla jurídicamente como el monopolio de la decisión [...] El caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho.<sup>21</sup>

De este modo, mientras que la autoridad expuesta por el Areopagita se valida por su perfecta integración en una estructura de mediación, *id. est.*, en la *hierarchia* dionisiaca, en contraste, la autoridad schmittiana encuentra su validación precisamente en la capacidad de romper esa cadena. El poder en Schmitt se legitima al suspender la norma existente para imponer una voluntad inmediata y constituyente, una decisión que define la soberanía misma y que expone la esencia de lo político en el momento crítico de la excepción, manifestándose en su forma más pura, libre de las ataduras jurídicas que, en tiempos de normalidad, lo canalizan y limitan, pues es justamente en esa ruptura con la legalidad predecible donde emerge como una fuerza fundacional capaz de crear un nuevo orden desde la decisión existencial, una energía que no se somete al derecho porque es ella la que lo precede y le da sentido en primer lugar: “La decisión sobre la excepción es decisión en sentido eminente”.<sup>22</sup>

Ahora bien, esta primera oposición fundamental entre mediación e inmediatez conduce directamente a una segunda y crucial distinción, a saber, la que opone una autoridad basada en la

esencia a una autoridad basada en la acción. Para el Areopagita, la autoridad es de naturaleza metafísica y su legitimidad no emana de las funciones que desempeña, sino de la naturaleza misma de quien la posee, de su lugar en el orden cósmico, por lo que, el poder de un obispo o un ángel es, por ende, una cualidad intrínseca, definida por su grado de participación en la *hierarchia* divina. En cambio, la perspectiva de Schmitt es opuesta, en vista de que la autoridad es puramente factual y se manifiesta en la acción, ya que el soberano no se define por un estatus preexistente, sino por el acto decisivo y su poder se forja al decidir en el momento crítico, y es esta acción la que no sólo revela su soberanía, sino que la funda; en consecuencia, para Schmitt la soberanía no es una cualidad inherente, sino un evento, *id. est.*, el acto de voluntad que se valida a sí mismo al ejecutarse.

Por último, esta profunda dialéctica entre los paradigmas dionisiaco y schmittiano culmina en la contraposición fundamental entre el misterio y la decisión como los fundamentos últimos de la legitimidad política. Como se estableció en la primera parte de este artículo, el orden político dionisiaco se legitima, en última instancia, por su conexión intrínseca con un misterio inefable, la tiniebla supraluminosa de un Dios apofático que, por su propia naturaleza, trasciende toda comprensión racional y toda articulación conceptual, por lo que, la autoridad se deriva de una fuente que es, por definición, incognoscible y trascendente. En contraste, el orden político schmittiano se legitima por la decisión misma, por el acto puro de la voluntad soberana, es decir, es el hecho de que una decisión ha sido tomada por una autoridad competente lo que, por sí mismo, crea el derecho y el orden, dotándolos de validez. Esta es, pues, la inversión más profunda y significativa, *id. est.*, se transita de una autoridad fundada en lo que no puede ser conocido o comprendido el misterio divino que se expresa en la *hierarchia* dionisiaca, a una autoridad que se basa en el hecho más concreto y cognoscible de todos -un acto de voluntad humana que se concretiza en la concepción decisionista schmittiana. Se pasa de un poder que emana de la trascendencia a un poder que se impone desde la inmanencia, evidenciando que la modernidad, en la lectura de Schmitt, representa el tránsito decisivo de una teología política de la representación, donde la jerarquía dionisiaca es un sistema de reflejos y fidelidades a un arquetipo divino, a una teología política de la voluntad, donde la decisión soberana schmittiana no representa ninguna verdad preexistente, sino que la crea, encarnando el principio hobbesiano de que es la autoridad, y no la verdad, la que hace la ley.

Esta transformación radical desde un cosmos jerárquico, mediado y metafísico, donde el significado y el orden son inherentes y divinamente dados, hacia un universo político decisionista, inmediato y existencial, no se reduce a ser un simple cambio en el vocabulario político o en las formas de gobierno, pues, en su esencia más profunda, es el reflejo de una mutación fundamental en la estructura misma de la experiencia humana del mundo y de la realidad, puesto que, el universo dionisiaco presupone una confianza fundamental en la existencia de un orden significativo, un *logos* divino que se disemina en toda la realidad y que puede ser participado a través de la obediencia a las jerarquías establecidas y en el orden del mundo, que es una donación del Uno-Bien. El universo schmittiano, por el contrario, parte de la premisa de un mundo radicalmente secularizado, un mundo desprovisto de un *logos* inherente o de un significado

trascendente preestablecido, y en que el orden no es un dato natural o divino, sino un problema acuciante, una conquista precaria y siempre amenazada que sólo puede ser lograda y mantenida a través de la lucha y la imposición de una voluntad política fuerte. Así, la soberanía moderna, tal como la concibe Schmitt, nace precisamente en el momento histórico en que la jerarquía divina y el orden cósmico dejan de ser una creencia universalmente compartida y una fuente de legitimidad incuestionable. La decisión humana, en su cruda inmanencia, debe ocupar el lugar vacío dejado por la Providencia Divina, asumiendo la carga de crear y mantener el orden en un mundo en el que Dios ha perdido su centralidad.

#### IV

El análisis pormenorizado del *Corpus dionysiacum* ha revelado la existencia de una teología política implícita pero de una coherencia sistemática formidable, donde el concepto de *hierarchia* se erige como el arquetipo primordial de una soberanía absoluta, un modelo en el cual el poder no emana del consenso de los gobernados ni de la deliberación humana sino que desciende verticalmente desde una fuente trascendente, legitimando así cualquier orden terrenal que se estructure como un reflejo de esta cosmología sagrada y transformando la obediencia política en una forma de participación en el orden divino mismo.

Ahora bien, esta arquitectura teológica del poder encuentra un eco estructural en la teoría política de Carl Schmitt, cuya célebre definición del soberano como aquel que decide sobre el estado de excepción replica formalmente la posición de Dios como Causa Primera del orden, pues así como la divinidad establece las leyes del cosmos sin estar sujeta a ellas, la decisión soberana suspende el ordenamiento jurídico para afirmar la existencia de una autoridad fundacional que precede a toda norma, demostrando que el acto decisionista es el análogo secular de la creación a partir de la nada y que la excepción es la manifestación moderna de aquella voluntad suprema que interrumpe el curso normal de las cosas para salvar la totalidad de la realidad.

Este paralelismo, sin embargo, no constituye una simple transferencia de conceptos sino una profunda transmutación que ilustra de manera contundente la tesis schmittiana de la secularización, ya que la forma estructural de la omnipotencia divina, con su capacidad ilimitada para fundar y suspender el orden, es vaciada de su finalidad trascendente para ser rellena con un propósito puramente inmanente, el de la supervivencia existencial de la unidad política, confirmando así como las categorías fundamentales de la teología cristiana han sido heredadas y transformadas para convertirse en los pilares del derecho público y de la moderna teoría del Estado.

En última instancia, esta herencia teológica, a menudo oculta bajo el velo de la racionalidad jurídica y política, continúa moldeando de manera decisiva la comprensión contemporánea del poder y la soberanía, pues la figura del soberano moderno, que puede comprenderse como un dios mortal que se yergue como garante último del orden y como punto cero de la norma, no es sino la manifestación final de un prolongado proceso histórico mediante el cual la omnipotencia de Dios fue gradualmente desacralizada, transferida y reconfigurada para habitar en el corazón mismo de la soberanía estatal, convirtiéndose en el fundamento último de su autoridad para decidir por sobre

la comunidad política.

De este modo, la legitimidad política transita desde un fundamento en el misterio inefable hacia un anclaje en el hecho bruto de la decisión, pues si en el paradigma dionisiaco la autoridad extrae su fuerza última de la tiniebla supraluminosa de un Dios apofático, volviéndose inmune a la crítica racional y exigiendo una adhesión de carácter litúrgico, en el paradigma schmittiano la autoridad se funda en la facticidad de un acto de voluntad que no remite a ninguna verdad superior, sino que se impone como el único punto de orientación en medio del caos, demandando sumisión no a un orden trascendente, sino a la realidad concreta del poder que ha demostrado ser capaz de crear la norma desde su propia negación.

Esta sustitución del misterio por la decisión revela la condición fundamentalmente trágica de la política moderna, que al perder su garante metafísico se ve condenada a una autoafirmación perpetua y precaria, ya que el orden ya no es un don divino que se recibe y se custodia, sino una conquista humana que debe ser impuesta una y otra vez sobre un abismo de anomia, de modo que el soberano schmittiano hereda de Dios no sólo su poder creador, sino también la terrible carga de su ausencia, la responsabilidad infinita de tener que generar sentido y estabilidad en un mundo que, por sí mismo, ya no ofrece ninguna garantía.

- 
1. Hech 17, 34.
  2. Pseudo Dionisio Areopagita, *La jerarquía eclesiástica*, V, 4.
  3. “La Escritura ha transmitido nueve nombres para todos los seres celestes. Mi glorioso maestro los ha clasificado en tres jerarquías con tres órdenes cada una. Él dice que la primera es la que está siempre junto a Dios, constantemente unida a Él y disfruta de esa unión antes que los demás y sin intermediarios. Y dice también que las Sagradas Escrituras nos transmiten que los más santos tronos y los órdenes dotados de muchos ojos y muchas alas [...] que en hebreo se les nombra querubines y serafines, están colocados inmediatamente en torno a Dios, más próximos que todos los demás. Nuestro insigne maestro dice, efectivamente, que este grupo triple es una jerarquía de igual rango y que realmente es la primera, pues no hay ninguna otra más divinizada que ella, es la que más directamente participa de las iluminaciones primeras de la Deidad. Dice también que la segunda está compuesta por virtudes, dominaciones y potestades. Y la tercera y última de las jerarquías celestes la componen los órdenes de los ángeles, arcángeles y principados”. Pseudo Dionisio Areopagita, *La jerarquía celeste*, VI, 2.
  4. Pseudo Dionisio Areopagita, *La jerarquía celeste*, III, 2.
  5. *Ibíd.*
  6. *Ibíd.*
  7. Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, IV, 1.
  8. *Ibíd.*, I, 5.
  9. Pseudo Dionisio Areopagita, *La teología mística*, I, 1.
  10. *Ibíd.*, I, 3.
  11. Pseudo Dionisio Areopagita, “Carta 8. A Demófilo, monje”, 1.

12. *Ibíd.*, 4.
13. Pseudo Dionisio Areopagita, *La teología mística*, V.
14. Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009, p. 37.
15. *Ibíd.*, p. 18.
16. *Ibíd.*, p. 20.
17. *Ibíd.*, p. 13.
18. “Pues concepto límite no significa concepto confuso, como en la impura terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema”. *Ibíd.*
19. Schmitt, *Teología política...*, pp. 13-14.
20. *Ibíd.*, p. 32.
21. *Ibíd.*, p. 18.
22. *Ibíd.*, p. 13.

---

#### FUENTES DOCUMENTALES

1. *Biblia*, Versión de Casiodoro Reina (1569), rev. de Cipriano Valera (1602), Estados Unidos: National Publishing Company, 1960.
2. Heinzmann, Richard, *Filosofía de la Edad Media*, trad. de Victor M. Herrera, Barcelona: Herder, 1995.
3. Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras Completas*, trad. de Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.
4. Schmitt, Carl, *Teología política*, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid: Trotta, 2009.

# EL DISCURSO POPULISTA MEXICANO COMO POLÍTICA DE SALVACIÓN ANTE EL DESENCANTO DEMOCRÁTICO

Alberto Ruiz-Méndez

## I

### *El desencanto democrático*

En estas primeras décadas del siglo XXI, el desencanto con la democracia se ha convertido en una tendencia global. Después del fin de la Segunda Guerra Mundial, las diversas olas democratizadoras en Occidente parecían prometer un largo periodo de estabilidad social y el incremento del bienestar entre la población. Sin embargo, diversos informes internacionales muestran un deterioro sostenido en la confianza ciudadana hacia los sistemas democráticos, así como una creciente insatisfacción con su desempeño. Por supuesto, lo anterior es resultado de una diversidad de factores, pero un componente clave es el descrédito de la política y los políticos derivado de la falta de políticas públicas eficaces para combatir las desigualdades que las crisis económicas neoliberales han provocado.

'Ecos de una plaza vacía.' Imagen generada por IA en Google Gemini 2.5 Pro



En este contexto, no es casual que el Centre for the Future of Democracy de la Universidad de Cambridge en su informe del 2020<sup>1</sup> revelara que en 2019 el 58% de las personas se encontraban

insatisfechas con la democracia, el porcentaje más alto registrado por dicha institución hasta la fecha. Por su parte, en América Latina, el Latinobarómetro en su reporte del 2024<sup>2</sup> indicó que, si bien el apoyo a la democracia presentó un aumento de cuatro puntos porcentuales con respecto al año anterior (del 48% al 52%), sigue siendo un número bajo comparado con el 63% que se obtuvo en 2010. En consonancia con lo anterior, el Edelman Trust Barometer<sup>3</sup> en su edición 2024 reportó que, en los países donde aplicó su encuesta, las instituciones políticas como los parlamentos, partidos y gobiernos registraron niveles de desconfianza superiores al 60%.

Este proceso de desencanto democrático se ha visto potenciado por la percepción de corrupción de políticos, ineficacia de instituciones y su desconexión con las necesidades ciudadanas, esto lleva a la percepción de que la democracia no es suficiente para la solución de sus problemas y por lo tanto aquella pierde apoyo no sólo como sistema de gobierno sino también como cultura política. En este contexto, no es casual que estén cosechando triunfos electorales alternativas que prometen orden, control y soluciones rápidas, aunque ello implique la transgresión a principios democráticos como los contrapesos, la imparcialidad o el apego a procesos legislativos y judiciales para impulsar reformas.

Sobre este tema, el Democracy Index de The Economist Intelligence Unit reporta que solo el 8% de la población mundial vive en una democracia plena, la mayoría vive bajo democracias defectuosas, regímenes híbridos o autoritarios.<sup>4</sup> Diagnóstico que es compartido por el Democracy Report del proyecto V-Dem, este informe reporta que más del 40% de la población mundial vive en países en procesos de autocratización, mismos que se pueden identificar por una erosión progresiva del pluralismo político, la libertad de prensa y la participación ciudadana.<sup>5</sup> Este panorama parece decirnos que el desencanto democrático ha alimentado el deseo de contar con líderes fuertes que, en nombre del pueblo, se impongan por encima de instituciones percibidas como débiles o corruptas y garanticen el retorno a fundamentos nacionalistas, patriarcales o religiosos.

Con relación a la religión, ésta ha adquirido un protagonismo relevante al ser invocada como un garante del orden moral, la cohesión nacional y la soberanía cultural. Si bien es cierto que esta politización de la religión no implica la instauración de un régimen religioso fundamentalista, sí se puede verificar una instrumentalización simbólica de la religión por parte de líderes y movimientos políticos que buscan ofrecer certezas en tiempos de desencanto e incertidumbre democrática. Este fenómeno se conoce como “religión politizada”,<sup>6</sup> es decir, una estrategia según la cual la religión se convierte en un dispositivo de identidad colectiva capaz de marcar fronteras entre un “nosotros virtuoso” y un “ellos decadente”. En México hay un ejemplo claro de lo anterior, las siglas del partido político actualmente en el poder: MORENA (Movimiento de Regeneración Nacional), apelan al imaginario colectivo del mexicano que asocia a la Virgen de Guadalupe como un símbolo de la identidad mexicana por su tono de piel morena.

En esta lógica, como ha advertido Nadia Marzouki, la religión puede convertirse en un lenguaje político de resistencia simbólica frente a las crisis del sistema neoliberal que acompaña a la democracia, así como en una brújula que brinda una comprensión clara de los problemas sociales y ofrece soluciones frente a la incertidumbre derivada de la pérdida de confianza en los procesos

democráticos.<sup>7</sup> En el contexto del desencanto democrático, la “religión politizada” se presenta como un retorno de valores trascendentes que restauran un orden perdido y, en este punto, esta visión encuentra enroque con el populismo.

Diversos estudios han documentado que el populismo en países como Estados Unidos, Brasil, Hungría o Turquía, se ha configurado como una forma de “autoritarismo moral” en tanto que busca el control del cuerpo social a través de la difusión de valores tradicionales frente a políticas consideradas progresistas.<sup>8</sup> Lejos de ser solo una respuesta económica o política, el enlace entre “religión politizada” y populismo parece alimentar la percepción de “amenaza cultural” por parte de quienes sienten que sus valores tradicionales están siendo desplazados y, para desaparecer dicha amenaza, invocan un conjunto de principios morales absolutos y una narrativa de regeneración espiritual frente al desencanto democrático.

Antes de avanzar en los efectos del vínculo entre el populismo y la religión politizada, debemos preguntarnos: ¿qué debemos entender por populismo?, ¿existe un populismo religioso?, ¿cuáles son sus características distintivas?, ¿cómo opera en la democracia?, ¿cuáles son sus efectos? En lo que sigue se intenta ofrecer algunas respuestas.

## II

### *¿Qué debemos entender por populismo religioso?*

La respuesta a la pregunta qué es el populismo siempre implica comprometerse con alguna teoría o perspectiva analítica desde la cual partir para su descripción, análisis y valoración. Para los fines de este texto, vamos a tomar como fundamento teórico la teoría de Ernesto Laclau principalmente porque servirá de guía para la descripción del populismo en general y para el análisis del caso mexicano en particular. Y para su enroque con la “religión politizada”, principalmente nos basaremos en las dimensiones que caracterizan al populismo religioso propuestas por Zúquete. Veamos.

En la teoría de Laclau, el populismo es una ideología política que se caracteriza por la construcción y representación discursiva de un colectivo social cuya acción está destinada a mejorar la democracia. Desde esta perspectiva, un movimiento es populista no porque representa a priori un grupo social determinado (por ejemplo, a los pobres), sino por la creación de un proceso de articulación política a través del discurso que permite a diversos grupos sociales identificarse a sí mismos como “el pueblo”. En un principio separados por sus diferentes “demandas populares”, al asemejar a un mismo agente como el origen de su compartida exclusión en este caso el Estado, aquellos grupos sociales se van autoidentificando como iguales a través de la injusticia que representan sus demandas insatisfechas.

Este proceso de autoidentificación le dará su característica distintiva al populismo con relación a otras lógicas políticas, a saber: la creación de una frontera identitaria que se expresa como inclusión/exclusión: inclusión de aquellos cuyas demandas los aglutinan en una misma identidad popular y se autoidentifican como un grupo social marginado; y exclusión de quienes se considera que son los causantes de su precariedad. Toda vez que esta frontera identitaria está construida,

entonces podemos identificar al “pueblo” como un “sujeto político global” que se crea a través de “la construcción de fronteras internas y la identificación de un 'otro' institucionalizado. Siempre que tenemos esa combinación de momentos estructurales, cualesquiera que sean los contenidos ideológicos o sociales del movimiento político en cuestión, tenemos populismo de una clase u otra”.<sup>9</sup>

Aunque la teoría de Laclau busca a dar una definición del populismo que abarque todas sus expresiones empíricas, lo cierto es que él mismo reconoce que una de las características de esta lógica política es su maleabilidad y adaptabilidad a los contextos concretos y apertura a las posibilidades ideológicas o discursivas de las cuales se alimenta. En tanto que su nota distintiva está en la creación de la frontera identitaria entre “pueblo” y élite, los contenidos ideológicos que colmen dicha frontera dependen del contexto en el que surge, por lo cual es posible hablar de un populismo religioso si aquella frontera utiliza elementos sacros para darle forma a su discurso político. Veamos sus características.

Para llevar esta unión, en este texto la teoría de Laclau será completada con el enfoque performativo/discursivo de Benjamin Moffitt.<sup>10</sup> Este autor propone estudiar al populismo no como una ideología fija, sino como un estilo político que se construye a través de actos, discursos y estrategias mediáticas que ganan fuerza mediante su visibilidad en los medios, su capacidad de simplificación emocional del conflicto y su forma de construir una identidad colectiva desde el antagonismo. Este enfoque nos permitiría dar cuenta de que, si bien el populismo y la religión pueden ser estudiados por separado en el ámbito de la política, el hecho de que se pueden identificar elementos religiosos en los discursos populistas nos habla de que pueden ser considerados interdependientes en el proceso de construcción de campos discursivos de significado que ofrecen una alternativa al desencanto democrático.

En este sentido, “más que simplemente politizar la religión, el populismo religioso surge a través de una interacción estratégica entre la lógica populista y el discurso religioso, construyendo fronteras morales e identidades colectivas fundamentadas en reivindicaciones trascendentes de legitimidad”<sup>11</sup> que buscan ofrecer a las personas soluciones concretas a los problemas de la democracia representativa. Y para hacerlo, la comunicación política populista construye una polarización afectiva<sup>12</sup> que apela a las emociones, enfatiza la figura del líder, resalta el antagonismo, invoca la solución a los problemas democráticos a través de la sabiduría popular, utiliza un lenguaje informal y, por supuesto, se vale de los símbolos y las tradiciones religiosas de su contexto para darle fuerza moral a sus ideas y decisiones sobre lo público.

A partir de esta dinámica, más que aportar una definición de qué es el populismo religioso, interesa analizar la manera en que los “movimientos populistas religiosos sirven para re-encantar el mundo [y a la democracia] y mostrar la creencia que lo humano y la acción divina están relacionadas [y que] proveen una alternativa al 'desencanto con la política' de las modernas sociedades democráticas [ofreciendo] la visión de la política como una herramienta para la fundación de una nueva sociedad”.<sup>13</sup>

Para llevar a cabo aquel análisis, echaremos mano de los tres componentes performativos del populismo religioso, a saber: primero, el líder carismático, que consta de seis características: 1) el

líder como profeta (expone la situación negativa de su pueblo), 2) el líder como arquetipo moral (persona moralmente intachable, incorruptible), 3) el líder como mártir (el líder decide auto-sacrificarse por el movimiento), 4) el líder es el pueblo (un hombre común contra el elitismo), 5) el líder es el Partido Político y 6) el líder como un Misionero (como el único que puede traer la salvación); segundo, la comunidad moral, aquella parte del pueblo que es separada del entorno de corrupción y construida a través de rituales, mitos y símbolos; y tercero, la misión de salvación, este populismo crea una narrativa en la que el rechazo al presente culmina en una “sociedad por venir” que se presenta como una “nueva era de plenitud”.<sup>14</sup>

Con base en el enfoque performativo, la idea es que estos elementos se encuentran en los discursos que los políticos populistas comunican en mítines, informes oficiales, campañas electorales, medios de comunicación tradicionales y digitales, libros, etcétera. En América Latina ya han sido estudiados desde este enfoque los casos de Nayib Bukele en El Salvador y el Fabricio Alvarado en Costa Rica.<sup>15</sup> En este texto, nos enfocaremos en identificar aquellos tres componentes performativos en el discurso del ex presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador en el marco de su última campaña electoral y posterior presidencia en el sexenio de 2018 a 2024. A partir de identificar aquellos componentes, se intentará responder cuál es la característica distintiva de su populismo religioso y sus efectos con la democracia.

### III

#### *El populismo religioso en México*

El proyecto político de López Obrador tiene al “pueblo” como el agente que implementará un cambio de régimen a través de las elecciones. El ex presidente, aprovechó el amplio espectro de “demandas populares” que la población mexicana había acumulado en sexenios previos y, a través de presentar la realidad social como una confrontación entre un pueblo en desventaja frente a una élite corrupta y culpable de su malestar, logró aglutinar la ira y el enojo de la población con las políticas neoliberales implementadas por sus predecesores y ganar las elecciones enarbolando una frase que hasta hoy es insignia de su movimiento: “por el bien de todos, primero los pobres”.

Con esta estrategia, una vez en la presidencia, mantuvo la visión maniquea de la sociedad mexicana y profundizó la frontera identitaria entre un “pueblo bueno y sabio” y su otro antagónico: la Mafia del Poder. A partir de estas características, se puede afirmar que el proyecto político de López Obrador es populista principalmente por su construcción discursiva de un “pueblo” que, al ser excluido por una élite corrupta, la Mafia del Poder, tiene la misión de mejorar la democracia a través de una renovación moral de la sociedad.

Ahora bien, recordemos que en la narrativa del populismo religioso la sociedad ha caído en una crisis no sólo económica sino moral, por lo que es necesario un liderazgo político que la rescate retomando sus valores tradicionales y la conduzca a la creación de una sociedad renovada moralmente como el primer paso para resolver todas las demás crisis. Una vez analizado el discurso de López Obrador desde esta óptica, a continuación presentamos fragmentos de los tres libros publicados en el marco de su última campaña electoral y posterior presidencia: *2018 La*

*salida: decadencia y renacimiento de México, A la mitad del camino y ¡Gracias!*, que nos permiten sentar las bases para entenderlo como un populismo religioso. Veamos.

Con relación a la crisis económica y moral se destacan los siguientes fragmentos:

La corrupción es, como hemos visto, la causa principal de la desigualdad y de la tragedia nacional que padecemos. La deshonestidad de los gobernantes y de las elites del poder es lo que más ha deteriorado la vida pública de México, tanto por el mal ejemplo como por la apropiación de bienes de la colectividad. Lo repetiré cuantas veces sea necesario: nada ha dañado más a México que la corrupción política.<sup>16</sup>

Por el bien de todos primero los pobres. Vuelvo a proclamar: por convicción, humanismo y por el bien de todos, primero los pobres. Solo con una sociedad justa lograremos el renacimiento de México. El país no será viable si persisten la pobreza y la desigualdad. Es un imperativo ético, pero no solo eso, sin justicia no hay garantía de seguridad, tranquilidad y paz social. La fraternidad no solo tiene rostro humano, sino que es la manera más eficaz para garantizar la gobernabilidad, el Estado de derecho y la armonía social. Nada justifica la pobreza en que viven millones de mexicanos porque esta no es producto de la fatalidad o del destino. El ciclo neoliberal ha sido una verdadera fábrica de pobres y la pobreza se ha reproducido y agravado ante la ausencia de un Estado con sentido y visión social.<sup>17</sup>

En estos últimos tiempos el individualismo se extendió como forma de vida y, aunque no pudo eclipsarlo todo, sí dañó la gran reserva de valores culturales, morales y espirituales que ha sido heredada de nuestras civilizaciones ancestrales y que han conservado nuestras familias y pueblos a través de los siglos; antes del neoliberalismo había menos desintegración familiar y se aplicaba más el sencillo pero profundo principio de hacer el bien sin mirar a quién; era malo robar o aprovecharse del pobre.<sup>18</sup>

Por lo que respecta al liderazgo político se destacan los siguientes pasajes:

Siempre dijimos -ese fue mi lema de campaña por la Jefatura de Gobierno de la Ciudad de México en el año 2000- que «por el bien de todos, primero los pobres». Esta frase debiera ser la esencia de la actividad política sobre todo en un país como el nuestro, donde los pobres son la mayoría, es núcleo de humanismo y de una forma distinta de entender la importancia del poder, el cual, como he dicho siempre, solo tiene sentido y se convierte en virtud cuando se pone en servicio de los demás.<sup>19</sup>

Con todo, la lucha por la consecución del bienestar para ellos y para toda la población no se refiere solo a lo material sino también al bienestar del alma. Por ello, nuestro ideal es sacar de la pobreza a millones de mexicanos y convertirlos en ciudadanos de clase media pero con mentalidad humanista, no egoísta o individualista.<sup>20</sup>

[sobre trabajar seis años en comunidades indígenas] Vivir de cerca esa fraternidad, esa solidaridad, me hizo más humano. No solo cuenta la teoría, lo que se aprende en los libros, sino también lo que puede enseñar la gente del pueblo. Mi trabajo en las comunidades indígenas, viviendo entre los pobres, conociendo de cerca esa realidad, explica en buena medida lo que soy.<sup>21</sup>

Uno aprende cuando ha sido dirigente por muchos años y ha pasado por situaciones difíciles. Sabe qué puede hacer, qué no y por dónde conducir. Un político tradicional no lo sabe porque nunca convive con la gente, nunca ha caminado en una marcha, no ha estado en un campamento, no ha dormido en comunidades y a la intemperie, no le han salido ampollas en los pies, no ha sido reprimido y no ha luchado por la gente que va a la cárcel. Es otro mundo. Una enseñanza básica para los jóvenes que quieren hacer política de la buena, no politiquería para «colarse», es que nunca deben dejar de convivir con el pueblo ni de recoger sus sentimientos. El político de arriba solo se relaciona con otros políticos. (...) En este mundo de la «clase política», del «círculo rojo», el obrero, el campesino, el indígena y las clases medias solo son parte del discurso; los políticos tradicionales están en realidad divorciados de la mayoría del pueblo. Un político que viene del movimiento social conoce más a la gente, sabe cómo piensa, qué sentimientos tiene y además cuenta con la experiencia que se adquiere en la lucha de oposición. Un verdadero liderazgo se alcanza cuando se ejerce la política como imperativo ético.<sup>22</sup>

A partir de 2012 di a conocer el fundamento para hacer posible la existencia de una república amorosa, concepto que he definido y delineado en años recientes. En mi opinión, la decadencia que padecíamos se produjo tanto por la falta de oportunidades de empleo, estudio y otros satisfactores básicos, como por la pérdida de valores culturales, morales y espirituales. Por eso mi propuesta para lograr el renacimiento de México tiene el propósito de hacer realidad el progreso con justicia y, al mismo tiempo, auspiciar una manera de vivir sustentada en el amor a la familia, al prójimo, a la naturaleza, a la patria y a la humanidad.<sup>23</sup>

Y finalmente sobre la creación de una sociedad renovada moralmente se destacan:

Hoy es necesario derrocar al régimen del PRIAN y asociados; tal y como se hizo con Porfirio Díaz, pero sin violencia: por medio de una revolución de las conciencias, procurando el despertar y la organización del pueblo para limpiar México de la corrupción que lo consume. En pocas palabras: en vez de la agenda neoliberal o neoporfirista, que consiste en la apropiación por unos cuantos de los bienes de la colectividad, debemos pensar en construir un acuerdo para elevar la honestidad a rango supremo y convertirla en forma de vida y de gobierno y recuperar de esa forma la gran riqueza material, social y moral de México.<sup>24</sup>

Una vez elaborada esta constitución moral vamos a fomentar valores por todos los medios posibles. Los contenidos serán transmitidos en las escuelas, en los hogares y a través de impresos, radio, televisión y redes sociales. Por ejemplo, a todos los adultos mayores que tendrán garantizado su derecho a una pensión justa, se les convocará a participar, de manera voluntaria, para destinar un poco de su tiempo a dar consejos sobre valores culturales, cívicos y espirituales a sus hijos, nietos y otros miembros de la familia. En fin, nuestro propósito no solo es frenar la corrupción política y moral que nos está hundiendo como sociedad y como nación, sino también establecer las

bases para una convivencia futura sustentada en el amor y en hacer el bien para alcanzar la verdadera felicidad.<sup>25</sup>

En 2024 tendremos una sociedad mejor, no solo por lo que vamos construir entre todos y desde abajo en el plano de lo material, sino por haber creado una nueva corriente de pensamiento, por haber consumado una revolución de las conciencias que ayudará a impedir, en el futuro, el predominio del dinero, del engaño y de la corrupción, y la imposición del afán de lucro sobre la dignidad, la verdad, la moral y el amor al prójimo.<sup>26</sup>

Asimismo, para auspiciar un pensamiento nuevo que equilibre lo material con lo humano, es necesario también continuar promoviendo con textos y discursos, por todos los medios convencionales, en redes sociales, espacios públicos y hogares, una visión del mundo y de la vida contraria a la concepción conservadora y corrupta encubierta como neoliberalismo. El propósito debe ser que todos ayudemos a la formación de mujeres y hombres buenos y felices, con la premisa de que ser bueno es el único modo de ser dichoso. Quien tiene la conciencia tranquila duerme bien y vive contento. Debemos insistir en que hacer el bien es el principal de nuestros deberes morales. El bien es una cuestión de amor y de respeto a lo que es bueno para todos. Además, la felicidad no se logra acumulando riquezas, títulos o fama, sino estando bien con nuestra conciencia, con nosotros mismos y con el prójimo.<sup>27</sup>

#### IV

#### *Una política de la salvación contra el desencanto democrático*

Con base en el análisis realizado a partir de los componentes performativos del populismo religioso, podemos coincidir con Zúquete que el populismo de López Obrador puede ser calificado como populismo religioso en tanto que “es reflejo del mito escatológico [en el que] la política debe buscar la total transformación, expulsando al mal (injusticia, inequidad, exclusión, opresión, decadencia) y dar una respuesta al problema de la existencia en sí misma”.<sup>28</sup> Idea que se corrobora en el siguiente fragmento de la pluma obradorista: “En fin, nuestro propósito no solo ha sido frenar la corrupción política y moral que nos estaba hundiendo como sociedad y como nación, sino también establecer las bases para una convivencia futura sustentada en el amor y en hacer el bien para alcanzar la verdadera felicidad”.<sup>29</sup>

Así las cosas, la relación interdependiente entre populismo y religión parece ser clara en el discurso político obradorista, pues en ambos casos se echa mano de los fundamentos de ambas dimensiones: por el lado del populismo utiliza la construcción discursiva del pueblo y la frontera identitaria para polarizar a la sociedad y, por el lado de la religión politizada, presenta su proyecto como una vuelta a valores tradicionales que son la salida de un presente de degradación moral. De tal suerte que la obradorista es una política de salvación que, frente al desencanto democrático, promete la creación de una sociedad futura en donde todos los males políticos habrán desaparecido y ello se traducirá en el mejoramiento moral del mexicano. Su persona y su proyecto están ahí para

lograrlo a través de

...elaborar textos básicos sobre la creación de una nueva corriente de pensamiento y, al mismo tiempo, definir estrategias, objetivos y metas para evitar caer en la improvisación y echar a perder algo tan importante y verdaderamente transformador. No podremos frenar la degradación que se padece actualmente en el país y darle una nueva viabilidad a la nación si no llevamos a cabo una verdadera transformación en todos los órdenes de la vida pública. La renovación tendrá que darse de abajo hacia arriba, a partir de una revolución de las conciencias, de un cambio de mentalidades, con la organización y con la participación de la gente.<sup>30</sup>

Se puede pensar que el terreno social del México contemporáneo contenía las condiciones idóneas para la recepción de este populismo religioso pues, en el marco de las crisis económicas y los problemas sociales que los gobiernos anteriores al obradorismo no pudieron resolver, el triunfo de MORENA da cuenta de que existía en el imaginario colectivo una esperanza religiosa entendida como la posibilidad de un “milagro” y de un “hacedor del milagro” que hiciera suyo el reclamo colectivo de justicia que no era satisfecho en el plano terrenal de la política y que justificaba elevarlo al plano de la salvación.

En este terreno fértil para el vínculo entre religión y populismo, aquella permite sacralizar al 'pueblo' y es utilizada para darle sentido la división identitaria del “ellos contra nosotros”; mientras que por su parte el populismo es utilizado como el lenguaje político que justifica la toma de decisiones autocráticas, pero en nombre de ese pueblo sacralizado. Este “círculo virtuoso” permite entonces que se observen dinámicas de fortalecimiento recíproco, en las cuales tanto el líder como sus seguidores parecen participar de una misma misión colectiva: crear la sociedad de la salvación. Los sentimientos de euforia colectiva refuerzan la esperanza en el líder y a su vez, el liderazgo refuerza la idea de un “pueblo elegido”. El optimismo que transmite el triunfo en una elección se amplifica reforzando la idea de un designio, de una esperanza profética.

Aunque debemos reconocer que en una nación marcada por la corrupción de sus dirigentes y por el dudoso comportamiento moral de sus ciudadanos, la promoción de valores morales positivos no es insensata ni descabellada, incluso es necesaria, pero no por ello debemos renunciar a cuestionar los efectos que este discurso político basado en una fusión entre lo político y lo religioso tienen para la democracia. Particularmente, debemos notar que el fundamentar el discurso político en identidades que pueden llegar a ser excluyentes de la diversidad política, incrementa e intensifica la polarización entre distintos grupos y comunidades religiosas e ideológicas a través de la “demonización del otro”. Cuando esto sucede, lejos de promover la unidad, este populismo religioso nos regresaría a la situación inicial de desconfianza social que caracterizan al desencanto democrático.

Por supuesto, para una mejor comprensión del vínculo entre la religión y el populismo, es necesario problematizar la idea de los “valores tradicionales” como algo “negativo” para la democracia. También es necesario contar con alguna perspectiva de la religión que no implique considerarla un sucedáneo para otros ámbitos de la vida pública. Derivas como estas y otras posibles quedarán para futuras investigaciones, por el momento, a partir de los enfoques teóricos

presentados y el corpus discursivo analizado, es posible concluir que el vínculo entre populismo y religión en el caso mexicano es profundo y que, si bien es cierto que se requiere una transformación real para solucionar los problemas morales y políticos de nuestra actual democracia, esta política de la salvación planteada por el obradorismo se presenta como una visión totalizadora de la sociedad y la política donde no tienen cabida quienes profesen una fe política diferente.

1. Foa, R.S., et al., *The Global Satisfaction with Democracy Report 2020*, Cambridge: Centre for the Future of Democracy, 2020.
2. Corporación Latinobarómetro, *Informe 2024. La Democracia Resiliente*, 2024.
3. Edelman Trust Institute, *Edelman Trust Barometer. Innovación en peligro*, 2024.
4. Economist Intelligence Unit, *Democracy Index Report. Age of conflict*, Economist Intelligence Unit, 2023.
5. Nord, Marina, et al., *Democracy Report 2024: Democracy Winning and Losing at the Ballot*, University of Gothenburg: V-Dem Institute, 2024.
6. Cfr. Roy, Olivier, *Is Europe Christian?*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
7. Cfr. Marzouki, Nadia, Duncan McDonnell y Olivier Roy (eds.), *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, London: Hurst & Co., 2016.
8. Cfr. Norris, Pippa, y Inglehart, Ronald, *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and the Rise of Authoritarian Populism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
9. Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 151.
10. Moffitt, Benjamin, *Populismo*, Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2020.
11. Vasudeva, Feeza, y Oh, Dayei, “Rush Hour of Populists: Religious Populism and Hybrid Media”, *Populism*, 8(1) (2025), p. 3.
12. Ruiz-Méndez, Alberto, “Tiempo de polarización: una mirada a la crisis de la democracia a través de la comunicación política populista”, *Sintaxis*, no. 13 (2024), pp. 98-120.
13. Zúquete, José Pedro, “Populism and Religion”, en Rovira Kaltwasser, Cristóbal, et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 460.
14. *Ibíd.*, p. 454.
15. Cfr. Siles, Ignacio, et al., “Populism, Religion, and Social Media in Central America”, *The International Journal of Press/Politics*, 28(1), pp. 138-159.
16. López Obrador, Andrés Manuel, *2018 La salida: Decadencia y renacimiento de México*, México: Planeta, 2017, p. 54.
17. *Ibíd.*, p. 119.
18. López Obrador, Andrés Manuel, *A la mitad del camino*, México: Planeta, 2021, p. 204.
19. *Ibíd.*, p. 161.
20. *Ibíd.*, p. 165.
21. López Obrador, Andrés Manuel, *¡Gracias!*, México: Planeta, 2024, p. 26.
22. *Ibíd.*, p. 44.
23. *Ibíd.*, p. 304.

24. López Obrador, *2018 La salida: Decadencia y renacimiento de México...*, p. 15.
25. *Ibíd.*, p. 129.
26. *Ibíd.*, p. 131.
27. López Obrador, *A la mitad del camino...*, p. 215.
28. Zúquete, “Populism and Religion...”, p. 459.
29. López Obrador, *¡Gracias!...*, p. 308.
30. *Ibíd.*, p. 23.

---

### FUENTES DOCUMENTALES

1. Corporación Latinobarómetro, *Informe 2024. La Democracia Resiliente*, 2024.
2. Economist Intelligence Unit, *Democracy Index Report. Age of conflict*, Economist Intelligence Unit, 2023.
3. Edelman Trust Institute, *Edelman Trust Barometer. Innovación en peligro*, 2024.
4. Foa, R.S., et al., *The Global Satisfaction with Democracy Report 2020*, Cambridge: Centre for the Future of Democracy, 2020.
5. Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
6. López Obrador, Andrés Manuel, *2018 La salida: Decadencia y renacimiento de México*, México: Planeta, 2017.
7. López Obrador, Andrés Manuel, *A la mitad del camino*, México: Planeta, 2021.
8. López Obrador, Andrés Manuel, *¡Gracias!*, México: Planeta, 2024.
9. Marzouki, Nadia, Duncan McDonnell y Olivier Roy (eds.), *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, London: Hurst & Co., 2016.
10. Moffitt, Benjamin, *Populismo*, Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2020.
11. Nord, Marina, et al., *Democracy Report 2024: Democracy Winning and Losing at the Ballot*, University of Gothenburg: V-Dem Institute, 2024.
12. Norris, Pippa, y Inglehart, Ronald, *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and the Rise of Authoritarian Populism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
13. Roy, Olivier, *Is Europe Christian?*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
14. Ruiz-Méndez, Alberto, “Tiempo de polarización: una mirada a la crisis de la democracia a través de la comunicación política populista”, *Sintaxis*, no. 13 (2024), pp. 98-120.
15. Siles, Ignacio, et al., “Populism, Religion, and Social Media in Central America”, *The International Journal of Press/Politics*, 28(1), pp. 138-159.
16. Vasudeva, Feeza, y Oh, Dayei, “Rush Hour of Populists: Religious Populism and Hybrid Media”, *Populism*, 8(1) (2025), pp. 1-15.
17. Zúquete, José Pedro, “Populism and Religion”, en Rovira Kaltwasser, Cristóbal, et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford: Oxford University Press, 2019.

## RELIGIÓN NATURAL. LA INFLUENCIA DE JEAN-JACQUESROUSSEAU EN SIMONE WEIL

Mtra. M. Andrea Mora Martínez

La librería era toda blanca. Paredes blancas, puertas blancas, lámparas, sillas, mesas, cuadros, adornos... todo el mobiliario era muy blanco. Lo demás, era un universo de libros. Entré al establecimiento mientras caminaba escuchando como chillaba la duela con la presión de mis zapatos. Después de poco más de una hora, me detuve, cerré los ojos y extendí el brazo hacia un estante que no era ni tenía nada distinto al resto de los estantes del recinto. Cerré los ojos y cogí un libro: “La gravedad y la Gracia” de Simone Weil. Eso habrá sido por allá del año 2002. Salí emocionada de la librería con el libro en la mano. Me sentía ansiosa, como nos hemos sentido todos los que de pronto descubrimos un título, un autor, un tema que nos hace una llamada personal y muy íntima y nos obliga a detenernos y comenzar a leer.

Caminé buscando la primera cafetería, aún recuerdo que

'Simone Weil en el umbral del pensamiento.' Imagen generada por IA en Google Gemini 2.5 Pro



apretaba el libro contra mi cuerpo y sentía palpitaciones como las que se sienten en la primera cita. Quería saber qué tenía que decirme la autora en esas páginas, en ese libro caro de portada azul plumbago desteñida. Yo nada había escuchado sobre Simone Weil, pero algo aprendería y de eso

estaba convencida. Sin embargo, cuál sería mi sorpresa que al comenzar a leerlo... pasé las páginas... recorrí con la mirada cada uno de los párrafos de las primeras cuartillas. Una, e inmediatamente después leía la siguiente casi sin hacer pausa. Llegué apenas a la página trece... me detuve. ¡¿Pero qué había comprado?! -pensé- Los pensamientos de Simone Weil eran tan desordenados que me provocó escozor. Una antipatía que me duraría diez años.

Tuve que esperar y en la espera, mi libro descansó involuntariamente en uno de mis librerías todo ese tiempo. A decir verdad, le daba la vuelta a la idea de enfrentarme otra vez a un texto ilegible, confuso, en el que las palabras por ser todas importantes e inmensas en su significado se atropellaban dejando al lector poco menos que atontado. Así fue mi relación con la filosofía de Simone Weil durante más de una década. En el transcurso, leí libros sobre teología, tratados y planteamientos filosóficos que provenían de cualquier siglo. Releí la *Ilíada* de Homero y el *Timeo* de Platón. Conocí *Emilio o de la Educación* de Rousseau y otros libros. Pero todos me llevaban a esos planteamientos que la filósofa judía había dejado inconclusos debido a su muerte temprana. ¿Qué tenía que decir Weil? Todo tenía que decir. ¿Por qué yo?, ¿para qué yo? Dice Carl Jung que no existen las coincidencias...

## I

### *Religión natural*

En *Ocho teorías sobre la religión*, Daniel L. Pals comienza su libro recordando las palabras que un día en relación con las lenguas humanas dijera Goethe: “El que conoce una no conoce ninguna” y que bien pueden ser aplicadas al tema de las religiones. Cada teólogo, lleva agua a su molino y defiende los principios, enfoques y verdades de su fe, pero planteemos con insistencia, porque bien vale la pena la insistencia, la posibilidad de pensar en una religión sin recinto. Una en la que el orador y el quorum sea el mismo sujeto y que el punto de arranque y permanencia dependa únicamente de su capacidad de vivir la experiencia mística sin más intermediación que la de la razón y la fe. Obviamente, tal planteamiento habría provocado de menos un escándalo por allá de la segunda mitad del siglo XVII en Europa.

Intentar situar dentro de la historia del hombre la fecha exacta en que aparece por primera vez la pregunta sobre qué es la religión, probablemente no tenga sentido, tampoco respuesta. Innumerables teorías desde cualquier latitud del planeta han hecho narraciones en torno al curso o proceso natural que toda civilización experimenta y, aunque palabras más palabras menos, toda tesis que ha emprendido tal faena ubica como inicio de la historia de los hombres a la conocida edad teológica, que no es otra sino ese periodo en la que los hombres intentan comprender todo aquello que los rodea a la luz del misterio de lo divino. En toda civilización se da en distintos momentos de la historia, pero al parecer, ninguna carece de dicha edad. Los pre-socráticos en su intento de superar el mito para establecer las bases del logos, se consagraron a desarrollar distintos planteamientos sobre lo que supuestamente era el arché o el origen del universo. Este grupo de filósofos buscaba dejar atrás toda explicación mitológica del universo y explicarlo a la luz de esclarecimientos racionales. Quería, ante todo, mostrar una nueva forma de entender el mundo, y

de paso, fundar la ciencia natural.

En el siglo XVIII, la era de la Ilustración europea, comenzó a popularizarse la idea de una “religión natural”<sup>1</sup> que fuera pura y pudiera ser compartida por la raza humana en conjunto. En ésta se ponía al centro de su esencia literaria al deísmo reuniendo planteamientos que apelaban a la posibilidad de construir una única religión que fuera universal rescatando la máxima de la existencia de un Dios creador de todos los hombres, así como de su hábitat. El Dios del deísmo presenta características y virtudes tan amplias que permite pensar en que bien puede ser el punto de unión donde todo credo y toda fe encuentren un terreno seguro. La promesa de una vida después de la muerte o los castigos para los infractores y el premio divino para los justos, fueron las premisas. En pocas palabras, esta representaría una filosofía común a todo tipo de cultura y razas. Filósofos, pensadores y hombres ilustres de la época tales como Diderot, Thomas Jefferson, Voltaire y Kant se vieron seducidos con la idea. Sin embargo, y aunque en esta importante pasarela de hombres ilustres no se menciona el nombre de Jean-Jacques Rousseau, muy probablemente sea uno de los primeros quienes abordaron el tema. Yo encontré algunas valiosas referencias en su obra: *Emilio o de la Educación*.

## II

### *Emilio o de la Educación (libro IV)*

Lo que Dios quiere que haga un hombre, no se lo comunica por medio de otro hombre, sino se lo dice él mismo; lo escribe en las profundidades de su corazón.

J.J Rousseau.

Tras abandonar el catolicismo, religión a la cual perteneció durante años sin mucho convencimiento, Rousseau se decide volver a practicar la religión protestante. Amigo de Diderot, D'Alembert y Voltaire, también comienza una galopada de enemistades que bien pronto lo dejará en medio de una posición áspera al interior de la esfera intelectual de su tiempo. Pero había de ser la propia Historia la que más tarde le colocará en uno de los lugares más privilegiados al reconocerlo como el precursor de la psicología y el sistema psicoanalítico, así como de la corriente del romanticismo. Y qué decir de la Filosofía que de menos le considera uno de los filósofos más trascendentes de su época al haber sido su pensamiento pieza clave en la Revolución Francesa, y de vital estudio su amplísimo análisis sobre las nociones de libertad y libertad moral. Aunque hay que decir que pasará más de un siglo para que sus ideas en torno a lo religioso sean verdaderamente apreciadas.

La publicación de *Emilio o de la Educación* va a despertar todo tipo de reacciones comenzando por la respuesta de las autoridades de la época quienes además de censurar dicha obra por considerar que se opone a las máximas de la religión oficial y promover la religión natural, obligan a salir exiliado al filósofo suizo. Amigos de Rousseau quienes formaban parte de la élite ilustrada celebraron el escrito, y aunque muchos congratularon al autor por su osadía, otros prefirieron

guardar silencio debido al contexto de la época el cual quedaría profundamente marcado, entre otras cosas, por la expulsión de la orden jesuita decretada por el Rey Carlos III de España el 27 de marzo del 1767, tanto de Europa como de las colonias en América a tan sólo cinco años de publicada la obra del ginebrino. Los jesuitas estaban ganando poder económico y político en América, además de que se habían vuelto sumamente críticos de su propia iglesia; situación que habría desatado el enojo del Monarca y, con ello, el decreto de expulsión en el que miles de los miembros de la congregación saldrían con dirección a Italia en las condiciones más deplorables. Así que, en un contexto en el que se debatían por el poder las artes y las ciencias en contraposición a las emociones, la esfera religiosa se encontraba en plena ebullición.

*Emilio o de la Educación* es un libro de recomendaciones pedagógicas a un personaje que no existe y que el filósofo ha decidido llamar Emilio. En un estilo literario ameno, ágil pero también mordaz, Jean-Jacques Rousseau lanza una dura crítica al corpus filosófico que compone la literatura bíblica, especialmente a la parte que ocupan los misterios; el ginebrino señala que éstos son de tan difícil absorción para todo hombre racional, que obligarle a creer, sería la ruta más certera para conducirlo a la locura. En todo caso, un acercamiento sano podría, en el mejor de los escenarios, llevar a los hombres a admitir que son incomprensibles.

El hombre que no cree en el Dios creado por el cristianismo y no lo hace sino de forma involuntaria, como sucede con el demente a quien su enfermedad priva de todo mundo espiritual o como dicta la historia en torno a las culturas prehispánicas a la llegada de los españoles a América, que describe al indio como partidario del politeísmo; no puede ser privado de Dios cuando por sus actos se acerque a la bondad o al amor al mundo en cualquiera de sus manifestaciones, ya sean a través de la cultura, del lenguaje, de la representación artística o de cualquiera de las diversas interpretaciones del universo. De esto tenemos noticias con la famosísima obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de Las Casas o en la famosa Controversia de Valladolid que ubica al centro de la discusión al jurista español Juan Ginés de Sepúlveda y al dominico.

Las religiones, con sus inventivas y sus métodos -dice Rousseau-, corren el riesgo seguro de crear fanáticos en el lugar que debería ser ocupado por los creyentes. Los misterios, las formas, el modo aséptico que impregna la enseñanza de la religión, o al menos así lo describe el filósofo según las costumbres de la Europa del siglo XVII, encierran mayores peligros que virtudes, lo cual mantiene en estado de alerta al pensador. Cito a Rousseau:

    y que nada queremos enseñar a nuestro Emilio que no pudiera él aprender por sí propio en cualquier país, ¿en qué religión le educaremos?, ¿a qué secta agregaremos al hombre de la Naturaleza? Me parece que es muy obvia la respuesta; no le agregaremos a esta ni a la otra, pero le pondremos en estado que elija aquella a que le conduzca el mejor uso de su razón [...].<sup>2</sup>

En cuestión religiosa, Rousseau se conduce de manera frontal y cáustico apelando a un llamado de conciencia interior como requisito vital que todo hombre debe perseguir para nutrir la verdadera fe, y participar de la experiencia mística. Los dogmas le generan desconfianza, los misterios confusión. El catecismo y las prácticas doctrinales le desordenan las ideas y sólo en la razón y en

la búsqueda de la bondad a la luz del respeto del otro -esto es, sin mediadores ni instituciones religiosas-, encuentra el equilibrio perfecto que puede alejar a los hombres de la divinidad desfigurada que las instituciones han creado y conducirlo al encuentro de su parte más humana. Dios ha hecho al hombre de excelente naturaleza, capaz de facultades morales y virtudes racionales. Le ha creado con pasiones y le ha otorgado la consciencia, además de la libertad para decidir; mas en el abuso de nuestras facultades, se halla todo problema del mal. La potencia divina -expresa Rousseau- obra por sí misma; mientras que la potencia humana obra por medios. La voluntad de Dios constituye su poder.

Dios es bueno, no hay cosa más manifiesta; pero la bondad en el hombre es el amor de sus semejantes (...) Dios es justo estoy convencido de ello, y es a consecuencia de su bondad: la injusticia de los hombres es obra de ellos, no de Dios: el desorden moral, que a los ojos de los filósofos da testimonio contra la providencia, a los míos la demuestra. Pero la justicia humana consiste en dar a cada uno lo que le pertenece, y la divina es pedir a todos cuenta de lo que les ha dado. [...].<sup>3</sup>

### III

#### *La influencia de Rousseau en Simone Weil*

La recuperación de lo sagrado que hay en todas las cosas, así como la restauración de la dignidad del hombre, son dos de las reflexiones neurálgicas en el pensamiento weileano. Y en su apuesta por un hombre racional, considera que éste es capaz de experimentar la vivencia mística -siguiendo a Rousseau- sin la necesidad o mediación de alguna religión. En todo caso, la apuesta mayor, será la de apelar a un ejercicio místico que en todo caso se alimente de una idea de religión universal, la cual sólo puede crearse una vez que se logre identificar las convergencias entre las diversidades religiosas y llegar a un fin común. Hoy día, aunque esta tesis sigue siendo vista como una utopía, coincido plenamente con pensadores como Leonardo Boff, Rosi Braidotti, Steven Rockefeller y Aldo Leopold entre otros, quienes consideran que pensar en esta posibilidad es absolutamente viable.

Junto con la raíz platónica, encontramos una idea de espiritualidad en Simone Weil que aunque parte del seguimiento de una ética secular, no se contrapone a la ética religiosa, pues señala que todo hombre es completamente capaz de vivir bajo un estado de absoluto ateísmo siempre y cuando se imponga como imperativo el ejercicio de ciertas virtudes como son el amor al prójimo y la aceptación del mundo. Cito a Weil:

Lo mismo un ateo, un “infidel” capaces de compasión pura están tan próximos a Dios como un cristiano y, por tanto, lo conocen bien, aunque su conocimiento se exprese con otras palabras, o no hable. Pues “Dios es Amor”. Y si retribuye a quienes lo buscan, da la luz a los que se le aproximan, sobre todo si desean la luz [...].<sup>4</sup>

La presente tesis de Weil defiende que independientemente del sentimiento o actitud de caridad en un hombre, incluso de su afiliación religiosa, le acerca mucho más a una idea no dogmática de cristianismo. Sus reflexiones apuestan por una idea de cristiano, que va más allá de la figura de

aquel que ha seguido la primera ordenanza propuesta por el evangelio que es la del bautismo; es decir, debe ir más allá de la simple asociación que puede darse entre los hombres y las instituciones eclesiásticas, a fin de lograr el fin último, que debe ser darse al otro, ver y velar por el otro, así como de sentir el dolor de cualquier otro como si fuera el dolor de uno mismo. Con ello, su posición se acerca mucho más al verdadero cristianismo jamás propuesto por Cristo. Aquí, en palabras de la filósofa:

Todos aquellos que poseen en estado puro de amor al prójimo y la aceptación del orden del mundo, incluyendo el sufrimiento, todos ellos, aun si viven y mueren ateos en apariencia, se salvarán seguramente. Los que poseen perfectamente esas dos virtudes, aun si viven y mueren ateos, son santos. [...].<sup>5</sup>

Podemos afirmar que más allá de una propuesta de reforma de las instituciones eclesiásticas vigentes o una interpretación distinta de los textos canónicos, lo que la filósofa tiene en mente es una forma de religiosidad ecléctica; primero porque toma elementos centrales del cristianismo como, por ejemplo, la noción del pobre como eje o figura central por ser aquel personaje social que encarna las acciones cristianas; segundo, siguiendo a Rousseau con su propuesta de religión natural, Simone Weil abre a los hombres la posibilidad de participar de la experiencia mística sin intermediación de instituciones religiosas, debido a que la postura rousseauiana dicta que el hombre posee las facultades racionales y morales que le conceden a crear un vínculo con lo divino de manera individual; y tercero y último, la que yo llamaría una forma de religiosidad profundamente humana, por ser aquella que se sustenta en una humanidad un tanto desvalida y rota. Una religiosidad que se experimenta desde lo concreto, lo ordinario, desde lo más elemental, como lo es el trabajo realizado por las manos de los hombres. De ahí su insistencia por reivindicar las condiciones laborales como una de las vías para acceder a la experiencia de lo sagrado.

Una de las consecuencias de su visión ecléctica de la religiosidad es que la experiencia de la espiritualidad en la vida humana tiene un carácter particularmente social. El hombre -a través de los ojos de Weil- es más bien perspicaz, ávido e intuitivo; de ahí la fuerte crítica que lanza contra la filosofía tomista -tesis medular de la literatura cristiana- a la cual responsabiliza de reducir la inteligencia del hombre a una tarea servil. Por ello, para Weil el cristianismo jamás encajará en la sociedad a menos que se apropie de cada una de las categorías sociales generando un vínculo específico, único, y de profunda imitación a Cristo, acción que sólo puede lograrse realizando una profunda y honesta labor exegética de la literatura bíblica, la cual a partir de una lectura social, ponga al hombre real e histórico al centro de su estudio; creando así vínculos de inspiración entre la praxis cristiana y el hombre concreto. Con esto, me atrevo a decir que la verdadera apuesta de Simone Weil es la de transformar la vida cotidiana en una metáfora con significado divino.

1. \_\_\_\_\_  
Cfr. Pals, Daniel L., Ocho teorías sobre la religión, trad. de Roberto H. Bernet, España: Editorial Herder, 2008, pp. 28-29.
2. Rousseau, Jean-Jacques, Emilio o de la educación, México: Editorial Porrúa, 2015, p. 253.
3. Rousseau, Emilio o de la educación..., p. 281.
4. Weil, Simone, Carta a un religioso, trad. de María Eugenia Valentié, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1954, p. 28.

---

### FUENTES DOCUMENTALES

1. Pals, Daniel L., *Ocho teorías sobre la religión*, trad. de Roberto H. Bernet, España: Editorial Herder, 2008.
2. Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o de la educación*, México: Editorial Porrúa, 2015.
3. Weil, Simone, *Carta a un religioso*, trad. de María Eugenia Valentié, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1954.
4. Weil, Simone, *Cuadernos*, trad. de Carlos Ortega, Madrid: Editorial Trotta, 2001.
5. Weil, Simone, *Diario de España*, trad. de Agustín López y María Tabuyo, Madrid: Editorial Trotta, 2007.
6. Weil, Simone, *Echar raíces*, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Madrid: Editorial Trotta, 1996.
7. Weil, Simone, *Écrits historiques et politiques*, U.R.S.S: Les Editions Gallimard, 1960.
8. Weil, Simone, *El conocimiento sobrenatural*, Madrid: Editorial Trotta, 2003.
9. Weil, Simone, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid: Editorial Trotta, 2000.
10. Weil, Simone, *Escritos históricos y políticos*, Madrid: Editorial Trotta, 2007.
11. Weil, Simone, *Formas del Amor Implícito a Dios*, Madrid: Editorial Trotta, 2009.
12. Weil, Simone, *Hacer la guerra*, trad. de Juan Vivanco Gefaell, Madrid: Editorial Taurus, 2024.
13. Weil, Simone, *Intuiciones precristianas*, Madrid: Editorial Trotta, 2004.
14. Weil, Simone, *La condición obrera*, Madrid: Editorial Trotta, 2014.
15. Weil, Simone, *La condition ouvrière*, Paris: Les Editions Gallimard, 1951.
16. Weil, Simone, *L'enracinement Prelude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris: Les Editions Gallimard, 1949.
17. Weil, Simone, *La fuente griega*, Madrid: Editorial Trotta, 2005.
18. Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*, trad. de Carlos Ortega, Madrid: Editorial Trotta, 2001.
19. Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, Libraire Plon, 1947.
20. Weil, Simone, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, U.R.S.S: Les Editions Gallimard, 1962.
21. Weil, Simone, *Pensamientos desordenados*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Madrid: Editorial Trotta, 1995.
22. Weil, Simone, *Poemas seguido de Venecia salvada*, trad. de Adela Muñoz Fernández, Madrid: Editorial Trotta, 2006.
23. Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. de Luis Calvo Silva, México: Editorial La nave de los locos, 1977.
24. Weil, Simone, *Sobre la ciencia*, trad. de Silvio Mattori, Buenos Aires: Editorial El cuenco de plata, 2006.



## LA RELACIÓN TEOLOGÍA POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS A LA LUZ DE UNA LECTURA POSTSECULAR

Luis Felipe Flores Mendoza

'Diálogo entre épocas:  
Locke y Habermas.'  
Imagen generada por IA en  
Google Gemini 2.5 Pro

Mucha gente no se imagina que el tema de los derechos humanos no sólo tiene que ver con el derecho y la política, como es lógico, sino también con la religión, más específicamente con el problema de Dios.

José M. Castillo. *La Iglesia y los derechos humanos*.

No os rebeléis más, pues, contra la sabia y modesta filosofía de Locke; lejos de ser contraria a la religión, le serviría de prueba si la religión lo necesitase, pues ¿qué filosofía más religiosa que la que, no afirmando más que lo que concibe claramente y sabiendo confesar su debilidad, os dice que hay que recurrir a Dios desde que se examinan los primeros principios?

Voltaire. *Cartas filosóficas*. Décimo tercera carta. Sobre el Sr. Locke.

## Introducción

Los derechos humanos son el marco jurídico internacional, cuando menos en occidente, más importante que existe, el cual permite regular acciones de orden social y político, no solamente jurídico. En este sentido, dicha normatividad es el fundamento por el cual los seres humanos nos concebimos (aunque sea formalmente) como iguales en dignidad y derechos. Por esta razón, es que los derechos humanos son fundamentales para el desarrollo individual y social en todas las comunidades políticas occidentales.

Ahora bien, este ensayo pretende mostrar que, a pesar de la asociación que se hace de que los derechos humanos son una aportación moderna y, por ello, secular, esto no es del todo cierto; pues, desde la posición de este ensayo, se parte de que hay una influencia teológica en el desarrollo de los derechos humanos propuestos por John Locke, los cuales son los que, podría decirse, marcaron el inicio de lo que hoy conocemos como la DUDH.

Para ello, el trabajo se divide en cuatro apartados, por un lado, se hará un breve recorrido sobre la génesis moderna de los derechos humanos, surgidos del iusnaturalismo lockeano y la herencia religiosa que, consideramos, se encuentra en ellos. Posteriormente, hacer un breve análisis de las críticas que la religión católica esgrimió en contra de estos postulados al considerarlos ofensivos en contra de las lecturas conservadoras de la Biblia. En un tercer momento, se revisará la relación contemporánea entre teología y derechos humanos, en la práctica política, es decir, en la esfera pública, tomando el modelo postsecular de Jürgen Habermas, como marco interpretativo y pretensión fáctica, para entender que la religión y los derechos humanos han estrechado lazos. Para ello, es necesario entender, como expone Habermas, que la religión es una parte sustancial en el mundo de la vida de los individuos, pues su propio marco normativo se encuentra delimitado, en la mayoría de los casos, por los postulados religiosos de esa sociedad. En el último apartado, se realizarán unas breves conclusiones respecto de la relación, aún vigente entre teología política y derechos humanos.

## I

La historia de los derechos humanos es extensa y puede tener distintos matices, todos muy importantes: así como puede entenderse como una derivación moderna y más amplia de los propios derechos civiles de los romanos clásicos, también podría pensarse como una secuela del derecho de gentes medieval e, incluso, un poco más cercano a la modernidad, como parte del *ius publicum europaeum*.

Aunque, si algo ha sido el signo distintivo de esta gama de derechos, parece ser la característica de haber nacido en un seno totalmente secular, pues el origen en el que se suelen encuadrarse, es el de una modernidad ya algo avanzada, con los grandes constructos estatales formados y, hasta cierto punto, delimitados; es decir, el nacimiento de los derechos humanos, como se entienden hasta la fecha, es la respuesta al poder absoluto de los grandes leviatanes.

Las tesis de Locke, a quien podemos considerar el máximo precursor de los actuales derechos

humanos, parecen ser completamente seculares, estar ajenas a las doctrinas religiosas y, por lo mismo, ser plenamente modernas; no obstante, con una revisión más minuciosa, se puede ver que, por el contrario, algunas de las ideas lockeanas del iusnaturalismo parecen estar sumamente influenciadas por la teología. Esta propuesta parece estar equivocada, cuando recordamos que el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* es, en primera instancia, un ataque a los postulados de Robert Filmer, quien proponía que el gobierno monárquico de los reyes ingleses era legítimo, pues estos eran descendientes directos de Adán y Eva y, por ello, estaban legitimados para ser los soberanos. Ante ello, Locke responde “[...] imposible que los gobernantes actuales se beneficien en modo alguno, ni consigan la mínima sombra de autoridad que se pretende que es la fuente de tanto poder: el dominio personal y la jurisdicción paternal de Adán [...]”.<sup>1</sup> Aunque dicha crítica Filmer no exime a la teoría de John Locke de tener algunos atisbos teológicos; Joan Severo Chumbita menciona:

[...] si el poder político tuviera como medio de transmisión la herencia sucesiva de éste por vía paternal, cuyo depositario originario fuese Adán, entonces habría una sola monarquía en el mundo. Como esto no es así, es preciso encontrar otro principio del orden político. Para Locke, en este sentido, sólo a través del consentimiento expreso de cada miembro de la sociedad civil puede la ley de naturaleza (léase mandato divino) transformarse en ley positiva. Por lo tanto el primer elemento fundamental de la libertad natural es que todos los hombres nacen sin una pertenencia política particular, pues sólo así pueden elegir voluntariamente formar parte de una.<sup>2</sup>

La libertad natural de la que habla John Locke parece tener una raíz propiamente teológica, la desvinculación política de los individuos que nacen en un estado de naturaleza donde no hay reglas, ni normas, solamente la posibilidad de tener una buena relación entre congéneres. Bajo estas ideas, dice el autor del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*:

El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos [...] porque siendo los hombres todos a la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio [...] llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad del Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a Él y no otro.<sup>3</sup>

Pero no solamente el concepto de libertad puede ser leído en clave teológica, el concepto de propiedad, también puede entenderse desde la teología política. Dice Locke “[...] trataré de demostrar de qué manera pueden los hombres tener acceso a la propiedad en varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano [...]”.<sup>4</sup> La tierra, al ser propiedad otorgada por Dios, pertenece (cuando menos como posibilidad que depende del trabajo) a toda la humanidad y no solamente a los reyes.

De tal manera, la libertad y la propiedad, los dos fundamentos iusnaturalistas del liberalismo clásico y contemporáneo y, al mismo tiempo, los pilares de los derechos humanos -tanto de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, así como en la contemporánea *Declaración Universal de los Derechos Humanos*- que se encuentran indiscutiblemente relacionados con John Locke, se puede observar la fuerte influencia de la teología política.<sup>5</sup>

## II

El postulado del iusnaturalismo moderno y, sobre todo, su influencia en el movimiento revolucionario francés, con su Declaración de Derechos, no fue bien recibido por parte de la Iglesia Católica, quien vio a un enemigo, pues hablaba de restringir el papel de la religión al aspecto privado, dejando así, a la religión sin un papel social importante. La Revolución Francesa que dio prioridad a los derechos humanos, se convirtió, al mismo tiempo, en verdugo de la autoridad eclesiástica. En este sentido, Fernando Savater ubica la génesis de los derechos humanos en el cristianismo, pero no por ello, omite la crítica proveniente del papado, cuando menciona:

Los derechos humanos provienen de la cultura cristiana, pero en su formulación institucional revolucionaria prolongan lo más humanista y moderno de ese mensaje hasta la ruptura con el acriticismo de la fe y con la sumisión a la jerarquía, obteniendo una autonomía ideológica y moral que el Papa [...] condenó inmediatamente.<sup>6</sup>

Se pone en evidencia que, sin importar la génesis religiosa de los derechos humanos, cuando menos de los postulados modernos de estos, el papado tomó una postura en contra de estos, pues cuestionaban la jerarquía eclesiástica. José M. Castillo menciona: “Es evidente que la aparición de los “derechos del hombre y del ciudadano” en la historia de la cultura, del derecho y de la organización de la sociedad, fue vivida por la Iglesia católica como una amenaza, un peligro y hasta un atentado”.<sup>7</sup>

La recepción de la iglesia católica al nacimiento de los derechos humanos parece algo predecible e incluso debe considerarse entendible, dentro de su lógica, pues se ha atribuido que el iusnaturalismo moderno tiene como telón de fondo una formación sociopolítica y jurídica la cual ya no responde a los llamados de la religión, como las estructuras medievales; sino que es un constructo cuya característica esencial es el secularismo. Es decir, la limitación pública de la religión, para considerarse un elemento más de la vida privada individual. Dice Demetrio Velasco:

La secularización y el pluralismo son, quizá, los dos rasgos comunes más significativos, que han configurado a las sociedades modernas y su autocomprensión y que son claves para entender los derechos humanos. Sólo en sociedades seculares y plurales, que son las que se han visto inmersas en un proceso de relaciones complejas con la religión y han acabado por asumir que ésta última no debe determinar otros ámbitos de lo real, como, por ejemplo el jurídico-político, y que saben que el único camino para lograr una convivencia humana razonable pasa por el reconocimiento y respeto de las libertades y derechos de los diferentes individuos y grupos, los derechos humanos se van a convertir en un referente normativo de pretensión de universalidad.<sup>8</sup>

Esta actitud de ser, cuando menos, suspicaz ante los derechos humanos, perduró en el seno de la iglesia católica desde su nacimiento formal, con la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 (declaración emanada del pensamiento ilustrado el cual es, a su vez y como ya se mencionó, heredero del liberalismo lockeano) hasta entrado el siglo XX, cuyos argumentos se fueron encaminando hacia una supuesta apertura permanente en favor de estos derechos. Uno de los documentos que se presenta en este sentido es la Encíclica *Centesimus Annus* de Juan Pablo

II, en alusión a la *Rerum Novarum* de León XIII, quien en su capítulo I menciona en el párrafo 6 acerca de los derechos, tanto de los trabajadores como del derecho de la propiedad privada: “6. Con el propósito de esclarecer el conflicto que se había creado entre capital y trabajo, León XIII defendía los derechos fundamentales de los trabajadores [...] Otro principio importante es sin duda el del derecho a la propiedad privada [...]”.<sup>9</sup>

La defensa de la propiedad privada, por parte de la iglesia católica, desde luego no es idéntica a la realizada por el liberalismo, tiene su propia definición “El Papa es consciente de que la propiedad privada no es un valor absoluto, por lo cual no deja de proclamar los principios que necesariamente lo complementan, como el del destino universal de los bienes de la tierra”.<sup>10</sup> Se muestra un cambio en la percepción de la propiedad privada, no obstante, el hecho de que la iglesia católica entienda este fundamento propio del liberalismo, parece implicar un cambio en el pensamiento religioso. Aunque, en realidad, la aceptación de la propiedad privada no implica una verdadera aceptación, parece, en el mejor de los casos, un proceso de resignación ante una secularización que se ha colado en gran parte de la sociedad moderna posterior a la Revolución Francesa y los derechos humanos.

### III<sup>11</sup>

De otro lado, así como los derechos humanos fueron considerados por la iglesia católica y, en gran medida, la religión, como enemigos por tratar de eliminar la jerarquía postulada por la misma, el proceso de secularización intentó eliminar de la vida social y política la influencia de la religión, relegándola a la vida privada y, a mediano plazo, de todo ámbito social. Durante mucho tiempo se supuso que la sociedad moderna y contemporánea parecieron convertir a los derechos humanos y a la religión en enemigos, casi por definición.

De forma paralela, los Estados comenzaron un proceso de laicización y a marcar de forma clara y, casi irreversible, la separación entre la iglesia y el estado, negando toda posibilidad de intervención al escenario público a los actores o a las posibles ideas de corte religioso, porque no tenían ninguna injerencia en el ordenamiento político moderno.

Esta posición política que se vuelve, dirá Habermas, “secularista” en donde la posición antirreligiosa impide la posibilidad de participación público-política de las personas religiosas, toma la decisión de segregar a una parcela importante de la población por tener creencias religiosas, generando una cierta discriminación contra las comunidades de creyentes y violentando, así, sus propios principios fundamentales: la igualdad de todos los seres humanos; dice Habermas:

Desde el punto de vista de los secularistas, los contenidos religiosos de la fe están desacreditados por la ciencia de una u otra manera, y no los contemplan como dignos de ser discutidos. Esto provoca en los secularistas la polémica confrontación con las tradiciones religiosas y con los coetáneos religiosos que siguen reclamando una importancia pública.<sup>12</sup>

Los posibles contenidos religiosos carecen de validez en el terreno de lo político, como una crítica del secularismo ante la irracionalidad de la religión, generando una separación entre las nociones religiosas y las no-religiosas. Aunque, como ya se había mencionado, esta separación

flagela los derechos humanos de las personas creyentes.

Ante esta fragmentación secularista, Habermas propone el principio de crear una sociedad distinta, una sociedad postsecular, en la cual los derechos humanos sean realmente válidos para todas las personas, independientemente de su filiación religiosa; es decir, si son creyentes o no lo son. La propuesta habermasiana consiste en un principio de teología política que busca acoger los postulados religiosos, no como parte propiamente de las políticas públicas, sino como un elemento que tiene derecho a ser partícipe en las deliberaciones, porque pertenece a una gran parcela del todo social, asumiendo que muchos argumentos religiosos tienen su propio contenido de verdad, con la capacidad de ser tomados en cuenta en el terreno de lo político. Así, dice Boaventura de Souza:

El surgimiento de las teologías políticas genera nuevas zonas de contacto entre concepciones rivales de la dignidad humana, el orden y la transformación sociales, con nuevas formas de turbulencia política, cultural e ideológica que de ahí se derivan y tienen impacto en los derechos humanos de una manera muy particular. Por lo general, estas zonas de contacto son campos sociales en los que se encuentran, median, negocian y se confrontan diferentes mundos de la vida cultural.<sup>13</sup>

El principio postsecular propuesto por Habermas, entiende estas rivalidades que De Souza menciona y parte de la noción de una revisión propia de los postulados de las sociedades seculares, ante la realidad que difiere drásticamente de dichos postulados. La modernidad secularista cuya base jurídica se cimentaba en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, así como toda la configuración moderna, partía de la idea de que la religión perdería peso en la vida política, social y personal de la gente (de allí la figura del estado laico), pero esto no sucedió y, por el contrario, la religiosidad fue *in crescendo*, desde distintas posiciones, pero en ningún sentido disminuyó. Habermas -como otros pensadores, principalmente sociólogos<sup>14</sup>- entendió que el pensamiento religioso no había decaído socialmente, pero en lo que refería al terreno propiamente político sí había perdido peso.

Desde luego, la posición secularista defendería que así debe ser, que la religión no debe jugar ningún papel en la toma de decisiones de ningún país democrático-liberal. Ante esta posición, el pensador de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt postulará dos cuestiones fundamentales: primero, que la religión no está vencida, que sigue vigente y cobrando relevancia en las sociedades contemporáneas; segundo, que vivimos en Estados de Derecho, los cuales deben garantizar las condiciones de posibilidad de la búsqueda de vida buena de todos los habitantes de ese cuerpo político. Así, Habermas percibe que si el mundo contemporáneo sigue pensando en clave secularista, el propio Estado de Derecho se pone en riesgo, pues niega a sus propios habitantes las libertades que tan orgullosamente presume como uno de los logros jurídicos más importante de la modernidad.

La libertad de conciencia se conformó como uno de los derechos y las libertades más importantes para el desarrollo de las sociedades modernas y contemporáneas, por ello, negar a los ciudadanos creyentes su participación en el espacio público, solamente por su confesión, es un atentado a la conformación misma de un estado democrático liberal.

Con ello, la postsecularidad es, en primera instancia, el marco teórico que pretende apoyar a las tradiciones religiosas (teología) converger con el Estado de Derecho (derechos humanos) desde una perspectiva que trascienda ambos elementos. Esta propuesta de Habermas. En segunda instancia, la noción postsecular, no es solamente una categoría explicativa, sino que, al encuadrarse en el terreno de una ética deliberativa, pretende construirse como una realidad social, teniendo como fundamento, a discusión entre los distintos actores, sean estos seculares o creyentes.

Siendo más precisos, la perspectiva postsecular nos habla de la relación existente entre los estados liberales occidentales y la religión (o religiones), la conexión latente entre ellas y cómo hablar de un estado verdaderamente liberal y secular, implica permitir las expresiones y creencias religiosas no solamente en la vida privada, sino también en la vida pública; pues los valores religiosos suelen ser el marco ético de las personas creyentes y, en este sentido, la búsqueda de la vida buena de dichas personas, se encuentra condicionada por su propia confesión. El estado liberal, bajo estas circunstancias, se encuentra obligado, no sólo a respetar las diferentes creencias, sino a buscar garantizar que las mismas tengan las condiciones de posibilidad de su existencia, ya que, de lo contrario, sería reprimir a los ciudadanos que no son laicos o seculares, impidiendo, entre otras cosas, la libre manifestación y desarrollo de su persona. Eduardo Mendieta dice al respecto:

Reconociendo que la religión no se ha marchitado bajo la presión de la modernización, Habermas ha subrayado cada vez más la importancia de cultivar una postura «postsecular», una concepción que tiene en cuenta la persistente vitalidad general de la religión [...] La actitud postsecular considera las fuentes religiosas del sentido y de la motivación como una ayuda, e incluso como aliados indispensables, para combatir las fuerzas del capitalismo global [...] Las prácticas religiosas y la perspectiva que ofrecen, concluye [Habermas], siguen siendo fuentes importantes de valores que nutren la ética de la ciudadanía multicultural y fomentan la solidaridad y el respeto entre todos.<sup>15</sup>

Así, los derechos humanos se convierten en la condición de posibilidad de las expresiones y manifestaciones religiosas en un occidente que, sobre la base de los mismos derechos, se ha expresado como secular. Por eso mismo, los ciudadanos religiosos, asumen que estos mismos derechos, cuya génesis es propiamente teológica, deben proteger sus creencias, en tanto individuos pertenecientes a una comunidad política fundada en un Estado de Derecho.

Aunque vale la pena hacer la mención que, si bien es cierto que Habermas pretende hacer valer los posibles contenidos de verdad de la religión, estos deben pasar, en primera instancia, por un proceso de traducción; Habermas dice:

[...] todos los ciudadanos deben tener libertad para decidir si utilizan el lenguaje religioso en la esfera pública. Sin embargo, si lo utilizan tienen que aceptar que el potencial contenido de verdad de las afirmaciones religiosas se debe traducir a un lenguaje universalmente accesible, antes de que puedan entrar en el orden del día de los parlamentos, los tribunales o las instituciones administrativas, e influir en sus decisiones.<sup>16</sup>

El proceso de traducción consiste en que los argumentos religiosos deben tener como resultado que todos los ciudadanos puedan entenderlos y reconocer que existe un contenido tal, que pueda llevarse a la esfera pública. Esta traducción implica pasar de un lenguaje religioso a un lenguaje secular, pero sin perder su naturaleza propiamente teológica. De esta manera, las creencias religiosas pueden llegar a ser consideradas en los lugares de toma de decisiones.<sup>17</sup>

#### IV

A lo largo de este trabajo, se ha intentado demostrar que la relación existente entre los derechos humanos y la teología política es inevitable y que, además, desde el pensamiento político de Locke, el iusnaturalismo moderno, así como los derechos humanos ya se encuentran fuertemente influenciados por la teología.

Con ello, a pesar de que durante la Ilustración y la Revolución Francesa se intentó limitar y hasta eliminar la importancia de la religión, tanto en lo público como en lo privado, siendo sustituida por una supuesta racionalidad universal, podemos percatarnos que la dinámica entre religión y derechos humanos sigue presente, aunque de una forma inversa.

Así como en la génesis lockeana del iusnaturalismo se encuentra el fundamento religioso, en las sociedades contemporáneas, son estas mismas libertades las que permiten y posibilitan la existencia y vigencia de las creencias religiosas de los individuos, Fernando Vallespín comenta:

La organización política liberal se constituye así a partir de aquellos rasgos que toda persona tiene en común, aquellos que son compartidos universalmente; a saber, su igual dignidad y respeto moral, que exigen una correlativa protección estatal mediante el sistema de los derechos individuales e imponen al Estado una exquisita neutralidad respecto de las cuestiones de la vida buena.<sup>18</sup>

Precisamente estos rasgos compartidos, dignidad y respeto moral, son los que el Estado de Derecho debe proteger, cuando menos, desde una perspectiva de mera neutralidad laica, sin apoyar la secularización, como tampoco soportar a una religión en particular, pues la diversidad de creencias, en lugar de minar las libertades de un Estado democrático de derecho, las amplían y fortalecen, siempre y cuando no se incurra en un dogmatismo de ninguna de las partes; ni del terreno secular, ni del religioso. Así, dice Habermas:

[...] en la medida en que las comunidades religiosas desempeñan un papel vital en la sociedad civil y en la esfera pública, la política deliberativa es producto de un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos creyentes como de los no creyentes.<sup>19</sup>

Dicha vitalidad social de las comunidades religiosas es tan importante como lo es la vitalidad de los ciudadanos no creyentes y, al igual que ésta, permite la construcción de una verdadera democracia liberal y deliberativa, aportando sus propios contenidos de verdad, enriqueciendo el debate público-político.

- 
1. Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid: Gredos, 2023, pp. 117-118. Las cursivas son del original.
  2. Severo Chumbita, Joan, “Teología política, libertad natural, paz relativa y secularización en el estado de naturaleza descrito por John Locke”, *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, II Época, núm. 9 (2014), pp. 195-196. Chumbita refiere que el concepto de tolerancia de Locke, en su famosa *Carta sobre la tolerancia*, que también tiene un talante eminentemente teológico. Para más, Cfr. Pitchard, Elizabeth A., *Religion in Public. Locke's Political Theology*, EUA: Stanford University Press, 2013 y Parker, Kim Ian, *The Biblical Politics of John Locke*, Canadá: Wilfrid Laurier University Press, 2004.
  3. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno...*, p. 120. La cursiva es mía y sirve para señalar que el concepto de propiedad, uno de los pilares más importante de la filosofía de Locke, también tiene un origen teológico, eliminando la posibilidad de que la propiedad del cuerpo humano corresponda, en realidad, a éste.
  4. *Ibíd.*, p. 133.
  5. Ciertamente, antes de la Declaración posrevolucionaria de los Derechos Humanos existían algunos documentos, principalmente en Inglaterra, por ejemplo la Carta de Derechos de 1689 (conocida como la *Bill of Rights*) emanada de la Revolución Gloriosa que permite establecer los límites al poder de la monarquía, otorgando poderes al Parlamento y a los ciudadanos, en la cual, ya se vislumbraba un ápice de la búsqueda de la libertad que Locke encumbraría en sus famosos escritos sobre la tolerancia y sobre el gobierno. Pero aún no se puede pensar en una verdadera declaratoria de libertad individual como la de los postulados ilustrados del siglo posterior. Para estos pensadores franceses, la verdadera influencia es Locke; gran parte de las *Cartas filosóficas* de Voltaire se encuentran dedicadas a lanzar loas al pensamiento epistemológico, teológico y político de John Locke.
  6. Savater, Fernando, *La vida eterna*, Barcelona: Ariel, 2007, p. 143.
  7. Castillo, José M., *La Iglesia y los derechos humanos*, Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2007, p. 31.
  8. Velasco, Demetrio, *Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia: del anatema al diálogo*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2000, p. 16.
  9. Juan Pablo II, *Centesimus Annus* [Carta Encíclica], 1991.
  10. *Ibíd.*
  11. Algunas ideas de este apartado, aunque con un tenor e intención distintas, se encuentran bosquejadas en mi tesis doctoral: Flores Mendoza, Luis Felipe, *La religión en la esfera pública. La conformación de una sociedad postsecular*, México, Universidad Iberoamericana, 2020.
  12. Habermas, Jürgen, *Mundo de la vida política y religión*, España: Trotta, 2015, pp. 275-276.
  13. de Souza Santos, Boaventura, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid:

- Trotta, 2014, p. 61.
14. Por ejemplo, José Casanova, quienes han postulado una revitalización religiosa, contrario a lo que se pensaba que sería el mundo contemporáneo. Tanto ha resurgido la religión, que el pensador español habla de un “mercado de religiosidades”. Casanova, José, “Exploring the Postsecular. Three meanings of 'the Secular' and Their Possible Trascendence”, en Mendieta, Eduardo y VanAntwerpen, Jonathan (eds.), *Habermas and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2013.
  15. Mendieta, Eduardo y Vanantewerpen, Jonathan, *El poder de la religión en la esfera pública*, España: Trotta, 2011, pp. 14-15.
  16. Habermas, Jürgen, “El sentido racional de una herencia de la teología política”, en Mendieta, Eduardo y Vanantewerpen, Jonathan, *El poder de la religión en la esfera pública*, España: Trotta, 2011, p. 35. Habermas sostiene que la traducción debe ser un trabajo colaborativo, tanto de creyentes como de seculares, los primeros por la necesidad de ser escuchados, los segundos, por la obligación de vivir en un Estado de Derecho y seguir sosteniéndolo sin caer en el secularismo. Cfr. Habermas, Jürgen, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón de los ciudadanos religiosos y seculares»”, en *Entre naturalismo y religión*, España: Paidós, 2006, pp. 121 y ss.
  17. Desde luego, esta alternativa habermasiana de la traducción ha generado bastantes polémicas, debates, oposiciones y críticas, como las expuestas por Charles Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, en Mendieta, Eduardo y Vanantewerpen, Jonathan, *El poder de la religión en la esfera pública*, España, Trotta, 2011; también véase Allen, Amy “Having One's Cake and Eating It too. Habermas's Genealogy of Postsecular Reason”, en Mendieta, Eduardo y VanAntwerpen, Jonathan (eds.) *Habermas and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2013. Dicho tema, aunque interesante, no es central para el trabajo.
  18. Vallespin, Fernando, “Introducción”, en Habermas, Jürgen y Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, España: Paidós, 2015, p. 34.
  19. Habermas, “El sentido racional de una herencia...”, p. 33. Las cursivas son del original.

---

#### FUENTES DOCUMENTALES

1. Casanova, José, “Exploring the Postsecular. Three meanings of 'the Secular' and Their Possible Trascendence”, en Mendieta, Eduardo y VanAntwerpen, Jonathan (eds.), *Habermas and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2013.
2. Castillo, José M., *La Iglesia y los derechos humanos*, Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2007.
3. Habermas, Jürgen, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”, traducción Francisco Javier Gil Martín, en *Entre naturalismo y religión*, España: Paidós, 2006.
4. Habermas, Jürgen, “El sentido racional de una herencia de la teología política”, en

- Mendieta, Eduardo y Vanantewerpen, Jonathan, *El poder de la religión en la esfera pública*, España: Trotta, 2011.
5. Habermas, Jürgen, *Mundo de la vida política y religión*, traducción Jorge Seca, España, Trotta, 2015.
  6. Juan Pablo II, *Centesimus Annus* [Carta Encíclica], La Santa Sede, 1991.
  7. Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, traducción Armando Lázaro Ros, Madrid: Gredos, 2023.
  8. Mendieta, Eduardo y Vanantewerpen, Jonathan, *El poder de la religión en la esfera pública*, España, Trotta, 2011.
  9. Savater, Fernando, *La vida eterna*, Barcelona: Ariel, 2007.
  10. Severo Chumbita, Joan, “Teología política, libertad natural, paz relativa y secularización en el estado de naturaleza descrito por John Locke”, *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, II Época, núm. 9 (2014).
  11. Souza Santos, Boaventura de, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, traducción Carlos Martín Ramírez, Madrid: Trotta, 2014.
  12. Vallespin, Fernando, “Introducción”, en Habermas, Jürgen y Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, España: Paidós, 2015.
  13. Velasco, Demetrio, *Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia: del anatema al diálogo*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.
  14. Voltaire, François-Marie Arouet de, *Cartas filosóficas*, traducción Fernando Savater, Madrid: Gredos, 2010.

## **RESUMENES/ABSTRACTS**

### **La emergencia de la teología animal. Moral y escatología cristiana frente al planteamiento de la cuestión animal**

Dr. Ernesto Cabrera García

El propósito general de este ensayo es esbozar la posición de la teología animal desarrollada por Andrew Linzey frente a la llamada cuestión animal. Trataré de mostrar la convergencia moral entre la teología animal y cierta ala del movimiento animalista contemporáneo, pero también la divergencia entre el sentido escatológico de la primera y el sentido secular de la segunda. El ensayo se dividirá en cuatro partes: primero expondré el carácter objetivo, histórico y optimista de la “cuestión animal”; después presentaré el surgimiento de la teología animal en el marco del giro animal contemporáneo; a continuación, a partir de la teología animal de Linzey, mostraré la relación entre la moral cristiana y la corriente liberal-humanitaria del movimiento animalista; finalmente, plantearé el problema de la relación entre la escatología y la moral cristiana. Sugeriré que al reconocer el vínculo entre la moral y la escatología cristiana, por pura consistencia, el ala del movimiento animalista que comparte la primera debería aceptar la segunda o, de otro modo, renunciar a ambas en favor de una alternativa más coherente.

Palabras clave: Teología animal, cuestión animal, giro animal, movimiento animalista, moral cristiana, escatología cristiana.

### **Cincuenta años de la teología política de Ignacio Ellacuría. Una relectura hermenéutica en clave de ecología integral**

Dr. José Sols Lucia

Hace medio siglo de la publicación del libro *Teología política* (1973), de Ignacio Ellacuría, una obra representativa de la Teología Política europea y de la Teología de la Liberación latinoamericana. Ellacuría es un puente entre estas dos corrientes hermanas que invitan a descubrir que la acogida de la salvación de Dios en nuestra historia supone denunciar las concavidades estructurales en las que vive sometida la humanidad y anunciar que un mundo distinto es posible. Ambas teologías se centran en lo político y en lo socioeconómico. Hoy podemos llevar a cabo una relectura de ellas desde nuestro presente histórico atendiendo la llamada del papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'* (2015), lo cual es posible en clave de Ecología Integral, esto es, una conversión ecológica integral que abarque las cuatro dimensiones esenciales del ser humano: consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios.

Palabras clave: Teología Política, teología de la liberación, Ignacio Ellacuría, ecología integral, Papa Francisco.

## **La reconfiguración de lo sagrado en la encrucijada de la modernidad y la postmodernidad: un apunte sociológico y teológico**

Dr. Fernando Aurelio López Hernández

El texto examina la secularización como un fenómeno sociológico que impacta la religión en la modernidad y posmodernidad, desafiando la noción de un inevitable declive religioso. Se discuten las críticas al paradigma clásico de la secularización, enfatizando que no implica una desaparición de lo sagrado, sino una reconfiguración de sus formas, dando lugar a una subjetivación de la fe y nuevas expresiones religiosas como el fundamentalismo y la new age. El análisis también aborda la particular trayectoria de la modernidad en América Latina, donde las tradiciones culturales premodernas coexisten con la modernización, y finalmente, explora la perspectiva teológica de la secularización, interpretándola como un proceso liberador con raíces bíblicas que promueve la responsabilidad humana.

Palabras clave: Secularización, modernidad, postmodernidad, religiosidad.

## **La necesidad de una teología política: el diagnóstico de Thomas Hobbes**

Mtra. Elisa Andrea Escobar Salinas

El objetivo de este ensayo es argumentar que tanto la filosofía como la teología política desarrollada por Thomas Hobbes en su *Leviatán* comprende un proyecto de neutralización de la religión en el ámbito público y, al mismo tiempo, destacar algunas de sus aportaciones para reflexionar sobre los desafíos que representa la libertad religiosa en la actualidad. Para ello, comienzo recuperando el argumento contractual que fundamenta la obligación política, en segundo lugar, abordo el análisis hobbesiano de la emergencia del fenómeno religioso y el método histórico-crítico que emplea en su interpretación de la Biblia, en tercer lugar, abordo su periodización de la historia de la salvación y, finalmente, en las conclusiones abordo en términos globales su justificación de la necesidad de una teología política.

Palabras clave: Teología política, legitimidad, contrato social.

## **Fundamentos de la controversia de la donación de Constantino como ejes de la teología política contemporánea**

Dr. Rodolfo Ruiz Frago

Este ensayo analiza los fundamentos filosófico-teológicos de la Donación de Constantino como pieza clave para entender el interés actual en la teología política. Las fuentes patrísticas permiten realizar un examen de las raíces romanas del concepto de gobierno eclesiástico y su imbricación con elementos helénicos y hebreos. Se argumenta que dicha construcción no fue neutral, sino expresión de intereses político-religiosos en pugna, tanto en el periodo de conversión de Constantino I como en los siglos posteriores. Además, se muestra a la Donación de Constantino como muestra de la continua fundamentación del poder político desde los conceptos y categorías

de la política romana y el pensamiento político cristiano. Finalmente, se reflexiona sobre las implicaciones actuales de estas formas de legitimación, recuperando los planteamientos de Carl Schmitt en torno a la maleabilidad política del catolicismo.

Palabras clave: Donación de Constantino, teología política, poder papal, filosofía política cristiana, Carl Schmitt, religiosidad.

### **Contra el susurro del follaje: *Katechón* y mesianismo en la teología política**

Dr. Juan Francisco Yedra Aviña

El artículo analiza el fenómeno de resurgimiento del autoritarismo como un centro gravitacional en la perspectiva occidental contemporánea a partir del contraste entre la teología política *katechónica* de Carl Schmitt, como intento de legitimación del autoritarismo como manifestación inevitable del poder soberano, y el laicismo liberal que, a pesar de su apuesta por la secularización no logra erradicarlo. . A partir de estas alternativas se propone la teología mesiánica de Walter Benjamin como desactivación del potencial autoritario de la teología política. Esta distinción entre dos modelos para la teología política –mesiánico y *katechónico*– se pone en diálogo con Hannah Arendt y su concepción de la “acción” para ubicar la tarea narrativa como el epicentro para la superación o afirmación del autoritarismo.

Palabras clave: Autoritarismo, teología política, Carl Schmitt, Walter Benjamin, narrativa política.

### **La *Hierarchia* como teología política: un análisis de la soberanía en Pseudo Dionisio Areopagita y Carl Schmitt**

Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

El ensayo contrasta dos modelos de teología política. Primero, el del Pseudo Dionisio Areopagita, fundamentado en la *hierarchia*: un orden cósmico, sagrado y mediado que desciende de un Dios inefable. En este sistema, la autoridad es un reflejo de una estructura divina y se legitima por su conexión con el misterio, volviéndose inmune a la crítica racional. En segundo lugar, se analiza el pensamiento de Carl Schmitt, quien argumenta que la Modernidad seculariza conceptos teológicos.

Para Schmitt, la soberanía no reside en un orden trascendente, sino en la capacidad de decidir sobre el estado de excepción. Esta decisión, un acto de voluntad pura e inmanente, suspende la norma para crear orden. La comparación revela una inversión fundamental: se transita de una política de la representación a una de la voluntad, donde la omnipotencia divina se transmuta en el poder decisionista del soberano estatal.

Palabras clave: Teología política, *Hierarchia*, soberanía, estado de excepción, decisionismo.

### **El discurso populista mexicano como política de salvación ante el desencanto democrático**

Lic. Susana Domínguez-Islas & Dr. Alberto Ruiz-Méndez

El presente texto tiene como objetivo argumentar que el discurso político del expresidente

mexicano Andrés Manuel López Obrador puede ser identificado como un populismo religioso. A través de la teoría de Ernesto Laclau se identifican los componentes populistas del movimiento político obradorista y, con base en los componentes performativos del populismo religioso, se analizan tres libros escritos por el ex presidente en el marco de su última campaña electoral y posterior presidencia. Como resultado de este análisis se presentan fragmentos clave de aquellas obras que permiten identificar a su proyecto político como un populismo religioso sustentado en una política de salvación que se presenta como alternativa al desencanto con la democracia contemporánea pero que corre el riesgo de crear una sociedad homogénea en valores y propósitos a través de actitudes autoritarias.

Palabras clave: populismo religioso, desencanto democrático, política de la salvación.

### **Religión natural. La influencia de Jean-Jacques Rousseau en Simone Weil**

Mtra. Andrea Mora Martínez

Simone Weil, filósofa franco-judía de la primera mitad de siglo XX, nace en una familia judía, pero más tarde se adscribe desde una posición profundamente crítica al cristianismo por considerarlo la religión más sincera y que más se comunica con el pobre. En sus reflexiones reconoce las virtudes del cristianismo como aquellas que encarnan la forma de vivir de Cristo; sin embargo, en su postura se muestra en contra de todo intento de institucionalización de la religión. Weil -la santa no canonizada- es una mujer de pensamiento complejo, delirante y desordenado; toda palabra que aparece en sus escritos importa, revela, comunica. De entre todas sus influencias se muestra una que para los fines de que trata este artículo, es clara y se refiere a la figura de Jean-Jacques Rousseau en torno a su propuesta de religión natural.

Palabras clave: Religión natural, Simone Weil, Jean-Jacques Rousseau.

### **La relación teología política y derechos humanos a la luz de una lectura postsecular**

Dr. Luis Felipe Flores Mendoza

Este artículo busca, en primer lugar, rastrear los orígenes teológicos de los derechos humanos universales en el contexto de la modernidad del siglo XVII fundamentalmente, a través del pensamiento de John Locke, más que en el pensamiento ilustrado, el cual se concibe como heredero del liberalismo lockeano. Asimismo, se pretende destacar que, durante mucho tiempo, los derechos humanos fueron percibidos como un elemento antagónico por y para la Iglesia católica. Por último, se revisará que, en la actualidad, es inconcebible imaginar una sociedad occidental fuera del marco del discurso de los derechos humanos, así como también imaginarla completamente desvinculada de la religión, a pesar de las pretensiones ilustradas. En este sentido, la perspectiva posecular de Jürgen Habermas ofrece un valioso marco interpretativo.

Palabras clave: Teología política, religión, sociedad postsecular, derechos humanos, John Locke.

## SEMBLANZAS CURRICULARES DE LOS AUTORES Y LOS COLABORADORES

### Dr. Ernesto Cabrera García



Doctor en Humanidades, con especialidad en Filosofía Moral y Política, por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (Ciudad de México). Profesor de Tiempo Completo en la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Forma parte del núcleo académico del Posgrado Interinstitucional en Derechos Humanos en la misma institución. Tiene el reconocimiento de Investigador Nacional Nivel I del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores. Es miembro del Cuerpo Académico "Filosofía y Humanismo". Ha realizado diversas publicaciones en revistas especializadas y capítulos de libro.

Sus líneas de trabajo incluyen la metafilosofía, la filosofía política y la filosofía animal.

### Dr. José Sols Lucia

Doctor en Teología (París, 1999) y licenciado en Historia Contemporánea (Barcelona, 1987). Es profesor de Teología del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, del que fue director, y del IFTIM. Coordina la línea de investigación "Teologías y realidades históricas", el proyecto internacional "El pensamiento social cristiano en sus textos", la Sociedad Gaston Fessard de París, el Grupo Internacional Ellacuría, el Grupo de Trabajo de Frontera Tecnológica del CELAM y el Seminario Georges Lemaître de Diálogo Teología-Ciencias de su universidad. Sus últimas obras son: La Inteligencia Artificial. Una mirada pastoral desde América Latina y el Caribe (coautor) (2025), Bioética de la inteligencia artificial (coautor) (2024), De Ellacuría al papa Francisco (ed.) (2024), Desafíos éticos en el siglo XXI (2024), La teología ante los nuevos movimientos sociales (coed.) (2023), Carta a Inés (2023) (coautor), Fraternidad universal desde México (ed.) (2023), Pensamientos desde mi ermita Polanco (2022), Ética de la inteligencia artificial (2021), Ética de la ecología integral (2021) y Cuando la fe interpreta y transforma (2021). Ha publicado diversas obras y varios artículos sobre Teología Política y Teología de la Liberación, entre otras temáticas.



### **Dr. Fernando Aurelio López Hernández**



Licenciado y maestro en Filosofía egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Cuenta con 4 Diplomados avalados por la UNAM: en Lógica, en Ética y política, en Estudios Medievales y en Filosofía griega. Participó en el Proyecto “Filosofía Medieval y Hermenéutica” en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Es profesor de tiempo completo en la Escuela Nacional Preparatoria y de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras y en el posgrado de la UNAM. Desde el 2013 a la fecha es integrante del Seminario permanente sobre la filosofía de Bernard Lonergan en la Universidad

Iberoamericana. Ha publicado artículos y textos diversos sobre filosofía medieval, hermenéutica analógica y filosofía de la religión.

### **Mtra. Elisa Andrea Escobar Salinas**

Licenciada en Filosofía y Maestra en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana y cuenta también con un Diplomado Sobre el Derecho a la no Discriminación impartido conjuntamente por la UNAM, el CONAPRED, la CDHDF y el COPRED (2013). En el ámbito editorial ha fungido como Secretaria Técnica de la Revista Internacional de Filosofía Política (2007-2010) y como Secretaria de Redacción de *Artificium: Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual* (2011-2013). También ha colaborado en el grupo de trabajo “Diversidad, Laicidad y Secularidad” de la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM (2019) y como jurado de examen de maestría en el Posgrado Interinstitucional en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de Tlaxcala (2021). Se ha desempeñado como profesora de asignatura en la Universidad Iberoamericana, CDMX (2015-2022) impartiendo las materias “Historia de la Filosofía Moderna”, “Filosofía de la Comunicación” y “Filosofía, Cultura y Nuevas Tecnologías”. Actualmente se encuentra finalizando su tesis doctoral, enfocada en el análisis político de la religión en el contractualismo moderno.



### **Dr. Luis Arriaga Valenzuela, S.J.**



Sacerdote, jesuita, abogado y doctor en Educación. El Dr. Arriaga es, desde el 24 de enero de 2022, rector de la Universidad Iberoamericana, tanto Ciudad de México como Tijuana, y del Tecnológico Universitario del Valle de Chalco (TUVCH). Previamente, de 2018 a 2022, se desempeñó como rector del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), y, de 2020 a 2023, como presidente de la Asociación de Universidades Confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina (AUSJAL) que agrupa a 30 instituciones jesuitas de educación superior en la región. Es licenciado en Derecho y en Ciencias Religiosas

por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias (hoy Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO), maestro en Derecho Internacional por la Fordham University School of Law, en Nueva York, y doctor en Educación para la Justicia Social por la Universidad Loyola Marymount en Los Ángeles, California, además de postdoctor en el Centro de Derechos Humanos y Justicia Internacional, de la Universidad de Stanford. Ha sido docente e investigador sobre derechos humanos en la IBERO, el ITESO, así como profesor de derecho en la Escuela de Derecho de la Universidad de Santa Clara, en la Universidad Loyola Marymount y en la Escuela de Derecho de la Universidad de Stanford.

### **Dr. Rodolfo Ruiz Frago**

Licenciado en Filosofía y Maestro en Humanidades (Filosofía) por la UAM-Iztapalapa, Doctor en Filosofía por la UNAM. Ha trabajado en diferentes instituciones públicas y privadas de nivel Medio Superior, Superior y Posgrado. Sus áreas de interés son la filosofía de la religión, la filosofía social, la filosofía de la cultura. En específico ha investigado y presentado ponencias en temas de filosofía política y la teología política de los siglos XVI y XVII, la teología política medieval y contemporánea, la historia de las ideas políticas. Actualmente se concentra principalmente en temas de historia de la educación, la educación en contextos no escolarizados, los métodos de investigación educativa y uso de la Inteligencia artificial en la Educación Superior. Al día de hoy, se desempeña como Profesor de Tiempo Completo en la UPN Unidad 094, en el Centro de la Ciudad de México.



### Dr. Juan Francisco Yedra Aviña



Doctor y Maestro en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana. Se ha desempeñado como Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de esta misma institución, y actualmente es profesor de filosofía y Transhumanismo en la American School Foundation, y profesor en el Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana en la Ciudad de México. Ha recibido certificaciones internacionales en enseñanza y liderazgo por instituciones como la Universidad Harvard y la Copenhagen Business School. Es autor de diversas publicaciones en revistas académicas que abordan temas que van desde la

filosofía política, hasta la crítica literaria y los estudios culturales.

### Dr. A. Edmundo Cervantes Espino

Licenciado en Filosofía por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México, obteniendo mención honorífica y galardonado con Diploma de aprovechamiento por haberse distinguido entre los tres primeros lugares de la carrera en Filosofía en el año 2012. Maestro en Filosofía por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México, obteniendo mención honorífica y galardonado con la medalla Alfonso Caso por brillante desempeño en los estudios de Maestría en el año 2015. Doctor en Filosofía en la Universidad Iberoamericana, obteniendo asimismo mención honorífica. Es autor de varios artículos, siendo las publicaciones más recientes el capítulo llamado *Sobre el concepto de realidad: un diálogo entre la ciencia ficción y la filosofía* en el libro *Entre Realismos* (Universidad Iberoamericana, México, 2023) y el artículo intitulado *Filosofía, Teología y Educación: una apología del Medievo cristiano* en *Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Ibero* (México, Año 1, Num. 1). Se desempeña como docente de licenciatura y posgrado en la Universidad Iberoamericana, la Universidad Anáhuac y la Universidad Panamericana.





**Lic. Susana Domínguez-Islas**

Egresada de la Licenciatura en Filosofía en el SUAyED, FFyL, UNAM. Estudió el Bachillerato Técnico en Artes con especialidad en violoncello y es pasante de la licenciatura en Teoría e Historia de la Música en el Instituto Universitario de Bellas Artes de la Universidad de Colima. Ha sido instructora de música en el Centro Cultural Salagua, Colima.

**Dr. Alberto Ruiz-Méndez**

Doctor en Filosofía. Profesor de Asignatura en el Departamento de Filosofía del SUAyED, FFyL, UNAM. Nivel Candidato en el SNII del CONAHCYT. Coordinador del Proyecto de Investigación “Narrativas Democráticas” avalado por la Coordinación de Investigación de la FFyL, UNAM. Entre sus más recientes publicaciones destaca: Tiempo de polarización: una mirada a la crisis de la democracia a través de la comunicación política populista. (2024). *Sintaxis*, 13, 98-120.



**Mtra. Andrea Mora Martínez**

Candidata a Doctora en Filosofía Política por la UNAM, su investigación se centra en el desarrollo integral del ser humano en sus dimensiones ética, espiritual y política, con un enfoque en la mejora de las condiciones laborales de los obreros. Es Maestra y Licenciada en Filosofía por la misma institución, graduada de ambos programas con mención honorífica, y cursó estudios de maestría en Teología en la Universidad Iberoamericana. Su sólida trayectoria académica se distingue por una extensa labor docente. Desde 2011 es profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y ha impartido asignaturas en prestigiosas instituciones como el ITAM, el TEC de Monterrey y la



Iberoamericana, abarcando áreas como filosofía política, historia sociopolítica de México, ética y teoría de la religión. Autora de diversos artículos académicos, ha publicado en México y el extranjero. Además, co-coordinó el libro “Los jóvenes hablan sobre Filosofía Mexicana”. Es miembro activo de la Asociación Filosófica de México y del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, y participa en los consejos editoriales de varias revistas especializadas. Actualmente, expande su perfil interdisciplinario cursando una segunda licenciatura en Psicología en la UNAM.

### **Dr. Luis Felipe Flores Mendoza**

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la CDMX, Maestro en Humanidades con línea de investigación en Filosofía Moral y Política, por la UAM-I y Lic. en Filosofía por la misma casa de estudios. Actualmente se encuentra estudiando la Lic. en Derecho por la Escuela Jurídica y Forense del Sureste. Es miembro del Observatorio Filosófico de México (OFM) y del Comité Nacional para la Defensa de la Filosofía (CONADEFI). Tiene publicaciones en revistas indizadas, digitales y físicas. Cuenta con 15 años de experiencia docente en distintos niveles educativos, desde Secundaria hasta Doctorado. Actualmente, ejerce como docente en la Universidad Iberoamericana CDMX, la Universidad Anáhuac MX, la Universidad del Claustro de Sor Juana y la Escuela Jurídica y Forense del Sureste. Se especializa en áreas del conocimiento como Filosofía política, Filosofía de la religión, Sociología de la religión, Derechos Humanos, entre otros.



## CRITERIOS GENERALES EDITORIALES PARA PUBLICACIÓN

### Criterios Generales Editoriales.

- El Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) de la Universidad Iberoamericana recibe artículos de manera continua para su evaluación y posible publicación en los próximos números, por lo que, los autores pueden enviar sus artículos en cualquier momento a la siguiente dirección electrónica: [api@uia.mx](mailto:api@uia.mx)
- Se deben enviar dos versiones del artículo: una con el nombre del autor, la institución o universidad a la que pertenece, una breve semblanza curricular de entre 150 y 200 palabras y un correo electrónico de contacto, y otra sin esta información. Esta última será la copia que se enviará para revisión por pares. Ambos archivos deben estar en formato Word.
- Los artículos enviados deben ser originales y no haber sido publicados previamente en el idioma en que están escritos. Los trabajos ya publicados serán desestimados.
- La extensión mínima es de ocho cuartillas y la extensión máxima es de 10 cuartillas.
- Es obligatorio incluir un resumen de entre 100 y 150 palabras, que debe situarse después del título del artículo y antes de las palabras clave.
- Se deben agregar entre 3 y 5 palabras clave que describan adecuadamente el contenido del texto, tales como: hermenéutica, teoría literaria, edad media, entre otras.

### Formato.

- Título del artículo: Times New Roman, 14 puntos, versalitas, centrado, interlineado sencillo.
- Nombre del autor e institución: Times New Roman, 12 puntos, centrado, interlineado sencillo.
- Resumen, Palabras clave, *Abstract*, *Keywords*: Times New Roman, 11 puntos, sangría izquierda 1 cm., sangría derecha 1 cm., interlineado sencillo, justificado.
- Texto principal: Times New Roman, 12 puntos, interlineado 1.5, justificado.
- Citas en bloque: Times New Roman, 11 puntos, interlineado sencillo, sangría izquierda 1.5 cm., justificado, sin comillas. Todas las citas mayores a tres líneas deben ponerse en bloque.
- Notas y referencias al pie de página: Times New Roman, 10 puntos, justificado. Las notas y referencias deben ser al pie de página y llevar numeración arábiga. No poner referencias entre paréntesis en el texto.
- Espaciado anterior y posterior (entre párrafos) 0 pto.
- Márgenes: superior e inferior 2.5 cm; izquierdo y derecho 3 cm.
- Sangría en primera línea de párrafos: 1.25 cm (Sangría tabular).
- Si el artículo está dividido en secciones, utilizar números romanos (I., II., III., etc.). Si

hay subdivisiones, emplear letras mayúsculas (A., B., C., etc.).

- Títulos de secciones: Times New Roman, 12 puntos, cursivas, sin sangría, justificado.

Criterios para las referencias.

- Referencias únicamente al pie de página, es decir, no colocar referencias en el cuerpo principal del texto.
- Nombre del autor: colocar apellido y nombre separados por una coma. Ejemplo: Beuchot, Mauricio, ...
- Títulos: el título y subtítulo del libro van en cursivas, seguidos por una coma. Por ejemplo: *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, ...
- Traductor: si la obra citada es una traducción, el nombre del traductor debe colocarse después del título y antes del lugar de publicación. Por ejemplo: Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, trad. de Alfredo Báez, Barcelona...
- Editorial: el nombre de la editorial debe colocarse después del lugar de publicación y los dos puntos. Por ejemplo: Barcelona: Editorial Gedisa...
- Año de publicación: el año de publicación se coloca después de la editorial y una coma; deben escribirse completos en todos los casos. Por ejemplo: Editorial Gedisa, 1995...
- Páginas citadas: la palabra "página" se abrevia "p.", seguida por un espacio y la página correspondiente. Para hacer referencia a múltiples páginas, es necesario emplear la abreviatura "pp.", seguida por un espacio y las páginas correspondientes conectadas por un guion. Por ejemplo: p. 70 o p.p. 70-71.
- Si la obra ya ha sido citada anteriormente en el artículo, bastará con incluir el apellido del autor, seguido por el título y el número de página. Por ejemplo: Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*... p. 35.
- Cuando se cita una misma obra inmediatamente, si las páginas son diferentes, ocupar *Ibíd.* seguido de coma y el número de página. Por ejemplo: *Ibíd.*, p. 35.
- Si es la misma obra y las mismas páginas anteriormente citadas basta con escribir *Ibíd.*
- Para indicar 'Ver', 'Véase', 'Confrontar' o 'Confróntese', escribir Cfr.
- Las referencias bíblicas deben usar las abreviaturas estándar en español, seguidas por un espacio, el número del capítulo, coma y el número del versículo. En el caso de que la cita haga referencia a varios versículos, estos irán unidos por un guion. Por ejemplo: Por ejemplo: Gen 14,10, Ex 3,14-16.
- Todos los artículos deben incluir bibliografía organizada en orden alfabético de acuerdo con la primera letra del apellido del autor. La bibliografía debe estar situada al final del artículo.

Proceso de dictaminación.

- Todos los artículos son revisados por el Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) de la Universidad Iberoamericana, con la finalidad de evaluar si el texto se ajusta a los criterios básicos

de la revista en cuanto a la temática y a las normas de editoriales.

- Los artículos que cumplen con el punto anterior son enviados para su evaluación por pares a dos dictaminadores, bajo el sistema doble ciego.
- En caso necesario se enviará a un tercer dictaminador.
- Terminado este proceso se le comunicará al autor el resultado de los dictámenes.

Prohibición del uso de Inteligencia Artificial (IA) en la redacción de los artículos.

- La Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana mantiene un compromiso con la integridad académica y la originalidad en la autoría de los trabajos publicados. Por lo tanto, se prohíbe estrictamente el uso de herramientas de Inteligencia Artificial (IA) en la redacción de los manuscritos enviados para su publicación. Se espera que los autores sean los responsables directos de la concepción, investigación, análisis e interpretación de los datos, así como de la elaboración del texto del artículo. El incumplimiento de esta norma podrá conllevar el rechazo del manuscrito o la retractación de la publicación en caso de ser descubierto posteriormente.

Acceso abierto.

- La Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana, en cumplimiento con las directrices internacionales sobre acceso abierto, ofrece gratuitamente el contenido de la revista en formato digital. Esto se realiza con el fin de fomentar la investigación académica y la difusión de las humanidades y ciencias. Bajo esta política, se permite el acceso y distribución del material de acuerdo con las siguientes condiciones: a. El material no debe utilizarse con fines comerciales o lucrativos. b. Es obligatorio realizar una cita adecuada al emplear los artículos, incluyendo el nombre del autor, el título del artículo, el nombre de la revista, el número y la fecha de publicación. c. Cualquier duda relacionada con el uso o distribución del contenido debe ser consultada con el Consejo Editorial.
- Este esquema asegura una mayor difusión del conocimiento sin restricciones económicas.

Declaración de ética y buenas prácticas.

- El Consejo Editorial de la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores (CERAPI) de la Universidad Iberoamericana establece que los autores deben seguir ciertos principios para garantizar el cumplimiento de estándares éticos esenciales:

A. La revista condena y prohíbe el plagio. Por ello, los autores deben declarar por escrito que su artículo no contiene plagio, no ha sido previamente publicado y no reproduce partes de otros trabajos ya publicados. CERAPI tiene la facultad de utilizar sistemas de verificación para asegurarse de que el artículo cumple estos criterios. Si se detecta plagio, antes o después de la publicación, se iniciará un proceso para aclarar

responsabilidades y se notificará a las autoridades competentes.

B. Al enviar un artículo para su posible publicación, los autores aceptan que será sometido a un proceso de revisión por pares y se comprometen a proporcionar información veraz sobre su afiliación y otros datos académicos requeridos.

C. El arbitraje de los artículos en la Revista de la Asociación de Profesores e Investigadores exige que los revisores se apeguen a criterios de objetividad académica. Si existe un conflicto de intereses en relación con el autor, su institución, la temática del artículo o cualquier otro aspecto que comprometa la imparcialidad, los revisores deben declinar participar. Además, deben mantener la confidencialidad del contenido de los artículos hasta que sean publicados.

D. CERAPI se compromete a garantizar el cumplimiento de estas normas éticas, evitando los conflictos de interés en la aceptación o rechazo de artículos, protegiendo la confidencialidad de la información y el anonimato de los revisores, y asegurando que estos criterios sean comunicados a autores y colaboradores.

E. La revista, a través de CERAPI, se encargará de velar por el cumplimiento ético durante el proceso de publicación. Esto incluye notificar a tiempo los dictámenes y cualquier corrección necesaria en los artículos. En caso de errores, la revista publicará las enmiendas correspondientes, y se invita a los autores a informar sobre cualquier error que detecten.

**REVISTA DE LA  
ASOCIACION DE  
PROFESORES E  
INVESTIGADORES DE  
LA IBERO**

[www.apibero.org](http://www.apibero.org)

**MÉXICO, AÑO 2/NÚM. 3/2025**