



CIUDAD DE DIOS
Y DE LOS HOMBRES



materiales 10

para una política teológica cristiana

Cf. www.arzobispodegranada.es

en el blog: *Ciudad de Dios y de los hombres*

Texto nº 10: John Milbank, Del Prefacio a la obra *The Future of Love. Essays in Political Theology*. Cascade Books, Eugene, Oregon, 2009, pp. ix-xix.

*John Milbank es Director del Center for Theology and Philosophy en la Universidad de Nottingham, y es uno de los fundadores del movimiento llamado "Radical Orthodoxy" en Inglaterra y Estados Unidos, que nació en Cambridge.¹ Anglicano que se confiesa discípulo de Newman, Chesterton y Belloc, así como de Henri de Lubac y de Hans Urs von Balthasar, es autor de numerosos libros, entre ellos el importantísimo *Theology and social Theory*, Blackwell, Oxford, 1990 (2ª edición, 2006), pero también *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford, 1997, *Truth in Aquinas*, Routledge, London & New York, 2000, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, Routledge, London & New York, 2003, y *Beyond the Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2014. Es también uno de los editores del volumen colectivo *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, 1999.*

PREFACIO

Septiembre del 2008 — La política de la paradoja

El libro que sigue contiene dieciocho ensayos que han sido escritos a lo largo aproximadamente de los últimos veinticinco años. Juntos, constituyen una teología política fragmentaria, escrita desde una perspectiva británica, pero una perspectiva que se abre a sí misma a influencias intelectuales del Continente y de América del Norte, así como a preocupaciones globales.

[.....]

[.....]He estado siempre interesado en el “minority report” de la historia intelectual británica, que se resiste al empirismo reductivo y al utilitarismo en nombre de lo que Coleridge llamaba “la Inglaterra antigua, espiritual, platónica”, así como en nombre de un empirismo más radical, abierto a la llegada de lo diferente y de lo inesperado. Esto no está vinculado de manera simplista a una posición “anti-ciencia”. A finales del siglo XVII había una discusión, muy de moda por entonces, sobre el fenómeno de la “percepción extra-sensorial” o “second sight” que se daba en las montañas de Escocia. Pero los escépticos y los que se burlaban de ello eran aquí los “listillos” [wits], que eran igualmente escépticos de las nuevas cosas curiosas que estaban siendo reveladas por los “experimentos” de la filosofía natural. La Royal Society, en cambio, aunque permaneció más bien agnóstica, se tomó tan en serio el interés inicial por este fenómeno de un Robert Boyle que el extremo norte de Gran Bretaña se convirtió por un tiempo, a causa de ello, en “un laboratorio oculto”, como lo llama Michael Hunter.² Por supuesto, todo esto significaba confundir lo que podía ser objeto de experiencia y lo que podía ser medido y repetido bajo control, pero el ejemplo pone de manifiesto una dimensión no-dogmática en el temperamento empirista británico, que no se limita a una inducción de conclusiones a partir de unos datos de información sensorial “atomizados”. En el caso de esos “sabios” del siglo XIX que son Coleridge, Newman y Ruskin, cuyas perspectivas están tan fuertemente presentes en los trabajos que siguen, uno puede ver una unión peculiarmente británica de “lo empírico” con “lo platónico”.

Y aunque he dicho que estos autores representan el “minority report”, sucede también, sin embargo que el mismo anglicanismo, de Hooker en adelante, permaneció más cerca, en su mentalidad conservadora (“Tory”) y en su “inclinación metafísica” a este modo de ver la cultura inglesa que la tradición “mayoritaria” utilitarista-liberal (“Whig”), que representaba en realidad la voz del disenso aristocrático y burgués apropiándose y atribuyéndose a sí mismos el consenso oficial, que lo sería sólo en teoría. Pues el “minority report”, que trata de articular aquel consenso, es también, como ponen de manifiesto las voces de William Cobbett, William Wordsworth, o John Clare, la tradición más profunda de la tradición británica y de sus diversas expresiones regionales.

Mi preocupación principal, con todo, es cómo esta corriente cultural difusa, teológica y a la vez filosófica, así como literaria, ha configurado el pensamiento y la praxis política. Me dispongo a afrontar aquí, pues, una

² Véase *The Occult Laboratory*, editado por Michael Hunter. Este volumen contiene varios textos originales, incluyendo uno de Robert Boyle, *An Interview with Lord Tarbat, 3 October 1678*, y la extraordinaria defensa neoplatónica posterior de la percepción extra-sensorial y de la creencia en las hadas del ministro escocés Robert Kirk, *The Secret Commonwealth*.

tradición británica de reflexión política, en gran medida anglo-católica y católica, que tiene muchísimo en común con la de la Doctrina Social Católica en el Continente [Europeo], y que, al igual que esta última tradición, ha estado en un debate continuo con el socialismo secular y con el hegelianismo-marxismo. Voy a intentar avanzar en el pensamiento de ambas tradiciones como respuesta a las circunstancias de unos tiempos más recientes y de las filosofías “post-modernas”. El horizonte de mis análisis teológico-políticos se extiende a cuestiones acerca de la cultura y del pluralismo cultural, del gobierno, de la economía, de la historia, así como de eclesiología y de educación.

En su mayoría, he dejado las versiones originales de estos ensayos permanecer como estaban en su forma primitiva, introduciendo cambios sólo para remover anacronismos y cosas que ahora parecen irrelevancias o errores crasos. Los ensayos están ordenados temáticamente en lugar de estarlo cronológicamente, pero al lector le va a resultar claro que a veces mi pensamiento ha cambiado o evolucionado a lo largo de los años. Sin embargo, he eliminado deliberadamente todo aquello que yo ahora rechazaría, y de ese modo, tal como están ahora, veo estos ensayos como un todo coherente. A medida que los revisaba, no obstante, me chocaba percibir hasta qué punto — en su conjunto o a veces dentro de un mismo ensayo— parecían combinar tendencias opuestas. Hay aquí a la vez solidez y fragilidad, del mismo modo que hay una posición a la vez radical y conservadora. Sólo se rechaza permanentemente la “medianía” de un liberalismo anémico. Sospecho que habrá muchos lectores a los que les gustará “lo frágil y lo radical”, pero no les gustará lo “sólido y lo conservador”, mientras que habrá muchos otros que harán exactamente la elección contraria. Y sin embargo, por lo que a mí respecta, pienso que sólo se me comprende adecuadamente y se está de acuerdo conmigo cuando el lector está dispuesto a sostener “una solidez frágil” que es a la vez una “fragilidad consistente”, y una posición “radicalmente conservadora” que es a la vez “conservadoramente radical”.

Este rasgo paradójico, creo yo, hace que mi teología política pueda ser extraordinariamente relevante para la encrucijada global en la que nos hallamos ahora.

Como ha sugerido Philip Blond, hay ahora tres fuerzas decisivas en el mundo: la racionalidad capitalista, el Islam y el cristianismo. Y de las dos últimas, el alcance global y el universalismo del cristianismo es mucho más serio y mucho más capaz de prevalecer a largo plazo. Esto significa que aquella anomalía señalada por Hilaire Belloc hace casi un siglo va a plantear probablemente su contradicción cultural cada vez con más fuerza sobre el escenario del mundo. Esta contradicción consiste en la brecha manifiesta que se da entre las enseñanzas cristianas que todavía subyacen a la moralidad occidental por un lado, y la teoría y la práctica del capitalismo por otro.³

Yo creo, junto con los representantes de la *Radical Orthodoxy* en general, que sólo la Iglesia tiene el poder teórico y práctico para desafiar a la hegemonía global del capital, y para crear una alternativa político-económica viable. Me sitúo, por lo tanto, en una larga tradición de socialismo cristiano, anglicano y católico, que ha insistido siempre en la necesidad del componente “cristiano” para que pueda darse el componente “socialista”. En este sentido, siempre me

³ Véase, para esto y para algo de lo que sigue, Hilaire Belloc, *The Servile State*. Trad. española, *El estado servil*, El buey mudo, Madrid, 2010.

he sentido orgulloso de estar entre los que se ven a sí mismos como “teológicamente conservadores, y políticamente radicales”.

Pero con el paso de los años me he hecho más consciente del potencial para la autosuficiencia y para la inercia que hay también en esta perspectiva. Uno puede ponerla discretamente en cuestión de tres maneras. En primer lugar, hay una dimensión a la que ya he apuntado. ¿Pueden realmente los cristianos describirse a sí mismos como de izquierdas o de derechas? Seguramente, como ha sostenido André de Muralt, tanto las ideas del “gobierno del Uno”, del centro soberano, como las del “gobierno de la Multitud”, de unos individuos en dispersión contraída o en unidad colectiva, son igualmente “nominalistas”, tanto en una perspectiva genealógica como ontológicamente.⁴ Pues ambas niegan la relación real primaria, el universal real que es “el bien común”, y el papel de “los pocos”, ya sea el de una élite virtuosa que guía o el de las instituciones intermedias de la sociedad civil. Mientras que tanto “derechas” como “izquierdas” se definen a sí mismas con diversos matices en clave del “Uno” o de la “Multitud”, ambos contruidos de una manera nominalista.

De ahí se sigue que la división misma entre izquierdas y derechas supone una ontología social nominalista que por supuesto yo rechazo. Y es importante acordarse también con sentido crítico de que esta división nace sólo con la revolución francesa. Esto ha creado una idea de la historia curiosamente falsa, pero de la que casi nadie está verdaderamente libre. Porque damos por supuesto que lo pre-moderno está de algún modo alineado con “la derecha”, exactamente igual que unos periodistas bárbaros se imaginan con frecuencia que el derecho divino de los reyes era una teoría medieval, cuando proviene en realidad de la primera modernidad. Pero el período anterior a la modernidad nominalista no era ni de izquierdas ni de derechas, ni “progresista” ni “reaccionaria”: era simplemente “diferente” con respecto a la mayoría de las categorías socio-políticas que nosotros damos por supuestas.

Hay otra cosa que es preciso subrayar aquí. Cuando los revolucionarios franceses inventaron “la izquierda” y “la derecha”, puede mostrarse con argumentos que nos llevaron de nuevo al paganismo, y de hecho, con frecuencia ellos mismos afirmaban explícitamente que eso era lo que estaban haciendo. Pues es característico que los antiguos griegos adscribieron las filosofías del espíritu y de las “formas ideales” a la aristocracia, mientras que asociaban las filosofías de la materia con la democracia. Es como si dieran por supuesto que la materia era siempre una cuestión del mínimo común denominador (LCD), mientras que el espíritu sería el factor común más alto (HCF). Pero como ya he indicado, la revolución cristiana corta por el medio esta forma de categorización. En lugar de tomar partido con “la nobleza” en contraposición a “la base”, o al contrario, con “la base” en contraposición a “la nobleza”, paradójicamente, democratiza la nobleza: de aquí que el Nuevo Testamento hable de los fieles como de “un pueblo de reyes” (1 Pe 2, 9; Apoc 1, 6; 5, 10). Y sin embargo, al mismo tiempo, si es verdad que hay ahora una nueva posibilidad para la difusión de la virtud (redefiniendo el término “virtud” como las actitudes de amor y de confianza que ahora se han hecho posibles de modo general, y que son, por lo tanto, inmunes a la “buena fortuna moral” tal como se entiende normalmente), hay no obstante todavía un espacio político para el

⁴ André de Muralt, *L'unité de la Philosophie Politique: de Scot, Occam et Suarez au Libéralisme Contemporain*, Vrin, Paris, 2002.

papel superior de los más virtuosos y de aquellos llamados a ser los “guardianes” de la virtud, los virtuosos del *carisma*.^a

Pero a diferencia de esos paradigmas de virtud señalados hasta ese momento, que eran los de “los héroes”, estos “pastores” cristianos (que son “pastores” a la manera de los guardianes de Platón), van a ser a la vez objeto de burla, y en cierto modo invisibles, ya que pueden carecer del glamour del “honor” visible, y pueden necesitar conservar un cierto estatus de “fuera de la ley”, en orden a librarse de la necesidad de aplacar a las masas, de cuya adulación depende el poder visible, y en orden también a ejercer un cierto tipo de justicia sumaria que los procedimientos de una ley inevitablemente inflexible podrían frustrar. Este es el tema explorado brillantemente en el film de Christopher Nolan acerca de Batman *The Dark Knight* (El caballero oscuro), con sus resonancias explícitamente platónicas relativas a la mentira noble y otras cosas por el estilo. Pero el film nos deja con la aporía platónica de una división entre el innoble héroe-gobernante (una figura del tipo de J. F. Kennedy), a quien el pueblo tiene que creer como noble si es que tiene que mantener algunos ideales, y el guardián-fuera-de-la-ley verdaderamente noble, que tiene que buscar la virtud permaneciendo incorrupto, pero en secreto (superando de esta manera el test del Anillo de Gyges).^b

La única dimensión que puede en parte resolver esta tensión aporética es la dimensión cristiana de la ordenación sacramental y de la monarquía ungida. La dimensión simbólica ideal del rol pastoral corrige implícitamente, con su equitativo “estar-fuera-de-la-ley”, cualquier abuso de autoridad legal, al mismo tiempo que permite, hasta cierto punto, el ejercicio de esa equidad en la medida en que el respeto reverencial al carisma sagrado puede superar los halagos y las concesiones a la galería a los que la mera democracia está siempre inclinada. Y sin embargo —con la excepción de ejemplos como el Rey Lear sobre el monte en medio de la tormenta, o el Ricardo Corazón de León de Walter Scott en el bosque de Sherwood—, es el obispo-como-apóstol más que el monarca quien sobrepasa incluso esta posibilidad de pureza visible en cuanto que, al igual que San Pablo, entra y sale continuamente del ámbito de la visibilidad, alternando la visibilidad del gobierno de la comunidad con el vagabundeo del perseguido. Así, del mismo modo, hay también un monarca en la cumbre de la ecclesia: pero ese monarca es Jesús crucificado, resucitado, ascendido a los cielos y por ello aparentemente ausente, que murió como un rey pero no tenía en esta tierra donde reclinar su cabeza, y es éste el paradigma que ha de ser seguido por la jerarquía de la Iglesia que media la autoridad de Jesús.

^a Aunque Milbank señala aquí a los que están llamados a ser los “guardianes” de la virtud, y hará en los párrafos siguientes referencia a los “pastores” *ordenados sacramentalmente*, parece identificarlos con los “virtuosos del carisma”. Eso acentúa quizás de un modo un tanto unilateral la dimensión moral de la vida cristiana, y deja un tanto en la sombra la dimensión sacramental, es decir, misteriosa pero real, de la presencia de Cristo en su Iglesia, vinculada a la sucesión apostólica y a los sacramentos, y especialmente a la penitencia y a la eucaristía. En todo caso, y como se pone de manifiesto dos párrafos más abajo, el uso que hace Milbank de la palabra *carisma* no está contaminado por la contraposición “carisma/institución” de la escuela de Tubinga, que sin embargo ha tenido tanta influencia entre nosotros. Para Milbank, el *carisma* incluye sencillamente, tanto el ministerio *ordenado* como la monarquía *ungida*.

^b El Anillo de Gyges es un artefacto mítico y mágico que Platón menciona en su *República* (libro 2). Su cualidad principal es que le daba a su dueño la posibilidad de hacerse invisible cuando quería. La pregunta de Platón es la de si una persona inteligente se comportaría moralmente si no tuviera el temor de ser capturado y castigado por obrar injustamente. Ése es el test que Batman supera.

El paradigma eclesial-político sugerido por el Nuevo Testamento, por tanto, sigue siendo, en clave clásica, el de democracia/aristocracia/monarquía. Siguiendo las normas del antiguo pensamiento político, esto ha implicado con frecuencia en la historia cristiana que uno u otro acento haya dominado según el mayor o menor predominio de la virtud. Podría decirse válidamente, sin embargo, que la tendencia última del cristianismo es democrática: porque su meta es que todos han de amar y confiar, que todos han de llegar a ser virtuosos. En este sentido, tiene una tendencia populista “hacia la izquierda”. Pero esto no es exactamente “la izquierda” moderna, porque el cristianismo (a diferencia de George Bush y Tony Blair), no ve una ventaja automática de la democracia en todas las circunstancias, ni validez alguna en la noción de que la voluntad de la mayoría tiene siempre que prevalecer. Sus razones para favorecer la democracia son más bien que la verdad entera del cristianismo existe en una dispersión armoniosa por el cuerpo de Cristo (escatológicamente la entera raza humana y el cosmos en su integridad), y que la concordia en la verdad requiere idealmente un consentimiento libre.

La “izquierda” posterior a la revolución, en cambio, tiende a revivir un sentido pagano de la democracia como un mínimo común denominador (LCD): pone en relación la democracia con un materialismo naturalista y con un individualismo sofista. Yo voy a poner esto en contraposición constante con el deseo auténticamente y explícitamente cristiano de John Ruskin, a la vez “conservador” (Tory) y “comunista”, de extender las normas de nobleza, de auto-regulación de las normas de comportamiento, del trabajo, de los ingresos, y la protección de los miembros, desde las profesiones llamadas “liberales” también a las actividades mercantiles y artesanales, a los “oficios”.

Es por esta razón sobre todo por lo que “una izquierda cristiana” no se sitúa en realidad en el mismo espectro que la izquierda secular, puesto que aspira a la vez a democratizar la excelencia y a garantizar un papel educativo y político a los exponentes de la excelencia en orden a equilibrar el veredicto de “la Multitud”. Pero esta exigencia no compromete la democracia, más bien la hace posible. Pues la democracia no consiste en un infinito retrotraerse a la voluntad del pueblo: nadie vota en último término sobre las opciones dominantes que le son presentadas al pueblo, y si esas opciones no son el trabajo de unas élites disciplinadas, educadas en la tendencia a la virtud como también al conocimiento, entonces serán el trabajo de unos propagandistas o de una élite corrupta, que es lo que prevalece hoy.

La segunda razón para poner en cuestión una ecuación excesivamente fácil entre “conservador en teología/radical en política” es que uno tiene que integrar la propia política en su eclesiología. La combinación “a lo Lamennais” de jerarquía en la verdad metafísica y democracia en la política pragmática no resuelve del todo el problema. Por supuesto, tampoco es total y enteramente falsa: en los asuntos de la Iglesia, lo que importa es la verdad, no la opinión, y por eso tiene que prevalecer la jerarquía. En los asuntos seculares, en cambio, una paz pragmática, aunque no sea la mejor solución, puede ser por lo general la prioridad, y por lo tanto el consenso tiene que prevalecer, cuando si no prevaleciera habría que pagar el precio de una violencia inaceptable y de una inhumanidad pura y simple.

Y, sin embargo, en último término, para el cristianismo no puede haber un contraste tan absoluto. La ciudad terrestre es válida sólo en la medida en que sirve a la celestial, y desde el principio el cristianismo ha modificado el papel del gobernante político en una dirección “pastoral” (a veces tanto para mal

como para bien). Viene a ser más bien una especie de pastor eclesial de los asuntos materiales, que siempre, por lo demás, tienen implicaciones para nuestra salvación.

Aquí necesitamos equilibrar las perspectivas occidentales con las del cristianismo oriental: El “monarca” puede estar subordinado al “sacerdote” de un modo apropiado, y su uso de la ley y de la violencia coercitiva está ahora desacralizado (de una manera única en el cristianismo), debido a su ambivalencia. Y, no obstante, el papel “real” sigue siendo cristológico en la medida en que prefigura la integridad del cuerpo resucitado, cuando lo material brillará enteramente con la gloria de lo espiritual. Al final, el sacerdocio de Cristo se desvanece, y sólo permanece su realeza.^c Quizás, por lo tanto, algo auténticamente “bizantino” ha salido a la luz en la insistencia anglicana en ese aspecto “encarnacional” de la transformación socio-política, aunque ésta haya sido frecuentemente pervertida a causa del apoyo al estado absolutamente soberano y disciplinar propio de la modernidad.

El sentido de que el brazo secular está “dentro” a la vez que “fuera” de la Iglesia concuerda luego con la necesidad también de una jerarquía secular, por las razones que he explicado. Pero, a la inversa, puede sostenerse que necesitamos más democracia participativa (no formalmente representativa) dentro de la Iglesia. Y esto es porque, como Newman señaló, la “corrección” de la doctrina tiene que probarse en la práctica por el asentimiento de todos. Pues la verdad cristiana habita de modo más fundamental en la totalidad de la vida litúrgica y pastoral que en la reflexión abstracta.

La teoría política y la eclesiología tienen, pues, que formar una unidad. Ambas implican una mezcla clásica de democracia, aristocracia y realeza, aunque el demos cristiano está paradójicamente ungido, y la “realeza” cristiana es paradójicamente kenótica.

La tercera razón para poner en cuestión un izquierdismo cristiano demasiado facilón es circunstancial. Ante el triunfo siempre creciente del capitalismo en nuestro tiempo, el socialismo secular está a punto de desaparecer, y la izquierda se entiende cada vez más a sí misma como liberal, y con frecuencia, además, como atea y anti-religiosa. La minoría que ha seguido cuestionando seriamente el libre mercado ha comenzado a darse cuenta cada vez más que en cierta medida una oposición a ese libre mercado sólo puede ser “conservadora”: y de hecho yo defiendo más adelante (en un ensayo que proviene de la década de 1980), que originalmente, en Francia, el socialismo mismo tenía un cierto carácter de “anti-ilustración”. Y esto es así porque sólo lo que es “sagrado”, lo que contiene un valor que la razón no puede representarse plenamente —eso que, por lo tanto, viene validado sólo mediante los modos de lo que entendemos normalmente como tradición religiosa—, es verdaderamente inmune a su transformación en producto de consumo. Igualmente, una política no nominalista, que subraya el papel de “los pocos” tanto en la forma de asociaciones intermedias como de élites virtuosas, tiene que apelar a la fuerza a

^c Pero entre sacerdocio y realeza hay también una especie de *perichóresis*, al menos hasta cierto punto. Pues si es cierto que el rey tiene una cierta función “pastoral”, reconocida en el Antiguo Testamento y al menos en algunos Padres de la Iglesia (como San Efrén), también es cierto que el sacerdocio tiene una cierta función “real”. Una de las posibles interpretaciones del significado de la mitra es que representa la *tâgā*, el turbante adornado con perlas del Rey de Reyes en el imperio persa, esto es, la corona real de Cristo resucitado. Milbank reconoce esto en cierto sentido cuando dice más adelante que “el brazo secular” está a la vez “dentro” y “fuera” de la Iglesia.

la Edad Media,^d y tratar de recomenzar aquello a lo que Belloc se refería como el proyecto inacabado de liberar a la gente de la antigua esclavitud a base de asegurar la mayor distribución posible de la tierra y del capital, lo que permitiría a la vez la creatividad individual, el compartir colectivo y la convivialidad. (Esto último es algo que la perspectiva demasiado moderna y liberal que a pesar de todo tenía Belloc le impidió acentuar adecuadamente. Por este motivo, uno podría corregir su “distributismo” con la matización de un “socialismo distributivo”).

Sucede también que una izquierda secular liberal es incapaz metafísicamente, ni siquiera de validar su propio liberalismo, porque su abandono de toda creencia en la realidad espiritual de la “mente” o del “alma” le deja sólo con una fe fingida, ya sea en la libertad, o en unos ideales por los que merezca la pena luchar. Inevitablemente, esa izquierda se somete más y más de boquilla a diagnósticos “científicos” de la conducta humana, y favorece más y más un control utilitario de los seres humanos por obra del conglomerado “estado-más-mercado”, que está diseñado para facilitar que su funcionamiento colectivo sea lo más eficiente posible. El peligro de la actual crisis financiera es que las medidas keynesianas a las que seguramente es apropiado volver por el momento (y a las que acaso no tenemos más remedio que volver), se transformen en una nueva aleación del monopolio del mercado y de la oligarquía del estado, limitándose por tanto a politizar todavía más el poder de los muy ricos.

A la larga, para salir de los ciclos “Hayek/Keynes” que el capitalismo impone objetivamente (como entendieron perfectamente los marxistas —véase el capítulo 5 más adelante—), necesitamos un dinamismo más estable de una economía verdaderamente colectivista (y por tanto, socialista), distributista/empresarial. Esta economía se construiría sobre un reconocimiento sancionado socialmente del valor intrínsecamente relativo de las cosas naturales y producidas, y de las necesidades y de los “postres” (añadidos pero igualmente necesarios) intrínsecamente relativos de todos los hombres considerados todos como trabajadores a la vez que como consumidores. Por supuesto, sólo la aceptación general de una metafísica realista de la trascendencia puede hacer esto posible. El camino hacia delante, por tanto, tiene que ser sumamente “paradójico”.

Con las salvedades hechas más arriba, me sitúo en general dentro de esa tradición del socialismo cristiano no estatista, que considera que el estatismo moderno supone el apoyo a los muy ricos, una garantía para sus finanzas, y un apoyo adicional a su fuerza laboral desposeída mediante la asistencia social. Es necesario reconocer que esta posición tiene un parecido de familia con muchas variantes de la enseñanza social cristiana que tienen como rasgo común el acentuar la solidaridad (la distribución del dinero y del poder en los niveles

^d Siempre he aborrecido la denominación de “Edad Media”, por más que forme parte del vocabulario normal para referirse a los siglos cristianos que siguieron a la caída del imperio romano y a la evangelización de los bárbaros en Occidente. No aspiro a que el uso de esa expresión, acuñada por la propaganda de la modernidad, desaparezca rápidamente de nuestro lenguaje. Pero sé que lo hará alguna vez, y un texto sobre la relación entre teología y política me parece un buen lugar para expresar ese deseo. Me pasa un poco lo mismo con la expresión “asociaciones intermedias”: por muy importantes que sean para evitar lo que Milbank llamaría “una sociedad plana”, la expresión sigue dando por supuesto que los dos puntos que no necesitan explicación ni fundamento, los dos dogmas que no es posible poner en cuestión y sobre los que no se puede verdaderamente razonar en nuestro mundo, son esas dos construcciones de ciencia ficción que son el individuo y el estado.

apropiados, no necesariamente sólo en el nivel más bajo), y la quiebra de la soberanía central mediante la operación de las asociaciones intermedias. Estas teorías pueden parecer como más “de izquierdas” o “de derechas”, y sin embargo, en realidad todas ponen en cuestión la distinción entre izquierdas y derechas en su forma secular. En relación a ésta última, los cristianos han de proseguir una política aparentemente paradójica desde dos puntos de mira aparentemente opuestos. Así, algunos dentro del movimiento de la “Radical Orthodoxy” pueden seguir a Philip Blond en su adhesión a una nueva forma británica de “conservadores rojos” (Red Toryism). Otros, que ahora son la mayoría, seguirían mi propia rama de “socialismo azul” (Blue Socialism): un socialismo con un toque de Burke, que es ahora común a muchas personas de las más reflexivas en la izquierda, incluyendo algunas que están en el centro-izquierda del “Compass Group” (anti New Labour) del Partido Laborista Británico.⁵

Pero estas diferencias pueden no ser lo que importa. En todos los casos casos, el debate es acerca de cómo se llevaría a cabo una distribución “inicialmente” justa que haga que la “re-distribución” reactiva del estado venga a ser en su mayor parte redundante e innecesaria, y acerca de cómo esa distribución inicial sería sostenible. Estos debates tienen que ver con el papel de las familias nucleares y extendidas, de la cooperativas, de los gremios o asociaciones comerciales, de los montepíos y “la banca justa”, de las asociaciones de vecinos y de los sindicatos, y de unas leyes que establezcan cortafuegos en ciertas prácticas de negocio, definiendo los límites aceptables de usura y de interés, y los principios que tienen que gobernar los salarios y los precios. Sobre todo, acaso, esos debates tienen que ver con cómo se puede lograr que toda la gente llegue a ser propietaria o copropietaria, aboliendo así el abismo que media entre la masa de personas que sólo tienen un salario o asistencia social, y que son por ello dependientes, y la exigua minoría que tiene posesiones en exceso.

Semejante abolición permitiría luego que entre en juego una jerarquía de la virtud más auténtica, con muchos grados y dinámica en cuanto a la educación. Pues también en la esfera económica es preciso que se dé una mezcla de lo democrático y de lo guiado de un modo paternalista: algunos empeños empresariales se adaptan a la cooperativa, otros requieren unas empresas más jerarquizadas. Pero la empresa basada en principios cristianos tiene que combinar, al igual que las unidades de “feudalismo” en la Edad Media (aunque esto es una descripción desafortunada), funciones políticas y económicas, ya que la indiferencia prefabricada de estas dos esferas, una con respecto a otra, no es una división de esferas en orden a preservar la libertad, sino más bien un abuso que permite el dominio del nihilismo, tanto en “lo puramente económico” como en “lo puramente político”. Pues una vez definidos lo uno aparte de lo otro, en una falsa pretensión de pureza, ambas esferas dejan de implicar una preocupación moral o la necesidad de una supervisión moral, y vienen a tener, en cambio, una atención exclusiva al poder positivo del dinero por sí mismo o al poder positivo de la ley por sí misma. En contraste con esto, un intercambio económico en función del bien social tiene que tener también

⁵ Fuera de los Estados Unidos, por supuesto, el rojo es siempre el color de la izquierda, y el azul el de la derecha. [Las referencias que Milbank hace aquí suponen un conocimiento detallado, tanto de la política británica como del movimiento teológico llamado “Radical Orthodoxy”. Sin embargo, ese conocimiento no es indispensable para la comprensión del pensamiento del autor en sus líneas generales. *Nota del traductor.*]

carácter “político”, al tiempo que una legislación en función del bien social tiene que tener consideración de la economía en todos sus aspectos.

Esta mención de un aspecto “corporativista” [de implicación mutua entre política y economía] en las empresas tiene por fuerza que suscitar acusaciones de fascismo, como las suscitarán igualmente esos reclamos que parecen invocar un cruce entre la derecha y la izquierda. Pero esto es una falta total de respeto a la historia: los partidos cristiano-demócratas al final de la Segunda Guerra Mundial (antes de que sucumbieran a la seducción del liberalismo), trataron de recuperar del fascismo algunos principios de la Doctrina Social Católica que el fascismo había pervertido. Pues el fascismo incluye un culto de naturaleza secular al estado, a la raza, o al poder militar, que en realidad se alinea con el nominalismo político moderno: en realidad está abocado (como la experiencia ha probado siempre), a erradicar cada vez más el papel de los pocos y así, a la vez, a exaltar el Uno en el centro soberano, y a disfrazar mediante una pretensión paternalista falsa la manipulación de la Multitud por obra del mercado en los márgenes.

Habría que añadir aquí que posiblemente sólo *la religión* puede proporcionar ese elemento del *ethos* tácitamente vinculante que puede evitar a la vez y de antemano que el distributismo o el mundo empresarial recaigan en la dominación gemela del estado y del capitalismo monopolizador. Más específicamente, se necesita la *Iglesia* como una organización superior al estado para coordinar, sin suprimirlas, las diversas actividades de las asociaciones intermedias. (La ausencia de esto, como ha demostrado William Cavanaugh, ha llevado con frecuencia a la perversión de los proyectos cristiano-demócratas en América Latina).⁶ Y cuando uno se pregunta, como es imprescindible hacerlo, sobre cómo se va a poner por obra inicialmente esa distribución radical, entonces la respuesta sólo puede ser que eso requiere la elaboración de un nuevo *ethos* cultural de masas que dé lugar a una nueva clase de élite capaz de ganarse el respeto más por su generosidad social que por su riqueza (y que esa generosidad social sea luego su verdadero “interés propio”), de modo que sea capaz de asegurar que los gobiernos fomentarán la emergencia de una distribución radical mediante una nueva legislación, las estructuras de los impuestos, y la regulación de la banca. Pero posiblemente sólo la Iglesia tiene la capacidad de inspirar y de coordinar semejante cambio de *ethos*.

Este *ethos* sería radicalmente católico más que radicalmente protestante. Un aspecto del punto muerto que hay en la política americana y británica hoy es el modo en que el trasfondo de los supuestos de la izquierda siguen siendo determinadamente protestantes. De hecho, su subjetivismo, su emotivismo, su puritanismo restrictivo, su iconoclasmo, y su oposición a una cultura de alto nivel, deben más en último término a la Reforma que a la Ilustración. Estas actitudes son todas impotentes para resistir al capitalismo y a la burocracia, porque ambos vienen promovidos por el legado de los principales grupos protestantes. Incluso el legado Protestante radical es en último término incapaz de pensar más allá del individualismo, del aislamiento sectario y del colectivismo, que no es más que el individualismo invertido drásticamente, o escrito con mayúsculas. El mismo anabaptismo está por lo general empantanado en la metafísica social de la *via moderna*, cuando no en su perpetuación anti-metafísica, aunque uno puede permitir que ciertos radicales

⁶ William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Blackwell, Oxford, 1998.

ingleses que se sitúan fuera de las corrientes principales, como William Blake (tal como ha sugerido Peter Ackroyd), estaban tratando de recuperar, en un modo nuevo y creativo, el suprimido pasado católico británico.

En cambio, es sólo un “centro católico”, más extremista que ninguno de los dos extremos, porque señala meta-críticamente hacia un plano diferente, el que puede pensar y poner por obra una salida del marasmo político inmoral, herético, y neo-pagano en que nos hallamos.