

MONOTEÍSMO CRISTIANO Y LAICISMO MODERNO

Julián Marrades
(Universidad de Valencia)

MONOTEÍSMO CRISTIANO Y LAICISMO MODERNO*

Julián Marrades
(Universidad de Valencia)

1. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA

Hablar de las «raíces judeocristianas» de Europa ha llegado a convertirse en un tópico. De un tiempo a esta parte, eclesiásticos, políticos e intelectuales han recurrido a él con fines ideológicos. Su pretensión no es simplemente hacer memoria de un legado importante de la cultura europea, sino postular la vigencia normativa de los criterios y valores cristianos en el ordenamiento jurídico y político de las sociedades modernas.¹

La renuencia de las iglesias cristianas —especialmente, la católica— a coexistir con cualquier orden profano autónomo, es un rasgo recurrente de la historia de Europa. En este artículo me propongo mostrar que tal renuencia no responde sólo a causas externas, sino que tiene un fundamento teológico en la concepción monoteísta del Dios cristiano. A tal efecto, comenzaré trazando la genealogía

* Este artículo se ha elaborado en el marco del Proyecto «Cultura y civilización» (HUM2005-04665FISO), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (Proyectos de I+D. Plan Nacional de Investigación Científica).

¹ En un tono propio de líder espiritual de Occidente, el papa Juan Pablo II hizo en Praga en 1989 un llamamiento oficial a las «raíces judeocristianas» de Europa, que tuvo eco en la tentativa, por parte de los partidos conservadores del Parlamento europeo, de incluir en la Constitución europea una mención expresa al cristianismo como factor identitario de Europa. En la línea de su antecesor, Benedicto XVI proclamaba en septiembre de 2006 ante el claustro de la Universidad de Ratisbona que el cristianismo creó Europa. La metáfora de las «raíces», tomada del mundo vegetal, confiere al fundamento de una identidad una connotación de oscuridad y firmeza que contrasta con la revocabilidad e historicidad del «pacto» en que la Modernidad fundamenta la sociedad política. Georges Corm ha señalado que la tendencia a buscar raíces es un signo de los cambios geopolíticos ocurridos en el mundo en las últimas décadas (crisis de los nacionalismos clásicos, desmoronamiento de las ideologías laicas de combate, retorno de lo religioso y de lo étnico, etcétera). La apelación del actual neoconservadurismo político y religioso a las raíces judeocristianas de Occidente es una pieza de una nueva reconstrucción de la tradición que falsea doblemente la historia: ocultando, por un lado, la tradición grecorromana, e ignorando, por otro, que judaísmo y cristianismo han estado siempre teológicamente enfrentados. Véase Corm, Georges, *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Taurus, Madrid, 2007, pp. 60-62 y 147.

histórica de esa teología, desde sus orígenes hasta el Medioevo, para presentar a continuación algunas versiones secularizadas del monoteísmo en la Modernidad, a las cuales contrapondré otras creaciones de la cultura moderna radicalmente laicas. Sin duda, a lo largo de la historia el monoteísmo cristiano ha tomado formas diversas, llegando ocasionalmente, por razones de realismo político, a adoptar fórmulas de compromiso con el laicismo. Sin embargo, incluso una visión matizada y no monolítica del monoteísmo no puede obviar la existencia de un núcleo duro que ha permanecido constante, y que pasa al primer plano cuando las circunstancias lo aconsejan. Y cabe suponer que el actual papa Benedicto XVI juzga que estamos en una coyuntura adecuada para rescatar ese núcleo doctrinal. En la última parte del artículo situaré el discurso de Ratzinger en el marco doctrinal del monoteísmo religioso, a fin de mostrar la profunda incompatibilidad de éste con el laicismo radical.

Empezaré definiendo la noción de *monoteísmo* que voy a poner en juego. Habitualmente se relaciona el monoteísmo con la representación de la divinidad propia de las religiones del tronco abrahámico (judaísmo, cristianismo e islam). El denominador común de estas tres religiones es la afirmación de la unicidad de Dios. El *theós* del monoteísmo es el principio trascendente de todas las cosas: un ser que no puede reducirse a otra realidad existente o pensable que no sea él mismo. Ese Dios es un ser personal que con su infinita inteligencia y su omnipotente voluntad ha creado el mundo y lo gobierna. Es asimismo el señor de la historia. El ser humano encuentra su lugar y su sentido en tanto que pone su vida al servicio del Dios único y soberano.

Tan consustancial al monoteísmo de las religiones abrahámicas es la unicidad del *theós* trascendente como la unicidad de sus dos manifestaciones immanentes, a saber: un libro y un reino.² El Dios trascendente se manifiesta en un texto revelado por él y fijado canónicamente como un dogma que admite una sola interpretación. Esta unicidad de interpretación, al tiempo que define el único ámbito transitable para las opiniones (ortodoxia), es una fuente de escisiones internas (cismas, herejías) que excluyen cualesquiera otras interpretaciones posibles de la palabra revelada. La otra manifestación del Dios trascendente es un reino único, una comunidad escogida como destinataria exclusiva de un plan escatológico de salvación, en cuyo seno las relaciones entre Dios y su reino se configuran como un sistema de dominación. De este modo, el monoteísmo confiere al principio trascendente una dimensión institucional que, por su carácter absoluto, tiende a generar tensiones entre religión y poder secular. Aquí prestaré especial atención a este aspecto político del monoteísmo religioso.

² Cf. Duch, Lluís, «Les arrels monoteistes de la fonamentació», en Id., *L'enigma del temps*, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Barcelona, 1997, pp. 20-21.

La priorización de lo político en la reflexión sobre Europa y el monoteísmo que voy a desarrollar, comporta una doble restricción. Por un lado, haré abstracción del monoteísmo islámico y me centraré en el monoteísmo cristiano, que es de hecho el que ha configurado en Occidente las formas características que históricamente han ido tomando las relaciones entre teología y política. Esto, a su vez, exige deslindar la versión cristiana del monoteísmo de la matriz judía de la que surgió.

2. MONOTEÍSMO JUDÍO Y MONOTEÍSMO CRISTIANO

El factor determinante de la aparición del cristianismo como una religión autónoma y diferenciada del judaísmo, en cuyo seno había surgido, fue la apertura a los no judíos o paganos del mensaje religioso de Jesús. Y el artífice principal de ese giro, tanto en el plano doctrinal como en el institucional, fue Pablo de Tarso, que con razón ha sido considerado como el fundador del cristianismo como religión universalista.³ Un elemento crucial de ese giro es la transformación operada en la concepción del monoteísmo. El monoteísmo judío está basado en la idea de elección y de alianza. Y la peculiaridad de la alianza radica en que todas las facetas de la realidad del pueblo elegido están determinadas por la relación totalizadora de Israel con su Dios, y en que el cumplimiento escatológico de la elección es terrestre e inminente.

La abrogación de la Ley judaica por el Evangelio (*Rom.* 7, 1-16; *Heb.* 10, 8-10) suponía dar un giro radical al tono anti-intelectualista del mensaje de Jesús, dirigido a los «pobres de espíritu» de la casa de Israel, para abrirlo a las élites helenizadas de la diáspora. A tal efecto, Pablo construyó un núcleo de doctrina que ponía el acento, no en la vida y obra de Jesús (el llamado «Jesús histórico»), sino en su muerte y resurrección (el «Cristo de la fe»), concibiendo a este Cristo glorioso como el nuevo Adán (*Rom.* 5, 12-19) que inicia un eón histórico en el cual la antigua alianza de Dios con Israel se abre a todos los pueblos. Este universalismo de Pablo suponía la ruptura con el monoteísmo judío. Por un lado, implicaba el rechazo de la escatología judía de la irrupción del reino de Dios en el pueblo de Israel, el aplazamiento de la escatología cristiana al «fin de los tiempos», y la consiguiente apertura de un tiempo intermedio (el «tiempo de la iglesia»). Por otro lado, implicaba la renuncia a la idea de un pueblo privilegiado sobre los demás. Pero sería precipitado deducir de aquí que Pablo abandonó la idea monoteísta. En realidad, él es el más grande defensor del monoteísmo en la iglesia naciente (cf. *Gal.* 3, 20; *Rom.* 3, 30; *I Cor* 8, 6). Prueba de ello es el

³ Badiou, Alain, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.

carácter restrictivo de su universalismo, cuyo sentido no era comprender y tolerar las otras religiones, sino reducir la multiplicidad religiosa a una historia única de la salvación.⁴ El monoteísmo de Pablo se expresa, ante todo, en la victoria escatológica del Cristo muerto y resucitado sobre el pecado.⁵ Así como en el monoteísmo judío la unicidad de Dios se expresaba en la *exclusividad* del pueblo elegido, en el monoteísmo paulino se expresa en la *singularidad* del mediador Cristo como única vía de acceso a Dios de la totalidad de los hombres y los pueblos.⁶

El abandono de la «Jerusalén terrestre» judía por parte de la iglesia cristiana no supuso la eliminación de toda idea de ciudadanía, sino su transformación escatológica. Los cristianos pasaron a formar parte de la «Jerusalén celeste», la cual no se concibió como una comunidad privada (mística, invisible...), sino como una comunidad esencialmente pública. Ya el simple hecho de que sus miembros le dieran el nombre de «ecclesia» denota que la concibieron conforme al modelo de la asamblea de la antigua *polis*: una comunidad de miembros de pleno derecho, con criterios jurídicos de legitimidad, pertenencia y organización.⁷ Pero, a diferencia de la *polis* griega, que era un sistema político basado en un pacto constitucional de los asociados, la iglesia cristiana era una comunidad de elegidos por Dios. A causa de ello, el carácter público de esa comunidad eclesial tenía que rivalizar con la realidad política de la «ciudad terrestre». ¿Cómo definió la iglesia cristiana su condición pública o política en relación con la «ciudad terrestre»? En la respuesta a esta pregunta me ceñiré a los aspectos en que dicha definición estuvo condicionada por una concepción post-judía o propiamente cristiana del monoteísmo.

Un primer aspecto a señalar deriva de la condición «celeste» de la iglesia cristiana. A diferencia del reino de Dios judío, que se identifica con esa entidad étnico-cultural que es el pueblo de Israel, el reino de Dios cristiano –en donde ya no hay judíos ni griegos (*Gal.* 3, 28)– no se identifica con ninguna comunidad empírica. El universalismo de la iglesia cristiana encierra una pretensión de absolutez con respecto a cualquier ciudad terrestre, e implica que ninguna organización mundana se podrá arrogar con derecho la identificación con la ciudad de Dios.

⁴ Cfr. Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007.

⁵ Cfr. Ciholas, Pierre, «Monothéisme et violence», *Recherches de Science Religieuse*, n. 69, 1981, pp. 350-351.

⁶ El cristianismo redefinió el monoteísmo a través de la totalización histórica de la obra salvífica de Cristo en su proyección escatológica. Wolfhart Pannenberg lo expresa así: «El Dios uno y único sólo puede manifestarse indirectamente en su divinidad a través de todo el *fluir* histórico tomado en su totalidad (...) Ahora bien, la historia sólo puede verse en su totalidad situándose en su fin» (Pannenberg, W., *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961, pp. 104 y ss.).

⁷ Uribarri, Javier, «Introducción» a Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid, 1999, p. 22.

Así pues, a diferencia del monoteísmo judío, en el monoteísmo cristiano no cabe la justificación teológica de ninguna teocracia.⁸

Pero hay otra diferencia entre ambas concepciones del monoteísmo que tendrá repercusiones decisivas en la historia europea. Es una diferencia que deriva de la interpretación específica del creacionismo que hace el cristianismo, motivada por la proyección universalista de éste. Tanto el judaísmo como el cristianismo afirman el dogma de la unidad sustancial entre el orden natural y el orden sobrenatural, en tanto que creados e instituidos por Dios. Pero, así como el monoteísmo judío hace coincidir ambos órdenes (ejemplo de ello es la identificación del pueblo de Israel con el reino de Dios), el cristianismo los considera irreducibles, estableciendo entre ellos una diferencia ontológica que afecta al concepto mismo de «uno». El exclusivismo del monoteísmo judío entraña una noción del *monos* cuya identidad consigo excluye la diferencia interna. Por el contrario, el universalismo cristiano entraña un concepto de «uno» como internamente diferenciado. Se trata de una idea más compleja y problemática, que no dejará de generar conflictos en la formación del cuerpo doctrinal del cristianismo.

Tales conflictos surgieron ya en la primitiva reflexión teológica sobre la idea misma de Dios (una sola naturaleza en tres personas), y prosiguieron en los debates cristológicos y eclesiológicos de los siglos IV y V (identidad de Cristo en una persona y dos naturalezas, unidad de la iglesia triunfante y de la iglesia itinerante, etcétera). Dejando aparte estas cuestiones específicamente teológicas, y centrando la atención en las relaciones entre religión y política, el problema que quisiera abordar se puede formular así: ¿cómo ha ido determinando dichas relaciones la tensión entre unidad y diferencia del orden natural y el orden sobrenatural que caracteriza el monoteísmo cristiano? En términos generales, puede decirse que el principio de diferencia preserva la existencia de una jerarquía entre ambos órdenes y acentúa la exigencia de subordinación del orden natural al sobrenatural, mientras que el principio de unidad ha tendido a actuar en la dirección de representar simbólicamente cada esfera conforme al modelo de la otra, con la consiguiente mezcla o interpenetración entre ambas.

En el largo y oscuro proceso histórico en que se asentaron las bases culturales de la Europa medieval, la unidad de religión y política se expresó de dos formas principales: de un lado, en las representaciones simbólicas de la «ciudad celeste» conforme al modelo de una sociedad política; y, de otro lado, en la con-

⁸ *Ibidem*. De nuevo, conviene subrayar que Israel es una comunidad político-religiosa. El pacto del Sinaí es, a la vez, un acto sagrado y un acto político constituyente del pueblo de Israel como realidad teopolítica: Israel es la realidad empírica o mundana en que se realiza el reino de Dios. Sobre el concepto de «teopolítica», véase Buber, Martin, *Königtum Gottes*, Schneider, Heidelberg, 1956, pp. LXIII y 121.

cepción del poder político como uno de los cargos u oficios dentro del reino de Dios en la tierra, cuya expresión institucional era la iglesia.⁹ Esta sacralización de lo político tuvo su adecuada expresión ideológica en el «agustinismo político», y su correspondiente concreción institucional en la idea de «cristiandad». Trazaré a continuación un breve recorrido por los principales pasos que condujeron a ese escenario.

3. EL AGUSTINISMO POLÍTICO Y LA IDEA DE CRISTIANDAD

La dualidad y la tensión entre los dos reinos –el de Dios y el del César– están presentes en el cristianismo desde sus orígenes. El reino de Dios cuyo advenimiento anuncia el Jesús de los evangelios no tiene carácter político y, por tanto, difiere del reino mesiánico del judaísmo. Pero tampoco está fuera del mundo, sino que responde al intento de realizar en la tierra una comunidad –cuya noción incluye un sistema de poder y un orden de vida– cuya plenitud sólo existe en el cielo. En la teología construida por Pablo, esa comunidad es esencialmente bifronte: es una realidad sobrenatural –el reino de Dios, bajo la realeza invisible de Cristo–, pero que se manifiesta en la tierra como una sociedad visible –la iglesia– compuesta por todos los bautizados que, en cuanto tales, son conciudadanos de los santos del cielo. Como miembros del reino de Dios, los cristianos tienen un rey y una ley (Cristo y la ley evangélica). Pero, en tanto que el reino de Dios tiene una presencia sociológica e histórica en la iglesia, y ésta no pretende instaurar un orden político que rivalice con los reinos de este mundo, en esa medida el cristianismo primitivo reconoció el derecho a la existencia del poder político y la obligación de los cristianos de obedecerlo, pues ha sido establecido por Dios (cfr. *Rom.*, 13, 1-7; 1 *Pedro* 2, 13-17).

Si durante los siglos II y III llegó a producirse una lucha abierta entre la iglesia cristiana y el imperio romano, fue debido, entre otras causas, a que el imperio no era sólo una institución política, sino también sacra, cuyo emperador era venerado como una figura divina. Como señala Manuel García-Pelayo, «Roma fue liberal en materia de religión, pero no así en materia política».¹⁰ Si bien en Roma cabían distintos cultos, sólo el emperador y su culto daban unidad a la pluralidad heterogénea de sociedades que integraban el imperio. De ahí la exigencia, religiosa en su expresión, pero política en su esencia, de que todos los súbditos, sin excepción, ofrecieran sacrificios al emperador. Si la iglesia cristiana se negó a ello no fue, en cambio, por razones políticas, sino religiosas: porque

⁹ Para un estudio detallado de ambos aspectos, véase García-Pelayo, Manuel, *El reino de Dios, arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959.

¹⁰ *Ibidem*, p. 23.

vio una incompatibilidad entre la fidelidad a Cristo y la fidelidad al César, y el imperativo monoteísta le exigía repudiar al César como un ídolo y rendir culto a Cristo como único Dios verdadero. La intransigencia del monoteísmo, primero judío y luego cristiano, dinamitó el sistema teológico del paganismo, que el imperio romano supo utilizar como factor integrador de las diferencias étnicas y religiosas de los pueblos conquistados.

El enfrentamiento entre Dios y el César durante dos largos siglos se saldó con varias campañas de persecución que causaron miles de mártires cristianos y una larga producción de literatura apologética en que una pléyade de autores cristianos (Hipólito de Roma, Cirilo de Jerusalén, Cipriano, Orígenes, Tertuliano) condenó la naturaleza demoníaca del imperio y contrapuso al emperador romano la idea de Cristo como verdadero *Imperator* de una lucha escatológica destinada a superar los reinos de este mundo para dar lugar a un reino de Dios que no es puramente sobrenatural, sino que ha de realizarse en la tierra.

El giro que tomaron los acontecimientos en la época del emperador Constantino resulta menos sorprendente si se tiene en cuenta que respondía más a razones estratégicas que a cambios doctrinales: desde el lado imperial, la adopción del cristianismo como religión oficial podía aportar una base de sustentación que contribuyera a conjurar la crisis del imperio; y desde el lado eclesiástico, la incorporación del imperio romano al orden cristiano permitía utilizarlo como instrumento de la misión religiosa de instaurar el imperio de Cristo en la tierra. De este modo, a comienzos del siglo IV se inició la doble incorporación del cristianismo al orden imperial y del imperio al orden cristiano, dando así origen a la ecuación Imperio Romano = Imperio Cristiano.¹¹ La teología política de un Eusebio de Cesarea plasma doctrinalmente la nueva situación: el monarca único en la tierra —es decir, Constantino— se corresponde con el monarca único en el cielo. No se trata sólo de que el poder político en abstracto haya sido instituido por Dios, sino de que «un poder concreto, con un determinado portador, se vincula al orden divino y adquiere significación sacra».¹² De este modo, quedaba establecida una especie de correspondencia ontológica entre el monoteísmo y el imperio, conforme a la cual la monarquía divina era incompatible, no sólo con el politeísmo, sino también con la organización del mundo en una pluralidad de

¹¹ *Ibidem*, p. 30.

¹² *Ibidem*, p. 31. El historiador hispano Paulo Orosio fue, tal vez, el autor cristiano que con mayor énfasis defendió la unidad del imperio romano y el cristianismo. En su apologética obra *Historiarum adversus paganos libri VII*, llegará a afirmar que la «unidad de gobierno» del imperio romano es consecuencia de la monarquía divina: «Por todas partes campean las mismas leyes, que están sometidas al Dios único... Me acerco a los romanos y a los cristianos como romano y como cristiano...» (Orosio: *Historias*, libro V, cap. 2, Gredos, Madrid, 1982, vol. II, p. 16. Traducción modificada).

poderes (poliarquía).¹³ El repudio del paganismo por los autores cristianos de la época entraña el rechazo, no sólo del politeísmo, sino también del pluralismo político.

La tesis de la correlación entre el monoteísmo cristiano y el imperio romano, defendida por una tradición de pensamiento que abarca desde Eusebio de Cesarea hasta Orosio, pasando por Juan Crisóstomo, Ambrosio y Jerónimo,¹⁴ entró en crisis con el debilitamiento político del imperio en el siglo V. Y fue Agustín quien elaboró una doctrina alternativa, que tendría una enorme repercusión histórica en la Edad Media. Bajo cierto punto de vista, la doctrina agustiniana parece abandonar el acento monoteísta que tan presente está en la teología política de dicha tradición.¹⁵ Mi opinión, sin embargo, es que Agustín corrige el modelo judío que subyace al monoteísmo de esa teología y lo sustituye por un modelo que entronca con la teología paulina y que casa mejor con la concepción trinitaria del Dios de los cristianos.

Conforme al modelo agustiniano del monoteísmo, la unidad del orden natural y del orden sobrenatural no se da en la forma de una integración de la iglesia en el imperio, sino en la de una integración del orden de la *res publica* en la economía cristiana de la salvación. Agustín define el marco de las relaciones entre iglesia y sociedad política sobre el fondo de una oposición teológica irreductible: la ciudad de Dios y la ciudad del hombre. Estos conceptos denotan entidades místicas, no empíricas, con las que, respectivamente, la iglesia terrena y la sociedad humana guardan ciertas correspondencias. La ciudad de Dios agustiniana es la comunidad de todos los bautizados bajo el gobierno de Dios como rey único, comunidad integrada por la sociedad celestial de la iglesia triunfante y por la comunidad temporal y terrena de la iglesia militante. Esta iglesia terrenal es imagen de la ciudad celestial, y en calidad de tal encarna imperfectamente en este mundo la eternidad de su arquetipo celestial con el que se halla articulada en el

¹³ Erik Peterson acuñó el concepto de «monoteísmo político» para designar las diversas expresiones histórico-políticas de esta correspondencia. Por lo que respecta a las ideas de Eusebio y su gran influencia en la literatura patristica, véase Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, op. cit., pp. 82 y ss. En este libro, que data de 1935, Peterson polemizaba con Carl Schmitt, que había sostenido en su ensayo *Teología política* (1922) la correspondencia entre la organización política de la sociedad y las ideas metafísicas y teológicas, incluso en las formas secularizadas de los regímenes modernos. Peterson comienza denunciando la reducción de la fe cristiana al monoteísmo operada por el racionalismo moderno, que conduce a la justificación del *status quo* político. Pero su tesis central es que este monoteísmo político, que tuvo como principal valedor entre los teólogos cristianos a Eusebio de Cesarea, fue liquidado cuando se formuló el dogma de la trinidad, conforme al cual la idea de la monarquía divina perdió todo carácter teológico-político. La conclusión de Peterson es que algo así como una teología política podía existir en el judaísmo o en el paganismo, pero no en el cristianismo. Para una crítica radical, tanto teológica como histórica, de las tesis de Peterson, véase Schindler, Alfred (ed.), *Monotheismus als politische Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, Mohn, 1978.

¹⁴ Cf. Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, op. cit., pp. 84-90.

¹⁵ Así lo sugiere Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, op. cit., pp. 93-95.

plano sobrenatural de la gracia. En lo que respecta a la ciudad humana, no es obra del Diablo, pero, dada la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original, lleva el sello del pecado. La iglesia es autónoma con respecto a ella, y en esa medida le es indiferente que se organice políticamente como una monarquía universal o en la forma de un pluralismo político. Por el contrario, la ciudad humana debe integrarse en el orden sobrenatural de la gracia para poder superar su condición pecaminosa e instaurar un régimen de paz y justicia externas del cual se beneficie también la iglesia. No hay, por consiguiente, necesaria oposición entre las dos ciudades, sino que ambas pueden y deben formar una unidad.¹⁶

Estas ideas de Agustín sentaron las bases de una concepción del reino de Dios que cristalizaría, primero, en el imperio carolingio (s. IX), y culminaría más tarde, en plena Edad Media, en la idea de Cristiandad. A lo largo de ese proceso, la concepción agustiniana de la unidad de las dos sociedades sufrió una reinterpretación que habría de tener consecuencias decisivas. Lo que en Agustín era tendencia a integrar el orden natural en el sobrenatural, en autores como Isidoro de Sevilla, Gregorio Magno y Egidio Romano se convirtió en propensión a subsumir el derecho del estado en el derecho de la iglesia. Este giro, que supuso una nueva deriva desde la concepción cristiana del monoteísmo, que preserva la diferencia interna de la unidad, hacia la concepción judía, identitaria y teocrática, define la doctrina que Arquillière ha llamado *agustinismo político*.¹⁷ Según Agustín, el orden natural y el orden sobrenatural tienen uno y otro a Dios como autor, pero en modo alguno se confunden. El agustinismo político, en cambio, afirma la absorción del orden natural por el sobrenatural. Ello implica que la comunidad política, al margen de la iglesia, carece de legitimidad. No hay un derecho natural del estado a la existencia como una sociedad plena. En este sentido, ni siquiera cabe decir que el agustinismo político propugna la dominación del estado por la iglesia, pues ello presupone una dualidad de sociedades diferentes, y esto es lo que se niega. Lo que se defiende es la integración de ambos órdenes —el político y el religioso— en una misma y única sociedad.

Esa sociedad unitaria, conocida por el nombre de «cristiandad», es la sociedad formada por todos los cristianos repartidos en reinos distintos, unidos por una fe común bajo la autoridad espiritual del papa.¹⁸ La cristiandad no es exacta-

¹⁶ Cfr. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 2 vols., B.A.C., Madrid, 1978, libro XIX, cap. 17.

¹⁷ Arquillière, Henri-Xavier, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2005, p. 38. Esta ideología fue defendida, entre otros, por los papas Gregorio Magno (s. VII), Gregorio VII (s. XI), Inocencio III (s. XIII) y Bonifacio VIII (s. XIII), y por escritores cristianos como Isidoro de Sevilla (s. VIII) y Jonás de Orléans, autor del tratado *De institutione regia* (s. IX).

¹⁸ Lucien Febvre sostiene que el resultado final de la romanización y cristianización de los pueblos bárbaros «fue una civilización común, una civilización que bien puede llamarse europea, pero que, si le preguntarau su nombre, no contestaría Europa, contestaría cristiandad» (Febvre, L., *Europa. Génesis de una civilización*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 104).

mente la iglesia, pues, aunque como sociedad religiosa tiene una esencia sobrenatural, como existente en el espacio y en el tiempo es también una sociedad temporal; pero tampoco se confunde con los reinos políticos. Como sociedad unitaria de los cristianos, la cristiandad integra las dos potestades y jurisdicciones –el sacerdocio y la realeza, las leyes divinas y las leyes humanas– a que están sujetos los cristianos; pero la integra jerárquicamente, como corresponde a la prioridad de los fines espirituales de la iglesia con respecto a los fines terrenales de los cuerpos políticos. En virtud de tal subordinación, el poder político adquiere un carácter puramente *ministerial*: Dios ha dado a los gobernantes un poder sobre los demás hombres para ponerlo al servicio de la iglesia, especialmente protegiéndola y apoyando por la fuerza su doctrina.

La idea de cristiandad fue el ideal regulativo de las relaciones entre religión y política que perduró en Occidente desde el imperio carolingio hasta el siglo XIII, dando lugar a la realización más lograda del monoteísmo político en toda la historia de Europa. Ese ideal de sociedad habría de alimentar, en los siglos siguientes, los programas de «restauración» de contrarrevolucionarios y eclesiásticos. Por citar un solo ejemplo, a principios del siglo XIX el poeta romántico alemán Novalis escribió un opúsculo titulado *La Cristiandad o Europa* donde proponía la cristiandad medieval como modelo de un ideal de integración que permitiría reconstruir en un futuro la unidad orgánica de Europa destruida por la Revolución francesa.¹⁹

4. LA SECULARIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA EN LA ÉPOCA MODERNA

Contra los anhelos de Novalis, ese ideal involucionista no encontraría vías institucionales de realización. Los procesos de racionalización de la cultura europea que marcaron el comienzo de la Modernidad pusieron fin a la unidad medieval de «las dos espadas» (Gregorio VII) como dos órdenes o funciones diferentes de una misma sociedad, y generaron la concepción moderna de la iglesia y del estado como dos sociedades perfectas: la iglesia, una sociedad voluntaria con fines espirituales y funciones delimitadas; y el estado, una sociedad obligatoria para un número definido de miembros que domina todos los aspectos de la vida social.

La primera plasmación histórica del estado moderno se dio en las monarquías centralizadas que se instauraron a lo largo del siglo XVI en Francia, Inglaterra y

¹⁹ Cfr. Novalis, *La Cristiandad o Europa*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977. A pesar de su fe protestante, Novalis sentía una decidida inclinación hacia aspectos doctrinales e institucionales del catolicismo que le hacían simpatizar con la concepción organicista de la cristiandad medieval.

España, las cuales representaron una ruptura decisiva con respecto a la soberanía piramidal y fragmentada de las formaciones sociales medievales. Esas monarquías introdujeron unos ejércitos y una burocracia permanentes, un sistema nacional de impuestos, un derecho codificado y los comienzos de un mercado unificado, fenómenos todos ellos característicos de la racionalización del poder político que tiene su primera plasmación moderna en el llamado «estado absolutista».

El historiador Perry Anderson ha definido el estado absolutista como un aparato reorganizado y potenciado de la nobleza sobre las masas campesinas, tendente a superar la pérdida de poder político de los señores feudales a causa de la desaparición gradual de la servidumbre, con un reforzamiento de su poder económico que vendría garantizado por la transferencia de poderes nuevos y extraordinarios desde los niveles intermedios de la nobleza feudal a su vértice superior.²⁰ En el plano jurídico, un factor que influyó decisivamente en la legitimación del estado absolutista fue la reintroducción del derecho romano. Los nuevos monarcas se sirvieron de él como del más poderoso instrumento intelectual para sus programas de integración territorial y centralismo administrativo, pues en él podían encontrar las bases jurídicas adecuadas para el incremento de la autoridad pública encarnada en el monarca. La idea fundamental se expresa en la máxima de Ulpiano *quod principi placuit legis habet vicem* (la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley), que se convirtió en un «ideal constitucional en las monarquías renacentistas de todo el Occidente».²¹ En dicha máxima se encierra la idea de que el príncipe está *ab legibus solutus*, o libre de las obligaciones legales anteriores, y puede ejercer discrecionalmente el poder de que dispone. No es casual que, en este proceso, el estado siguiera la estela marcada por la iglesia. En efecto, durante la Edad Media la única monarquía que había logrado una completa emancipación de instituciones corporativas fue el papado, que había consolidado la doctrina de la *plenitudo potestatis* del papa dentro de la iglesia mediante la utilización de la jurisprudencia romana (codificación del derecho canónico en los siglos XII y XIII). Lo que hicieron los monarcas absolutos del siglo XVI fue autoatribuirse en los asuntos civiles la plenitud de potestad, no sólo contra los privilegios medievales de feudos y estamentos, sino también contra las pretensiones absolutistas del poder eclesiástico.

Que la analogía entre papado y monarquía absoluta no sea algo fortuito, no se debe sólo a la influencia del derecho romano sobre ambos, sino también a la impronta que ejerció el absolutismo religioso sobre el absolutismo político como modelo. Esta relación paradigmática no siempre fue explícitamente asumida,

²⁰ Cfr. Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, Siglo XXI, Madrid, 1979, pp. 12-15.

²¹ *Ibidem*, p. 22.

pero tuvo de hecho un peso enorme en la teoría política del estado. Carl Schmitt señaló en su *Teología política* que «todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados».²² Y Manuel García-Pelayo ha insistido en la misma idea: «El Estado moderno se formó ideológicamente no sólo mediante la traslación al Reino de las notas atribuidas por el derecho romano al Imperio, sino también por la adopción por parte de la institución política de conceptos, imágenes, representaciones y sentimientos en torno a la institución eclesiástica, es decir, por la transferencia al reino terrestre de componentes del mundo ideológico del reino de Dios».²³

Uno de esos componentes fue la matriz monoteísta de la concepción del poder religioso, presente, por ejemplo, en la teoría política de Hobbes, quien concibe el estado o república conforme al patrón del gobierno de Dios sobre el mundo. Según Hobbes, la cualidad esencial de Dios es su ilimitado poder. Análogamente, lo que define al estado es la transferencia de toda la fuerza y el poder de los individuos a un soberano, sea individual o colectivo. En virtud de esa transferencia, fruto de un pacto de todos con todos, la multitud se constituye en una «única e idéntica persona», que Hobbes llama «Leviatán» y caracteriza como «ese Dios mortal bajo el Dios inmortal».²⁴ La matriz monoteísta del Leviatán hobbesiano se expresa claramente en su concepción de la soberanía. Una vez que la multitud ha transferido al soberano su poder, las voluntades y los juicios de los súbditos se identifican con la voluntad y el juicio del soberano, quien los representa –está en el lugar de ellos– en todo lo concerniente a la paz y la seguridad común. Como ya señalara Carl Schmitt, la teoría hobbesiana del estado es personalista y decisionista:²⁵ el Leviatán es *una* persona por cuanto tiene una sola voluntad –la del soberano–, y esa persona se concibe análogamente al Dios monoteísta por cuanto detenta un poder absoluto y las decisiones de su voluntad son arbitrarias.

Dicho lo cual, hay que agregar que, justo en la medida en que la soberanía del estado o «dios mortal» es concebida por *analogía* con la soberanía del «dios inmortal», la teoría hobbesiana del estado choca frontalmente con la interpretación *in directo* que el monoteísmo cristiano hace de la relación entre ambos poderes, al afirmar la unidad de ambos y la subordinación de uno de ellos al otro. Precisamente por ser soberano, el Leviatán hobbesiano no está sometido en el ámbito de su jurisdicción a ningún otro soberano, ni siquiera al «dios inmortal». Con ello, el poder político (*potestas*) se separa de su tradicional fundamento religioso y alcanza plena autonomía como estado absoluto laico.

²² Schmitt, Carl, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Strauhrt, Buenos Aires, 2005, p. 57.

²³ García-Pelayo, Manuel, *El reino de Dios, arquetipo político*, op. cit., pp. 225-226.

²⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1979, cap. XVII, p. 267.

²⁵ Schmitt, Carl, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, op. cit., p. 68.

También el nacionalismo, otro fenómeno específicamente moderno, guarda analogías funcionales con la religión y, en concreto, con el monoteísmo. Se ha señalado que tanto el nacionalismo como la religión contienen sistemas de valores cerrados y estables que estructuran la identidad individual y colectiva, en la medida en que forman parte del sistema de poder que organiza el orden interior de una sociedad.²⁶ La religión constituyó el principal marco de referencia de la identidad social en la época premoderna. En el mundo moderno, en cambio, la identidad nacional pasó a primer plano, y el nacionalismo sustituyó a la religión como mecanismo cultural esencial de integración social. Para decirlo con palabras de Liah Greenfeld, «el nacionalismo configura hoy el marco del tipo de identidad característico de la época, como lo habían hecho antes las grandes religiones; de hecho, ha reemplazado a la religión como base de la identidad individual y colectiva en el mundo moderno».²⁷

La sustitución de la religión por el nacionalismo como principal sistema identitario es indicio suficiente de que hay diferencias relevantes entre ambos. Al igual que el estado absolutista, el nacionalismo es un fenómeno laico, y el hecho de que las ideologías nacionalistas hayan atribuido al pueblo o a la nación cualidades místicas no puede oscurecer la condición inmanente de la entidad nacional, así como el hecho de que la escatología del nacionalismo no remite a la vida eterna, sino al futuro histórico. Con todo, hay en el nacionalismo moderno elementos que, más allá de su contenido manifiesto –mundano e incluso antirreligioso– preservan un contenido latente de inspiración monoteísta. Un ejemplo de ello se encuentra en la idea nacionalista de pueblo o nación. La comunidad nacional no es una realidad empírica, sino, para decirlo con la afortunada expresión de Benedict Anderson, una comunidad imaginada. La imaginación nacionalista construye la idea de nación como un *monos*, como un todo unitario, y lo hace mediante la atribución a la comunidad nacional de propiedades como las siguientes: una identidad permanente, más allá de los avatares históricos; una continuidad más allá del presente, en virtud de la cual los miembros vivos de la comunidad quedan vinculados, mediante lazos de lealtad y compromiso, con los antepasados muertos y con los aún no nacidos; y un destino más allá del azar, que transmuta la contingencia en significado.²⁸ Estos tres rasgos de la comunidad imaginada por el nacionalismo –identidad fija, continuidad y destino– son la traducción secular del concepto monoteísta de «pueblo escogido». Si al examinar el estado absolutista detectábamos su impronta monoteísta en el decisionismo –la atribución al soberano temporal de la voluntad absoluta del Dios in-

²⁶ Cfr. Corm, Georges, *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Taurus, Madrid, 2007, cap. 2.

²⁷ Greenfeld, Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, 1992, p. 110.

²⁸ Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, F.C.E., México, 2006, pp. 28-30.

temporal—, podemos decir que el nacionalismo moderno es monoteísta en virtud del exclusivismo que atribuye a la comunidad nacional como sucedáneo secular del pueblo elegido por Dios.

Si creaciones de la cultura moderna como el estado absolutista y el nacionalismo —por no mencionar el totalitarismo, el racismo y ciertas formas de fanatismo ideológico— esconden, tras sus configuraciones seculares, un trasfondo religioso marcado por el monoteísmo, la duda que se plantea es la siguiente: ¿Ha producido la Europa moderna formas de pensamiento e instituciones morales y políticas que podamos considerar radicalmente laicas, esto es, emancipadas de la visión del mundo y de los sistemas de valor heredados del judaísmo y del cristianismo? Si tales formas de pensamiento e instituciones existen, habrá que buscarlas entre las producciones culturales construidas sobre la hipótesis de la inexistencia de Dios (lo que Grocio llamó «la cláusula *etsi Deus non daretur*»). En ámbitos como la ciencia natural, el librepensamiento y el estado de derecho podemos hallar producciones que se levantan sobre ese suelo. Los *Ensayos* de Montaigne, la *Ética* de Spinoza, la Constitución americana de 1787 y *El origen de las especies* de Darwin, son ejemplos de razón teórica y de razón práctica ajenos al patrón monoteísta por cuanto se han emancipado no sólo de un fundamento divino trascendente, sino también de sus sucedáneos secularizados en la forma de una razón absoluta que dicta normas incondicionadas o construye sistemas totalizadores. Sus debeladores monoteístas acusan a estas creaciones de la cultura moderna de ser profundamente ateas, y no les faltan razones para ello, aunque tal vez sería más acertado hablar aquí de politeísmo que de ateísmo. Max Weber caracterizó como «politeísmo de los sistemas de valor»²⁹ la segmentación de las esferas de la cultura que siguió a los procesos de racionalización ocurridos en la Europa moderna. Como resultado de dicha segmentación, cada una de las esferas de la cultura —la ciencia, la economía, la política, el derecho, el arte y, por supuesto, también la religión— se constituyó en un ámbito autónomo dotado de su propia legalidad interna. Contra la visión monoteísta, conforme a la cual hay un sentido absoluto y trascendente de la verdad y del poder, que constituye el fundamento único de todas las instancias mundanas de verdad y de poder, la cultura de la Modernidad sentó las bases de un pluralismo axiológico, conforme al cual la religión, siendo una esfera más, no puede arrogarse el papel de árbitro supremo de las otras.

Pero, ¿no cabría argüir que este laicismo radical no hace más que absolutizar al hombre y ponerlo en el lugar de Dios? Este argumento, frecuentemente esgrimido por las ideologías de la reacción, es falaz. Pues poner la idea de humanidad en el fundamento de las instituciones de la cultura implica, precisamente,

²⁹ Weber, Max, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 78.

renunciar a principios eternos y asumir la contingencia, la pluralidad y la revisabilidad de las posiciones adoptadas –en suma, la finitud de la condición humana– como horizonte último del sentido de las prácticas e instituciones culturales. La autoridad de la razón y de la ley a la que apelan el filósofo ilustrado, el científico, el legislador y el gobernante del estado de derecho es la instancia última de apelación, pero no por ello es perenne e inmutable, sino que se halla sujeta a condiciones de sentido que son sociales e históricas.

El pensamiento crítico y el estado de derecho pusieron en Europa los primeros –y, hasta el presente, los más sólidos– cimientos de una cultura laica. La razón ilustrada naturalizó la religión, al construir su genealogía y mostrar su estatus ideológico; y el estado de derecho privatizó la religión, restringiendo su jurisdicción al ámbito de la conciencia. Desde que esto ocurriera, las iglesias –especialmente, la iglesia católica– han visto en estos dos grandes pilares de la Modernidad sus principales enemigos y rivales. Y la razón última de ello estriba en que el pensamiento crítico y el estado de derecho cuestionan la base monoteísta del cristianismo. En la última parte de este ensayo trataré de mostrar que los principales ataques de la ortodoxia católica contra el laicismo, desde el siglo XIX hasta hoy, apuntan precisamente contra su anti-monoteísmo.

5. LA INCOMPATIBILIDAD ENTRE LAICISMO RADICAL Y MONOTEÍSMO CRISTIANO

Tomaré como punto de referencia de la ortodoxia católica al ideólogo español de la contrarrevolución Juan Donoso Cortés.³⁰ En su «Discurso sobre Europa», pronunciado en enero de 1850 ante el Congreso de los diputados, Donoso pinta con tonos sombríos la situación europea. Su diagnóstico es que la civilización había entrado en un proceso ruinoso con las revoluciones de 1789 y 1848, y se hallaba abocada al desastre. En el plano político, ese proceso comenzó con la abolición de la monarquía absoluta, que fue reemplazada por monarquías constitucionales de corte liberal, en las cuales el rey reina, pero no gobierna. Luego, el régimen monárquico fue suplantado por el «republicanismo» –que corresponde en Donoso a lo que hoy entendemos por democracia–, donde el poder aún existe, pero ya no es persona, sino multitud, y, en consecuencia, ya no reina ni gobierna, pues el único medio de gobierno es el sufragio universal y el único gobierno la república. El abismo al que se encamina la civilización en Europa vendrá con el inminente tránsito del republicanismo al «socialismo» –que Donoso identifica con el anarquismo ideológico de Proudhon–, donde ya no hay poder ni gobierno, sino sólo una masa social ingobernable.

³⁰ Un precedente del pensamiento de Donoso Cortés lo constituye la obra de Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796), exponente clásico del pensamiento contrarrevolucionario.

Traer a colación aquí la visión catastrofista de Donoso sobre las transformaciones políticas propiciadas por las revoluciones burguesas no tendría mayor interés, si no fuera, en primer lugar, porque sus juicios políticos se fundamentan en supuestos teológico y, en segundo lugar, porque tales supuestos, que enseguida expondré, reflejan la ortodoxia de la iglesia católica, la cual encarna, mejor que las iglesias reformadas, la forma política del monoteísmo cristiano.³¹

Donoso culpa del mal que aqueja a Europa a la desaparición de «la idea de la autoridad divina y de la autoridad humana».³² La idea de autoridad que las revoluciones han barrido no es otra que la idea cristiana, que no es una más entre otras, sino la única verdadera. Esto implica que en aquellas sociedades donde la autoridad civil no se asienta sobre la idea cristiana de autoridad, no hay orden político justo y legítimo, ni tampoco genuina civilización, pues «toda civilización verdadera viene del cristianismo».³³ Y ¿cuál es la aportación peculiar del cristianismo a la idea de autoridad? Un contenido que emana de su núcleo monoteísta, a saber: la idea de un Dios único, creador y providente, es decir, un Dios personal que reina en el cielo y en la tierra y que gobierna las cosas divinas y humanas. Sólo la aceptación de esta idea de la autoridad divina proporciona la base necesaria de una doctrina política según la cual la verdadera autoridad civil es una autoridad personal que reina sobre sus súbditos y los gobierna, doctrina que se encuentra simbolizada en la institución de la monarquía absoluta.

La desaparición en la conciencia social europea de la idea cristiana de la autoridad es resultado de un proceso negativo en el plano religioso, que está en el trasfondo de los cambios revolucionarios mencionados. Ese proceso comenzó con el deísmo, que niega la idea de la providencia divina sobre el mundo (Dios existe y reina, pero no gobierna; lo hacen, en su lugar, las leyes naturales); prosiguió con el panteísmo, que niega la condición personal de Dios y, por tanto destruye la idea de que Dios reina sobre el mundo mediante las decisiones absolutas de su voluntad; y culmina en el ateísmo, que elimina el último resto de la idea de Dios, al negar su existencia. Lo relevante del análisis de Donoso es que establece una relación de fundamentación entre ambas series de acontecimientos, según la cual la idea republicana de la soberanía popular no es sino el correlato político de la proposición panteísta «Dios es el todo», y la tesis socialista «no hay gobierno» es la consecuencia política de la tesis atea «Dios no existe».

³¹ Sobre este último punto, véase Schmitt, Carl, *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000.

³² Donoso Cortés, J., «Discurso sobre Europa», en Id., *Obras completas*, B.A.C., Madrid, 1946, vol. II, p. 312.

³³ De este argumento se sigue que «el pueblo romano y el pueblo griego no fueron pueblos civilizados; fueron pueblos cultos, que es cosa diferente (...) El cristianismo civiliza al mundo haciendo de la autoridad una cosa inviolable, haciendo de la obediencia una cosa santa, y haciendo de la abnegación y del sacrificio, o, por mejor decir, de la caridad, una cosa divina». *Ibidem*, p. 313.

Si esos nexos se consideran «relaciones necesarias»³⁴, ¿qué se espera que haga con respecto a la democracia y al socialismo quien, desde la ortodoxia monoteísta católica, condene el panteísmo y el ateísmo? Obviamente, lo que se espera de él es que los condene igualmente, si quiere ser consecuente.

Eso es, precisamente, lo que hizo la autoridad eclesiástica. Pocos años después del discurso de Donoso, el papa Pío IX enseñaba en su encíclica *Quanta cura* lo siguiente: «Allí donde la religión fue segregada de la sociedad civil, y repudiada la doctrina y la autoridad de la revelación divina, ha llegado a oscurecerse y a perderse la auténtica noción de justicia humana y de derecho humano, y la verdadera justicia y el derecho legítimo se sustituye por un poder material; de ahí se explica que, una vez negados y postergados los principios certísimos de la sana razón, algunos osan proclamar que “la voluntad del pueblo, expresada por la opinión pública o de otra manera, constituye la ley suprema, separada de (*soluta ab*) todo derecho divino y humano, y que en el orden político los hechos consumados tienen fuerza de ley precisamente por ser hechos consumados”». ³⁵ Lo que se expresa aquí es un rechazo radical del principio de autonomía del poder civil respecto a la idea religiosa de autoridad. Es decir, se expresa una condena del fundamento en que se asienta la forma democrática de gobierno. Ninguna autoridad eclesiástica posterior ha revocado esa condena.

El mismo papa Pío IX publicó en 1864 un *Syllabus*, o colección de los errores principales del mundo moderno, en el cual reprobaba, entre otros, el panteísmo, el naturalismo y el racionalismo que defiende la idea de que «la razón humana, sin ninguna referencia a Dios, es el único árbitro de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, es ley para sí misma y con sus solas fuerzas naturales se basta para procurar el bien de los hombres y los pueblos». ³⁶ Y el Concilio Vaticano I, en su Tercera sesión celebrada en abril de 1870, declaró anatema «a quien dijere que las disciplinas humanas han de tratarse con tal libertad que, si sus aserciones se enfrentan a la doctrina revelada, pueden retenerse como verdaderas». ³⁷ En declaraciones posteriores, publicadas entre 1907 y 1950, los papas católicos han repudiado como incompatibles con la sana razón —esto es, la razón sometida al criterio de la autoridad eclesiástica— el agnosticismo, el socialismo y el comunismo, e incluso doctrinas filosóficas como el materialismo dialéctico, el idealismo, el pragmatismo, el existencialismo y el historicismo. ³⁸

³⁴ Donoso Cortés, J., «Discurso sobre Europa», op. cit., p. 307.

³⁵ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Friburgo, 1967, p. 575 (Dz. 2890).

³⁶ *Ibidem*, p. 578 (Dz. 2903).

³⁷ *Ibidem*, p. 594 (Dz. 3042).

³⁸ Pío X condenó el agnosticismo en la encíclica *Pascendi dominici gregis*, de 1907 (Dz. 3475). Pío XI declaró la incompatibilidad radical entre el catolicismo, de un lado, y el socialismo y el comunismo, de otro, en su encí-

¿Ha cambiado la posición de la iglesia respecto al mundo moderno, desde mediados del siglo xx hasta hoy? La reciente encíclica *Spe salvi* del papa actual prueba que, en la cuestión de fondo, no ha cambiado. Ratzinger denuncia ahí que la esperanza cristiana en la salvación eterna se ha transformado –por obra, especialmente, de la ciencia natural, de la Revolución francesa y del marxismo– en la creencia moderna en una forma secularizada de redención, «donde el restablecimiento del “paraíso” perdido ya no se espera de la fe, sino de la correlación entre ciencia y praxis»,³⁹ con la consiguiente privatización e irrelevancia para el mundo de la fe cristiana. Sobre esa base, Ratzinger plantea la exigencia de «una autocrítica de la Edad Moderna en diálogo con el cristianismo y con su concepción de la esperanza».⁴⁰ De su descripción se desprende una visión de la cultura moderna como *rival* del cristianismo, en tanto que sistema alternativo de creencias, normas y valores sobre la existencia humana individual y colectiva. En esa visión se halla implícita una idea del laicismo conforme al patrón del monoteísmo. De acuerdo con esa idea, el error fundamental de la Modernidad consistiría en la pretensión de instaurar «un mundo perfecto», que reemplazaría «la esperanza bíblica del reino de Dios por la esperanza del reino del hombre, por la esperanza en un mundo mejor que sería el verdadero reino de Dios».⁴¹ Esta pretensión, siempre según Ratzinger, responde al anhelo de infinitud que anida en el corazón humano; pero la cultura moderna yerra al buscar la satisfacción de ese anhelo en algo intramundano e histórico y, por tanto, esencialmente finito.

No le faltan razones a Ratzinger para encajar dentro de este patrón ciertas creaciones de la cultura moderna, como el proyecto del marxismo de transformar el mundo e instaurar un orden de justicia social en la tierra, o la protesta contra Dios por el sufrimiento y la injusticia del mundo de ciertos ateísmos de los siglos XIX y XX. Ratzinger está en condiciones de poder entender estas expresiones del laicismo, precisamente porque responden al modelo monoteísta del «reino de Dios», esto es, de un orden totalizador basado en las decisiones de un sujeto personal y absoluto, si bien ese sujeto ya no es Dios, sino el hombre.

Sin embargo, en la cultura moderna no hallamos sólo este modelo monoteísta de laicismo. Algunas plasmaciones del librepensamiento y del estado de derecho son laicas en un sentido diferente y más radical: lo son porque se despiden del ideal de perfección y del anhelo de infinitud, sin renunciar por ello a las ideas de verdad, libertad y justicia; porque desconfían de todas las esca-

clicas *Quadragesimo anno*, de 1931 (Dz. 3742), y *Divini Redemptoris*, de 1937 (Dz. 3773). Y Pío XII reprobó como peligrosas las tendencias de la filosofía actual en su encíclica *Humani generi*, de 1950 (Dz. 3878).

³⁹ Benedicto XVI, *Carta encíclica «Spe salvi»*, Ediciones Palabra, Madrid, 2007, § 17, p. 35.

⁴⁰ *Ibidem*, § 22, p. 41.

⁴¹ *Ibidem*, § 30, p. 53.

tologías –sean mundanas o transmundanas–, sin renunciar al compromiso y a la responsabilidad; porque rechazan los grandes relatos legitimadores del sufrimiento del mundo, sin renunciar a la tarea de dar sentido. Un ejemplo de este tipo de laicismo puede verse precisamente en el repudio de Horkheimer y Adorno tanto del teísmo como del ateísmo, una posición que Ratzinger menciona en su encíclica sin entenderla, pues trata de encajarla dentro de un esquema monoteísta que le es extraño. Junto a formas de laicismo moderno que son secularizaciones de ideologías e instituciones religiosas, otras creaciones de la Modernidad aspiran a ser laicas en un sentido más profundo, pues no representan el negativo del monoteísmo religioso, sino algo *otro* con respecto a él: ciertos modos de reconocimiento de la pluralidad, diversidad y relatividad de los modos de pensar y de las formas de vida. Concluiré con una reflexión sobre la incompatibilidad radical de este laicismo con los presupuestos teológicos del monoteísmo cristiano.

En su *Historia natural de la religión*, David Hume establece una comparación entre las religiones monoteístas y las politeístas, y llega a la conclusión de que la superioridad teórica de aquéllas contrasta con la superioridad política de éstas. La ventaja del monoteísmo consiste en que, al remitir el origen y el gobierno de todas las cosas a un ser inteligente, propicia una visión coherente del mundo como un sistema armónico.⁴² Sin embargo, esa ventaja se ve menoscabada por la consustancial propensión del monoteísmo al fanatismo y a la persecución de las otras sectas. El politeísmo, en cambio, aun cuando tiene el inconveniente de poder aceptar cualquier práctica u opinión, por bárbara o corrompida que esté, tiene la evidente ventaja de que, «al limitar el poder y las funciones de sus dioses, admite naturalmente a los dioses de las otras sectas y pueblos como partícipes de la divinidad y hace compatibles entre sí a todas las diversas deidades».⁴³

La correlación empírica que Hume establece entre monoteísmo y fanatismo, por un lado, y politeísmo y tolerancia, por otro, tiene un sólido fundamento teológico. El rasgo esencial del monoteísmo, no se olvide, no es la simple afirmación de un Dios único, sino la fe en que ese Dios único es personal y providente. Esto implica que *todo* cuanto ocurre en el mundo y en la historia responde a un plan universal y depende, en última instancia, de las decisiones de su voluntad. La visión unificada del mundo que ofrece el monoteísmo cristiano es incom-

⁴² No es difícil vislumbrar que la razón última de la simpatía de Hume por el monoteísmo radica en la afinidad que su visión unificada del mundo guarda con la idea de la naturaleza de la filosofía y la ciencia modernas, donde la providencia de un Dios personal queda transmutada en un sistema impersonal de leyes generales (cfr. Hume, David, *Historia natural de la religión*, en Id., *Diálogos sobre la religión natural*, Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 124 y ss.).

⁴³ Hume, D., *Historia natural de la religión*, § 9, op. cit., p. 66.

patible con la visión unificada del mundo propia del laicismo moderno, a causa precisamente de su decisionismo. Ratzinger lo deja claramente dicho en su encíclica: «No son los elementos del cosmos, las leyes de la materia, lo que en definitiva gobierna el mundo y el hombre, sino que es un Dios personal quien gobierna el universo; la última instancia no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una Persona».⁴⁴ Si hay un plan divino sobre el mundo, entonces cada acontecimiento singular está decretado en ese plan por una decisión particular del Dios personal. Y, puesto que el hombre ha sido creado por ese Dios como un ser también personal y libre, ello implica que, en cada situación en que un individuo se encuentre, sólo hay *una* elección correcta que pueda tomar —aquella que se ajuste al plan divino—, por lo que, cualquier elección diferente será contraria a la voluntad de Dios y, por tanto, culpable.

La visión laica del mundo como un sistema unificado es antimonoteísta porque concibe los principios unificadores —las leyes naturales—, no como resultado de una decisión personal, sino como pautas generales que, propiamente hablando, no «gobiernan» los acontecimientos, sino que describen su necesidad objetiva e impersonal. Esta concepción laica de la unidad del mundo implica que, cualquier acontecimiento que ocurra en el mundo es acorde *a priori* con las leyes naturales. Siendo así que éstas no responden a un plan trascendente, para cada situación en que un individuo se encuentre no hay predeterminada una única elección correcta, sino que puede haber diversas elecciones correctas o incorrectas, dejando abierta la posibilidad de que el sujeto delibere y se responsabilice de la elección que haga.

Este laicismo radical se sustrae a la lógica del teísmo y, consiguientemente, se halla alejado, no sólo del monoteísmo, sino también del politeísmo e incluso de aquellas formas de ateísmo que sería más apropiado calificar de anti-teístas. Ahora bien, quien lo suscribe no debería suponer ingenuamente que el monoteísta aceptará su descripción. Puesto que el monoteísta sólo admite la existencia de un único sistema de referencia, su lógica le lleva a someter el laicismo a ese sistema y a reducirlo a una versión equivocada del absolutismo. Por citar un ejemplo, el teólogo Ratzinger, años antes de convertirse en sumo pontífice de la iglesia católica, defendió la idea de que monoteísmo, politeísmo y ateísmo son tres formas de «afirmar la unidad y unicidad de lo absoluto»,⁴⁵ si bien sólo el monoteísmo expresa esa afirmación en la forma adecuada de un reconocimiento y sumisión a un Dios personal. El ateísmo, por su parte, sólo expresaría negativamente esa afirmación, como preocupación o pasión insatisfecha, mientras

⁴⁴ Benedicto XVI, *Carta encíclica «Spe salvi»*, Ediciones Palabra, Madrid, 2007, § 4, p. 15.

⁴⁵ Ratzinger, Joseph, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 82.

que el politeísmo lo haría en la forma errónea de una «absolutización de lo que no es absoluto».⁴⁶

Este punto de vista que, al reducir el laicismo a una modalidad del absolutismo, lo mete en la cárcel del discurso monoteísta, refleja la incapacidad radical del monoteísta para reconocer y dejar ser al otro como otro. La lógica del monoteísta le exige introducir al discrepante dentro de su propio sistema, del único modo coherente con sus premisas, a saber, como enemigo. El laicista, en cambio, en la medida en que no se ve a sí mismo como absolutista, tiende a no ver al monoteísta como un enemigo. Pero esto entraña un evidente peligro para él, pues, si alguien te ha declarado su enemigo, entonces él es realmente tu enemigo.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 84.

La filosofía y la identidad europea

Edición al cuidado de
ELENA NÁJERA PÉREZ
Y FERNANDO MIGUEL PÉREZ HERRANZ

ELENA NÁJERA PÉREZ • FERNANDO
MIGUEL PÉREZ HERRANZ • GIUSEPPE
CACCIATORE • JULIÁN MARRADES •
LUCIANO MALUSA • FRANCISCO JOSÉ
MARTÍNEZ • BEGOÑA RAMÓN •
GERARDO LÓPEZ SASTRE • JAVIER
LÓPEZ ALÓS • DELMIRO ROCHA • LUIS
ÁLVAREZ FALCÓN • ANTONIO DE
MURCIA CONESA • JULIA URABAYEN •
SEBASTIÁN GÁMEZ MILLÁN • VICEN-
TE RAGA ROSALENY • LOURDES
REYES MANUEL • SALVADOR CAYUE-
LA SÁNCHEZ • RICARDO GUTIÉRREZ
AGUILAR • MODESTO M. GÓMEZ
ALONSO • EDUARDO BELLO • SONIA
REVERTER BAÑÓN • MARIANA
URQUIJO REGUERA • TOMEU SALES
GELABERT



COLECCIÓN *f*ILOSOFÍAS

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

Editores

ELENA NÁJERA PÉREZ
Y FERNANDO MIGUEL PÉREZ HERRANZ

Colección dirigida por
NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ

Diseño gráfico: Pre-Textos (S.G.E.)

1ª edición: noviembre de 2010

© ELENA NÁJERA PÉREZ, FERNANDO MIGUEL PÉREZ HERRANZ, GIUSEPPE CACCIATORE, JULIÁN MARRADES, LUCIANO MALUSA, FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ, BEGOÑA RAMÓN, GERARDO LÓPEZ SASTRE, JAVIER LÓPEZ ALÓS, DELMIRO ROCHA, LUIS ÁLVAREZ FALCÓN, ANTONIO DE MURCIA CONESA, JULIA URABAYEN, SEBASTIÁN GÁMEZ MILLÁN, VICENTE RAGA ROSALENY, LOURDES REYES MANUEL, SALVADOR CAYUELA SÁNCHEZ, RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR, MODESTO M. GÓMEZ ALONSO, EDUARDO BELLO, SONIA REVERTER BAÑÓN, MARIANA URQUIJO REGUERA, TOMEU SALES LABERT

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)
Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

El presente trabajo ha sido financiado por la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana (AORG/2008/005)

IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN

ISBN: 978-84-92913-79-4
DEPÓSITO LEGAL: V-4089-2010

GUADA IMPRESORES - TEL. 961 519 060 - MONTCABRER 26- 46960 ALDAIA (VALENCIA)

ÍNDICE

I

LOS CAMINOS DE EUROPA

| | |
|--|-----|
| Presentación: La filosofía y la identidad europea | 9 |
| <i>Elena Nájera Pérez - Fernando Miguel Pérez Herranz</i> | |
| Europa y el Mediterráneo entre identidad e interculturalidad | 23 |
| <i>Giuseppe Cacciatore</i> | |
| Europa: « <i>Navigare necesse est, vivere non necesse</i> » | 37 |
| <i>Fernando Miguel Pérez Herranz</i> | |
| Monoteísmo cristiano y laicismo moderno | 71 |
| <i>Julián Marrades</i> | |
| La identidad europea según la perspectiva del pensamiento cristiano | 93 |
| <i>Luciano Malusa</i> | |
| Europa, ¿un concepto filosófico? La filosofía, ¿un producto europeo? . . . | 113 |
| <i>Francisco José Martínez</i> | |
| Platón y el arte de conocerse a sí mismo | 129 |
| <i>Begoña Ramón</i> | |
| Ideales ilustrados e identidad europea. Una toma de conciencia a través del pensamiento chino | 141 |
| <i>Gerardo López Sastre</i> | |
| Historia y mito en la construcción política de la identidad europea | 159 |
| <i>Javier López Alós</i> | |
| Europa o la cuestión del <i>cap</i> (cabo) | 171 |
| <i>Delmiro Rocha</i> | |

| | |
|---|-----|
| escisión y desestructuración de las orientaciones topológicas | 183 |
| <i>Luis Álvarez Falcón</i> | |
| Vías (anti)humanistas para una filosofía del sujeto europeo | 191 |
| <i>Antonio de Murcia Conesa</i> | |
| Europa bajo el prisma del paria en la obra de Hannah Arendt | 203 |
| <i>Julia Urabayen</i> | |

II MOMENTOS EUROPEOS

| | |
|---|-----|
| Europa en busca de un «nosotros» cada vez más amplio | 225 |
| <i>Sebastián Gámez Millán</i> | |
| La identidad europea en el Renacimiento. Nosotros y los otros en los <i>Essais</i> de Montaigne | 239 |
| <i>Vicente Raga Rosaleny</i> | |
| La transformación de la utopía europea a partir del siglo XVIII | 257 |
| <i>Lourdes Reyes Manuel</i> | |
| Del Estado Racial al <i>Welfare State</i> . La identidad europea bajo una perspectiva biopolítica | 267 |
| <i>Salvador Cayuela Sánchez</i> | |
| ¿A <i>Clockwork Europa</i> ? La idea científico-crítica como señal y proyecto identitario en el último Husserl | 275 |
| <i>Ricardo Gutiérrez Aguilar</i> | |
| Filosofía en tierras de penumbra: Spengler, Wittgenstein y el ocaso de la cultura europea | 291 |
| <i>Modesto M. Gómez Alonso</i> | |
| Mayo 68: Utopía y realidad | 301 |
| <i>Eduardo Bello</i> | |

III
POST-EUROPA

| | |
|---|-----|
| Europa como espacio de identidades post-patriarcales | 321 |
| <i>Sonia Reverter Bañón</i> | |
| Tagore y Bergson. Caminos antagónicos y convergentes entre Oriente y Occidente | 341 |
| <i>Mariana Urquijo Reguera</i> | |
| Europa cosmopolita: una identidad para la era global | 357 |
| <i>Tomeu Sales Gelabert</i> | |

