«Sofisticado y absorbente... No podría ser más oportuno.»
THE WALL STREET JOURNAL

EL DIOS QUE NO NACIÓ

RELIGIÓN, POLÍTICA, Y EL OCCIDENTE MODERNO

MARK LILLA

DEBATE

Índice

Cubierta
Introducción
PRIMERA PARTE
1. La crisis
2. La Gran Separación
SEGUNDA PARTE
3. El Dios ético
4. El Dios burgués
TERCERA PARTE
5. La casa en orden
6. El Dios redentor
7. El Dios que no nació
Agradecimientos
Notas
Créditos
Acerca de Random House Mondadori

El Dios que no nació

Mark Lilla

Traducción de
Daniel Gascón



www.megustaleer.com

Para mi hija, Sophie

No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les rendirás culto, porque yo Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso.

ÉXODO 20, 4-5

Introducción

El crepúsculo de los ídolos ha sido pospuesto. Durante más de dos siglos, desde las revoluciones americana y francesa hasta el colapso del comunismo soviético, la vida política de Occidente giró en torno a cuestiones eminentemente políticas. Discutíamos sobre guerra y revolución, clase y justicia social, raza e identidad nacional. Hoy día hemos progresado hasta tal punto que nos enfrentamos de nuevo a las batallas del siglo XVI: sobre revelación y razón, pureza dogmática y tolerancia, inspiración y consentimiento, obligación divina y decencia común. Estamos inquietos y confusos. Nos parece incomprensible que las ideas teológicas sigan inflamando las mentes de los hombres, agitando pasiones mesiánicas que llevan a las sociedades a la ruina. Suponíamos que esto ya no era posible, que los seres humanos habían aprendido a separar los asuntos religiosos de los políticos, que el fanatismo había muerto. Estábamos equivocados.

En la mayoría de las civilizaciones que conocemos, en la mayoría de las épocas y los lugares, cuando los seres humanos han reflexionado sobre cuestiones políticas han recurrido a Dios para buscar respuestas. Su pensamiento ha tomado la forma de la teología política. La teología política es una forma primordial de pensamiento humano y durante milenios ha aportado un profundo pozo de ideas y símbolos que servían para organizar la sociedad e inspirar acciones, para bien y para mal. Parece que es necesario reformular este hecho histórico evidente. La autocomplacencia intelectual, alimentada por una fe implícita en lo inevitable de la secularización, nos ha cegado ante la persistencia de la teología política y su manifiesta capacidad de moldear la vida humana en cualquier momento. Nuestra autocomplacencia es en parte comprensible, ya que las democracias liberales de Occidente han

logrado crear un ámbito en el que el conflicto público sobre revelaciones que compiten entre sí resulta virtualmente impensable en la actualidad. Pero también sirve a nuestros propios intereses. Todas las civilizaciones en paz son propensas a pensar que han resuelto los problemas fundamentales de la vida política, y cuando esa certeza está unida a una teoría de la historia engendra la convicción de que otras civilizaciones están destinadas a seguir el mismo camino. El chovinismo también puede tener un rostro humano.

Sin embargo, hay una razón más profunda por la que a los occidentales nos resulta más difícil comprender la duradera atracción de la teología política. Estamos separados de nuestra larga tradición teológica de pensamiento político a causa de una revolución en el pensamiento occidental que comenzó hace aproximadamente cuatro siglos. Vivimos, por decirlo así, en la otra orilla. Cuando observamos las civilizaciones de la ribera opuesta, nos quedamos perplejos, puesto que solo tenemos un recuerdo lejano de lo que era pensar como lo hacen ellas. Vemos que afrontan los mismos desafíos de la existencia política que nosotros, y que se hacen muchas de las preguntas que nos planteamos nosotros acerca de la justicia, la autoridad legítima, la guerra y la paz, los derechos y las obligaciones. Pero su forma de responder a esas preguntas nos resulta ajena. El río que nos separa es estrecho pero profundo. En una orilla se imaginan y se critican las estructuras políticas básicas de la sociedad a partir de su relación con la autoridad divina; en la otra, no. Y esto constituye una diferencia fundamental.

Desde el punto de vista histórico, somos nosotros, y no ellos, los diferentes. La filosofía política moderna es una innovación relativamente reciente incluso en Occidente, donde la teología política cristiana fue durante más de mil años la única tradición de pensamiento político. Los primeros filósofos modernos esperaban cambiar las prácticas de la política cristiana, pero su verdadero oponente era la tradición intelectual que había justificado dichas prácticas. Al atacar la teología política cristiana y negar su

legitimidad, la nueva filosofía cuestionaba simultáneamente los principios básicos a partir de los cuales se había justificado la autoridad en la mayoría de las sociedades de la historia. Esta era la ruptura decisiva. La ambición de la nueva filosofía consistía en desarrollar hábitos de pensamiento y discusión sobre la política en términos exclusivamente humanos, sin recurrir a la revelación divina o a la especulación cosmológica. Esperaban alejar las sociedades occidentales de la teología política y pasar a la otra orilla. Lo que empezó como un experimento mental se convirtió en un experimento en la vida que hemos heredado. Ahora la larga tradición de teología política cristiana ha sido olvidada, y con ella la memoria de la antiquísima búsqueda humana que aspiraba a situar la totalidad de la vida humana bajo la autoridad de Dios. Nuestro experimento continúa, aunque lo haga con menos conciencia de las razones por las que lo comenzó y de la naturaleza del reto que debía superar. Pero el reto nunca ha desaparecido.

La fragilidad es una perspectiva perturbadora. Lo vemos en nuestros hijos, que adoran los cuentos de hadas en los que las fuerzas ocultas que amenazan sus pequeños mundos son expuestas y derrotadas. Seguimos siendo como niños a la hora de pensar sobre la vida política moderna, y preferimos no tener en cuenta su naturaleza experimental. En cambio, nos contamos historias sobre lo grande que es nuestro mundo y las razones por las que está destinado a perdurar. Son leyendas sobre el curso de la historia, llenas de grandes palabras para describir el proceso que suponemos en marcha: modernización, secularización, democratización, el «desencanto del mundo», «la historia como la historia de la libertad», entre otras muchas más. Son los cuentos de hadas de nuestra época. Tanto si los narran con un tono épico los que están satisfechos con el presente como si los relatan con un tono trágico los que sienten nostalgia del Edén, desempeñan en nuestra cultura intelectual la misma función que los cuentos de brujas y magos en la

imaginación de nuestros hijos: hacen que el mundo sea legible, nos tranquilizan acerca de su inmutabilidad, y nos alivian de la responsabilidad de mantenerla.

El Dios que no nació no es un cuento de hadas. Es un libro sobre la fragilidad de nuestro mundo, el mundo creado por la rebelión intelectual contra la teología política en Occidente. Este puede parecer un tema inusual, incluso perverso, dado que las naciones occidentales están actualmente en paz unas con otras y que las normas de la democracia liberal, en especial las que tienen que ver con la religión, gozan de aceptación general. Occidente parece haber superado una suerte de hito histórico: resulta difícil imaginar que pudieran nacer entre nosotros teocracias, o que unas bandas armadas de fanáticos religiosos desencadenaran una guerra civil. Aun así, nuestro mundo es frágil: no a causa de las promesas que nuestras sociedades políticas no consiguen cumplir, sino de las que nuestro pensamiento político se niega a hacer.

Los seres humanos ansían seguridad. Un elemento poderosamente atractivo de la teología política es, en todas sus formas, su amplitud. Ofrece una manera de pensar sobre los asuntos humanos y relaciona esos pensamientos con otros más elevados sobre el ser de Dios, la estructura del universo, la naturaleza del alma, el origen de todas las cosas, el fin de los tiempos. La novedad de la filosofía política moderna consistía en haber renunciado a esas aspiraciones de comprensión desvinculando la reflexión sobre el dominio político humano de las especulaciones teológicas en torno a lo que podría haber más allá de él. En cierto sentido, esta nueva filosofía política era más modesta que las teologías políticas que reemplazaba, porque renunciaba a emplear las apelaciones más elevadas a la revelación para justificar los principios políticos. Desde el punto de vista psicológico, sin embargo, era enormemente ambiciosa. En todas partes, los seres humanos piensan sobre la estructura básica de la realidad y el modo correcto de vivir, y estos asuntos hacen que muchos de ellos especulen sobre lo divino o crean en la revelación. Si adoptamos una perspectiva psicológica,

hay una distancia muy corta entre albergar esas creencias y estar convencido de que son fuentes legítimas de autoridad política. Lo sabemos por nuestros libros de historia y, en los últimos años, también por los acontecimientos mundiales. En Occidente, la gente sigue pensando sobre Dios, el hombre y el mundo. ¿Cómo podría no hacerlo? Pero la mayoría parece haberse preparado para no dar ese último paso hacia la política. Ya no tenemos la costumbre de relacionar nuestro discurso político con cuestiones teológicas y cosmológicas, y ya no reconocemos la autoridad política de la revelación. Este es un testimonio de nuestro autodominio. Que tengamos que confiar en nuestro autodominio debería preocuparnos.

Nuestra fragilidad no es institucional; es intelectual. Las ideologías políticas dogmáticas que dieron forma a Occidente durante más de un milenio pueden haber perdido su influencia sobre la mente occidental, pero las cuestiones que afronta la teología política se le pueden ocurrir a cualquiera, incluso a aquellos que no sienten una inclinación hacia la religión convencional. Y tampoco hace falta que las respuestas sean convencionales. La teología política es una forma de pensar, un hábito mental, y por tanto sigue siendo una alternativa permanente a la manera de pensar que inspiró las instituciones modernas que ahora damos por supuestas. Aunque la teología política no sea lo bastante sólida para desplazar esas instituciones, sigue siendo capaz de distorsionar nuestras ideas sobre ellas. Por eso, como comprendieron perfectamente los primeros filósofos de la modernidad, nos debemos a nosotros mismos la tarea de comprender la naturaleza de la teología política y el desafío intelectual que presenta a nuestra forma de pensar en nuestros días. Había una razón por la que sus obras más importantes no comenzaban con una discusión de principios elevados, sino con un examen de las reivindicaciones de la revelación y de la psicología de la creencia religiosa. Sabían que los principios que más estimaban —la separación de la Iglesia y el Estado, los derechos individuales de culto privado y colectivo, la

libertad de conciencia, la tolerancia religiosa— solo podían establecerse una vez que las cuestiones que inspiraban la teología política hubieran quedado descartadas. La filosofía política contemporánea ya no siente la necesidad de entablar relación con la teología política, lo que refleja una gran confianza en la durabilidad y universalidad de nuestro experimento. Cualquier persona que lea hoy el periódico puede juzgar si esta confianza es acertada o no.

Tenemos que volver a plantearnos la tensión entre la teología política y la filosofía política moderna. No es una tarea fácil, porque hoy vivimos en la otra orilla. Ya no nos resulta evidente de qué trata la teología política, por qué ha atraído a los seres humanos durante la mayor parte de nuestra historia, y por qué continúa atrayendo a determinadas naciones y civilizaciones en la actualidad. Y puesto que ya no entendemos esas cosas, ya no está claro que nos comprendamos a nosotros mismos.

El Dios que no nació examina esa tensión reconstruyendo una controversia sobre la religión y la política que se extendió a lo largo de cuatrocientos años en Occidente, desde la Inglaterra del siglo XVII hasta la Alemania del siglo XX. No es un estudio exhaustivo de todas las contribuciones importantes a los debates sobre la religión y la política en ese período: esa empresa llenaría muchos volúmenes. En cambio, conduce al lector tras los pasos de una controversia particular, en la que el enfrentamiento entre teología política y su adversario filosófico moderno fue particularmente intenso, con debates vigorosos y apuestas claras. Es una historia de las ideas analítica pero muy episódica, que comienza con los grandes pensadores que, inquietos por las pasiones mesiánicas que envilecían la vida política de la Europa de la época, concibieron la alternativa intelectual moderna a la teología política. El libro termina con los filósofos y teólogos del siglo XX, tanto cristianos como judíos, que rechazaron esa tradición intelectual en nombre de una teología política moderna, que esperaban que resucitara el impulso mesiánico

en la vida de Occidente. Nos centraremos en un pequeño número de pensadores europeos ejemplares, cuyas obras marcaron los momentos cruciales de ese debate. Algunas de esas figuras son célebres y han sido exhaustivamente estudiadas; otras son oscuras o han caído en el olvido. Pero todas desempeñaron un papel importante en el avance de una polémica trascendental que reveló las fuerzas y debilidades ocultas del pensamiento moderno sobre la religión y la vida política. Como Fabrizio del Dongo, el protagonista de *La cartuja de Parma* de Stendhal, que deambulaba confuso por la batalla de Waterloo, esos pensadores se encontraron inmersos en un gran debate intelectual sobre las exigencias de la política, lo que Dios reclamaba, y, en último término, la naturaleza del hombre.

Este libro no se inspiró en el comienzo de esta larga controversia, sino de su vergonzosa conclusión. Los años que siguieron al desastre de la Primera Guerra Mundial vieron un serio, y completamente inesperado, renacimiento de la teología política en Alemania. Algunos de los que lo fomentaron eran protestantes, otros eran judíos; todos ellos eran conscientes de su modernidad y aducían razones modernas para volver a la Biblia en busca de inspiración política. Para complicar el rompecabezas, esos pensadores eran universalmente hostiles al pensamiento que había permitido que surgiera la democracia liberal, y no pocos de ellos defendieron las ideologías más repugnantes del siglo XX, el nazismo y el comunismo. No eran idealistas ingenuos que traficaban imprudentemente con ideas políticas y religiosas que no comprendían. Eran hombres cultos que habían digerido y metabolizado las obras de sus antecesores filosóficos y teológicos, y que tenían puntos de vista muy elaborados sobre el rumbo de la vida moderna. Eran reaccionarios, pero no pertenecían a la vieja escuela; no apelaban a milagros, a la infalibilidad de la Biblia, a la divina providencia o a la tradición sagrada. Estaban orientados hacia el futuro, al que veían en términos teológico-políticos como un tiempo de redención que señalaría el final de una época oscura que había empezado con el nacimiento de la modernidad.

En el contexto de la agitación política de principios del siglo XX, ese fue un episodio intelectual menor, un acontecimiento secundario. Pero en el contexto del largo debate sobre la religión y la política en el moderno pensamiento occidental, supuso una evolución importante. Incluso en nuestros días, cuando pensamos en una teología política mesiánica tenemos en mente nuestro pasado premoderno o la evolución contemporánea de otras culturas. Pensamos en ella en pasado o como algo «ajeno». Pensar que Occidente pudo producir su propia teología política, en una línea completamente moderna, resulta sorprendente e inquietante. Todavía es más inquietante el hecho de que esos nuevos teólogos políticos escribieran obras originales y desafiantes que no se pueden rechazar a la ligera. El renacimiento de la teología política mesiánica no era en absoluto una aberración alemana o una reacción temporal y enfebrecida al colapso de la Europa burguesa durante la guerra. Era una respuesta razonada al prolongado debate sobre la naturaleza de la religión y su relación con la vida política, que atrajo la atención de los pensadores europeos durante casi cuatrocientos años, y que todavía no ha sido resuelto.

Las preguntas que han guiado la escritura de este libro eran dos: ¿qué movimientos filosóficos y teológicos hicieron que el regreso a la teología política pareciera necesario? ¿Y qué revela todo este arco o controversia sobre las fortalezas y debilidades de nuestra actual forma de pensar sobre la vida política? No me interesaba examinar los factores sociales o históricos que pudieron facilitar que ciertos pensadores se inclinasen por determinados argumentos. Me interesaba reconstruir los propios argumentos, ver si constituían una conversación continua, que se prolongaba a lo largo de los siglos, sobre las demandas en liza de la teología política y la filosofía política moderna como formas de pensamiento. Ahora creo que lo hacen, aunque eso quedará a juicio del lector. Esta controversia se cuenta desde el principio hasta el final, pero en realidad ha tenido que reconstruirse en orden inverso. Empezando con el renacimiento de la teología política mesiánica en Weimar, fui conducido hasta las

escuelas de «teología liberal» que dominaron el pensamiento protestante y judío del siglo XIX; de ahí, de regreso a los textos sobre la política y la religión de los idealistas alemanes, Kant y Hegel; a partir de ellos, a las fuentes gemelas de la filosofía política moderna, Hobbes y Rousseau; y, finalmente, a una reconsideración de la dinámica fundamental de la teología política cristiana, de la que los filósofos del principio de la modernidad querían escapar.*

Aunque exponer la fragilidad de nuestro experimento moderno pretende ser un ejercicio constructivo, no nos ofrece ningún consuelo. Este libro no contiene ninguna revelación sobre el transcurso oculto de la historia, no identifica dragones a los que hay que abatir, no tiene nada que celebrar o promover, y no ofrece un plan de acción. El objetivo de escribirlo era hacer un inventario, para ayudarnos a pensar con más claridad sobre cómo vivimos ahora y sobre lo que necesitamos si queremos que nuestro experimento continúe. Se debe al azar que el libro fuera escrito y vaya a ser leído por primera vez en una época en que el eterno desafío de la teología política resulta de pronto evidente para todo el mundo, aunque puede que eso sea algo bueno. La historia que se reconstruye aquí debería recordarnos que la verdadera elección a la que se enfrentan las sociedades contemporáneas no es entre el pasado y el presente, o entre Occidente y «los demás». Es una elección entre dos grandes tradiciones de pensamiento, dos formas de imaginar la condición humana. Debemos definir esas alternativas, escoger entre ellas, y vivir con las consecuencias de nuestra elección. Esa es la condición humana.

PRIMERA PARTE

1
La crisis

El Reino de Dios ya está entre vosotros.

LUCAS 17,1

Mi Reino no es de este mundo.

JUAN 18,36

La revuelta contra la teología política en Occidente estaba dirigida contra una tradición de pensamiento cristiana. Comenzó en los siglos XVI y XVII como una disputa local que enfrentaba una confesión particular con unos cuantos reinos en un pequeño rincón del mundo. Sin embargo, sus implicaciones se revelaron trascendentales, tanto para Occidente como para cualquier nación que haya intentado asimilar las ideas políticas occidentales en la era moderna. En la polémica controversia entre la teología política cristiana y su adversario moderno sucedió algo que no tenía precedentes: nació una manera verdaderamente nueva de tratar las cuestiones políticas, libre de disputas sobre la revelación divina. ¿Qué había en la tradición cristiana que pudiera provocar un desafío intelectual tan profundo a la forma en que las sociedades siempre habían concebido la vida política? Esa es la primera pregunta que debemos responder. Por muy progresistas que parezcan nuestras ideas políticas, se forjaron en en medio de una vieja lucha contra una arcaica tradición de pensamiento político que se remontaba al amanecer de la civilización. La teología política cristiana solo era una expresión particularmente inestable de esa tradición.

¿Por qué existe la teología política? La pregunta resuena en voz baja a lo largo de la historia del pensamiento occidental, desde la Antigüedad grecorromana hasta nuestros días. Pero generalmente se ha interpretado en relación con otra pregunta: ¿por qué los seres humanos creen en dioses?

Las teorías occidentales sobre el origen y la naturaleza de las creencias religiosas son numerosas, y tendremos ocasión de examinar algunas detalladamente. Pero debemos reconocer que solo responden a la cuestión de la teología política de manera tangencial. Es posible que un individuo o toda una civilización tengan unas creencias religiosas sin que estas se traduzcan en ideas políticas. Al igual que hay religiones sin teología, existen religiones sin teología política. Así que debemos preguntarnos por qué algunas creencias religiosas se traducen en doctrinas políticas, y qué razones da la gente para apelar a Dios en su pensamiento político.

Entender esas razones es la clave para comprender la teología política. La mayor parte de las teorías sobre la religión, tanto antiguas como modernas, hablan de las creencias religiosas en tercera persona: la religión es algo que les ocurre a los seres humanos, que nace de la ignorancia y el miedo o que surge como la expresión mítica de la conciencia colectiva de una sociedad. Pero la teología política es una manera de pensar: es una actividad, no un estado psicológico. Desde un punto de vista subjetivo, la religión es una elección, quizá incluso una elección racional, para los individuos y las sociedades. Todos nos enfrentamos a la alternativa implícita que supone vivir a la luz de lo que consideramos una revelación divina, o vivir de una forma distinta. Sabemos que no todas las opciones están disponibles en cada circunstancia histórica. Pero también sabemos que desde tiempos inmemoriales los seres humanos han especulado y debatido sobre lo divino, que han cambiado sus creencias y sus sociedades a partir de esas discusiones, y que en determinadas circunstancias han opuesto

alternativas intelectuales a argumentos teológicos. No vivimos en una jaula de hierro cuyos barrotes son ideas heredadas, rituales y representaciones de la divinidad, ni somos arrastrados por un proceso histórico que empezó en un mundo con religión y que ahora está terminando en un mundo sin ella. Desde un punto de vista subjetivo, nos damos cuenta de que somos criaturas pensantes y críticas que sopesamos las distintas alternativas que se hallan ante nosotros. Luego somos.

Si asumimos esa visión interna, en lugar de externa, de nosotros mismos, empezamos a ver que la cuestión de Dios puede presentarse ante cualquier mente reflexiva en cualquier momento. Y en cuanto se plantea esa pregunta fluyen de ella muchas otras. Puede que la teología política no sea una característica de todas las sociedades humanas, pero es una alternativa permanente para las mentes reflexivas, a la que podemos oponer otras alternativas.

Consideremos cómo puede plantearse cualquier persona algunas de las preguntas tradicionales de la teología política. Cuando un ser humano se vuelve consciente de sí mismo, descubre que está en un mundo que él no hizo, y del que forma parte. Descubre que está sujeto a las mismas leyes físicas que afectan a los objetos inanimados de este mundo, y que, como los animales, vive con otros, construye refugios, lucha y siente. Esa persona puede percibir sus diferencias con respecto a todos esos objetos naturales y criaturas, pero también reconocerá lo que comparte con ellos. No observa el mundo desde fuera, como un objeto de contemplación externo; lo mira desde dentro, y ve que depende de él. Puede que se le ocurra que si quiere comprenderse a sí mismo quizá necesite entender el todo del que forma parte. Si el hombre está integrado en el cosmos, el conocimiento del hombre exige el conocimiento del cosmos.

Cuando nos descubrimos planteándonos preguntas sobre el cosmos podemos encontrarnos sopesando preguntas que tienen que

ver con Dios. Esto también tiene sentido. El origen de nuestro cosmos es desconocido y parece comportarse de forma regular. ¿Por qué es así?, nos preguntamos. Sabemos que las cosas que hacemos funcionan de forma predecible porque las concebimos y las construimos con un objetivo. Extendemos el arco y la flecha vuela: para eso se hicieron. Así que, por analogía, cuando pensamos en el orden cósmico no nos resulta difícil pensar que se creó con un propósito que reflejaba la voluntad de su creador. Si seguimos esta analogía, empezamos a tener ideas sobre ese creador, sobre sus intenciones y, por lo tanto, sobre su personalidad.

Al seguir estos pocos pasos, la mente humana se encuentra frente a una imagen. Es una representación teológica en la que Dios, el hombre y el mundo forman un nexo divino indisoluble. La imagen también cuenta una historia, sobre un Dios que creó o dio forma al cosmos del que constituimos una parte insólita, ya que compartimos algunas características con las demás criaturas y poseemos otras en exclusiva (o quizá las compartimos con el creador). Esa imagen puede aparecer ante cualquier mente que empiece a reflexionar sobre lo que está a su alrededor. El desarrollo real de esta o aquella imagen teológica es una cuestión histórica. No obstante, incluso una imagen arbitraria, heredada de la tradición o sociedad en la que uno vive, puede recibir una estructura y una justificación racionales. El creyente tiene razones para creer que vive en ese nexo divino, al igual que las tiene para pensar que ese vínculo ofrece una orientación con autoridad para guiar la vida política.

Cómo debe entenderse esa orientación, y por qué los creyentes le confieren esa autoridad, dependerá crucialmente de cómo imaginen a Dios. Si se piensa que Dios es pasivo, una fuerza silenciosa como el cielo, de él no puede derivar nada con carácter de autoridad. Sabemos que hay algo divino ahí fuera, y conocerlo puede ayudarnos a entender nuestro entorno, pero no hay razón para pensar que dicte necesariamente nuestros objetivos. Puede pensarse

que ese Dios forma parte de la estructura del ser, o que está más allá del ser, pero en ningún caso determina cómo debemos vivir. Dios es una hipótesis de la que podemos prescindir. Pero si nos tomamos en serio la idea de que Dios tiene intenciones, y de que el orden cósmico es resultado de esas intenciones, pueden producirse muchas consecuencias. Las intenciones de ese Dios no son hechos silenciosos, sino que expresan una voluntad activa. Poseen autoridad. Y es ahí donde entra en juego la política.

La vida política gira alrededor de disputas sobre la autoridad: quién puede ejercer legítimamente poder sobre los demás, con qué fines y en qué condiciones. En esas disputas podría ser suficiente apelar a algo que formara parte de la naturaleza humana y que legitimara el ejercicio de la autoridad, y dejar así las cosas. Pero, como acabamos de ver, cualquier reflexión sobre la naturaleza humana tiende a remontar la cadena de las causas, primero hacia el cosmos y después hacia Dios. Si concebimos a un Dios que modeló nuestro cosmos, que muestra sus propósitos, el ejercicio legítimo de la autoridad política podría depender de la comprensión de tales propósitos. Las intenciones de Dios no necesitan justificación, ya que él es el último tribunal de apelación. Si pudiéramos justificarlo, no lo necesitaríamos; solo necesitaríamos los argumentos que sirvieran para validar sus acciones. En esta línea de razonamiento, Dios, en su creación, ha revelado algo que el hombre no puede conocer completamente por sí mismo. Esta revelación se convierte en la fuente de su autoridad sobre la naturaleza y sobre nosotros.

No todas las civilizaciones han entrado en esa lógica. En la antigua China, por ejemplo, se creía que el emperador era divino y que los dioses estaban allí para consolar al pueblo ante su poder. En la antigua Grecia, algunos imaginaban una primera causa o «motor inmóvil» sin personalidad que encarnaría la ley divina, que los filósofos podían contemplar para comprender el orden cósmico y el lugar que el hombre ocupaba en él. Otros pensaban en una panoplia de deidades con personalidades contradictorias, pero cuya naturaleza resultaba comprensible para la razón humana. Los

griegos nunca pensaron que esos dioses ejercieran una autoridad política revelada por haber creado al hombre y al cosmos, y quizá esa sea la razón por la que la filosofía política pudo desarrollarse por primera vez en la antigua Grecia. En cualquier caso, los griegos parecían creer que solo los hombres ejercían autoridad sobre los hombres, aunque los sabios reflexionaban sobre la ley divina, eterna e inmutable, y mantenían una mirada vigilante sobre el Olimpo.

Sin embargo, muchísimas civilizaciones desarrollaron teologías políticas reveladas para explicar y justificar el ejercicio de la autoridad política. Se imaginó un gran número de dioses, y se justificó una amplia variedad de sistemas políticos. Pero hay una estructura subyacente en este vasto conjunto, y un lugar en esta estructura que está reservado a la teología política cristiana.

Imaginando a Dios

La teología política es un discurso sobre la autoridad política que se basa en un nexo divino. Es, explícita o implícitamente, racional. Pero como la teología política se desarrolla dentro de las tradiciones religiosas, también depende de imágenes simples de ese nexo, que después las tradiciones presentan a sus creyentes. Todas las religiones, incluso las más arcaicas, se enfrentan a un desafío común: hacer que las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo resulten lo suficientemente inteligibles para las almas sencillas y lo bastante coherentes para las mentes reflexivas. Para los simples ofrecen imágenes; tales imágenes producen enigmas que los reflexivos deben desentrañar.

Dios está en el centro de todas esas representaciones, y, según cómo lo concibamos, nuestras imágenes del hombre y el mundo pueden cambiar. La propia representación gira en torno a la presencia de Dios, en torno a dónde está y dónde se le puede buscar en el espacio y en el tiempo. Espacialmente, podemos representar a un Dios que camina entre nosotros; podemos

imaginarlo a una distancia infinita del mundo; o podemos concebirlo en el cielo, observando —y escuchando— su creación. También podemos imaginar a Dios en relación con el tiempo: puede existir temporalmente con nosotros; puede haber existido en el pasado pero ya no; puede existir más allá del tiempo, aunque mantenga alguna relación con nuestra existencia temporal. Estas representaciones alternativas originan un gran número de posibilidades teológicas, y cada una de ellas puede producir diferentes concepciones de la autoridad política. Para nuestro propósito, bastará con explorar tres imágenes abstractas de Dios y considerar los distintos argumentos que con frecuencia los teólogos políticos han basado en ellas.

Una manera de retratar a Dios es verlo como una fuerza *inmanente* en el mundo, tanto desde el punto de vista espacial como temporal. En esta representación, el mundo es un lugar caótico donde las fuerzas que actúan —divinas, humanas y naturales— forman un revoltijo. Espíritus, ninfas, antepasados, chamanes, amuletos, incluso estrellas y sueños determinan nuestro destino porque los dioses inmanentes operan a través de ellos. Los dioses buenos hacen que llueva, que las cosechas crezcan y que el ganado sea fértil. Protegen a la nación en la batalla y contra los dioses malignos que traen la conquista, la peste, la sequía, la enfermedad y la muerte. El mundo es permeable y debemos compartirlo con seres divinos que lo usan —y a nosotros también— para sus propios fines. La clave para vivir en un mundo así es lograr que los dioses buenos sean felices y mantener a los malos a raya, por medio de la adulación y el soborno si es necesario.

Si la llevamos hasta el extremo, la noción de un Dios inmanente puede extenderse a toda la naturaleza; quizá nosotros mismos emanemos de la divinidad. Este es el Dios de los panteístas.* Pero no está claro que haya existido nunca una nación de panteístas estrictos, que viviera como si, literalmente, todas las cosas

estuvieran «llenas de Dios», ya que eso podría implicar un principio de estricta igualdad entre todos los seres. En cambio, las naciones con esta imagen de un Dios inmanente parecen asumir que algunos seres son más iguales que otros. Se han inclinado tradicionalmente hacia héroes, familias nobles o castas; se pensaba que su proximidad a la divinidad les otorgaba autoridad para gobernar. En algunas civilizaciones esos gobernantes teocráticos eran presentados como encarnaciones de la divinidad, en otras como hijos de los dioses, en otras como sacerdotes o sustitutos de las más altas instancias. En el antiguo Egipto, por ejemplo, se creía que el faraón era uno de los dioses, que actuaba como intermediario de los egipcios ante otras divinidades. Al parecer, para los antiguos mesopotámicos, el rey era un héroe que podía ser investido de divinidad en ocasiones, aunque seguía siendo mortal.

Con un Dios inmanente, lo divino se convierte en una fuerza temporal activa, cuyas relaciones con la nación emplean como intermediario al gobernante, que a veces también es el sacerdote. El papel del gobernante tiene una doble función representativa: defiende ante la divinidad la causa de la nación, de forma parecida a un abogado, y también actúa como representante legal de Dios en la tierra, traduciendo los decretos divinos para los oídos humanos. De estos gobernantes se espera que defiendan la nación contra la hostilidad de la naturaleza y los enemigos, y su destino dependerá de su éxito a la hora de conjurar el poder del Dios inmanente aquí y ahora. Para los gobernantes de las naciones panteístas, la divinización es la más importante de las ciencias políticas.

La segunda imagen que encontramos en la historia de la religión es la de un Dios *remoto*, que da la espalda al mundo y oculta su rostro. A primera vista, la atracción de un *deus absconditus* no resulta evidente. ¿Para qué sirve tener un Dios si está ausente, si no se le puede llamar para que golpee a sus enemigos y consuele a sus hijos? Pero, de hecho, hay ocasiones en que necesitamos un Dios

así, un Dios cuya lejanía nos ayude a entender por qué lo divino es indiferente a nuestras llamadas. Porque tenemos problemas para concebir a un Dios inmanente que se mantiene al margen cuando los justos sufren y sus enemigos prosperan. Los fieles, como Job, lanzan sus gritos al cielo, pero Dios les hace esperar. ¿Cómo se puede soportar ese dolor?, o, más difícil todavía, ¿cómo puede explicarse?

Aquellos que tienen una fe que no les permite esperar, como los amigos de Job, buscan respuestas. Y una respuesta recurrente en la historia de la religión es que Dios ha abandonado el mundo de la creación y lo ha dejado en manos del mal. Es una idea burda, pero puede desarrollarse en una teología bastante elaborada que presenta al ser más elevado y benigno a una distancia infinita del mundo creado, gobernado por una fuerza distinta y maligna. Los dioses inmanentes pueden constituir un grupo desigual: algunos buenos, otros malos; compartir el mundo con ellos significa aprender a jugar a dos bandas. Si sufrimos, tenemos que establecer nuevas alianzas con las divinidades. Un Dios remoto es un Dios inalcanzable, al menos mientras dure el mundo creado, lo que explica que sigamos sufriendo. Hay una brecha entre él y el dios inferior que trabaja en el cosmos, y por el momento estamos en manos de este último. La naturaleza concebida así opera según leyes inmutables, algo que los dioses inmanentes no permitían: esto constituye una prueba adicional de la perversidad de ese dios inferior. Ha hecho de la creación una celda de la que resulta imposible escapar.

Esta imagen del nexo divino es gnóstica. Estamos muy familiarizados con las sectas gnósticas que crecieron y florecieron en la Antigüedad Tardía, y con sus elaborados relatos míticos que explicaban cómo el cosmos fue entregado a un dios inferior, o demiurgo, cuyo nefasto reinado terminaría algún día. También sabemos que esas sectas desarrollaron regímenes espirituales que enseñaban a los creyentes a cultivar la impronta de lo divino que el Dios ausente había dejado en sus almas: se creía que esa impronta les proporcionaba una sabiduría especial y consuelo en el mundo

caído. Pero el gnosticismo es algo más que una antigua secta. Desde un punto de vista abstracto, representa una posibilidad teológica permanente que surge de imaginar un Dios remoto, y podemos encontrar variantes de ella en muchas religiones y escuelas filosóficas.

También representa una posibilidad política permanente. Esto no es obvio a primera vista, ya que podría parecer que el rechazo del gnosticismo al mundo creado implica un rechazo completo a la vida política. Y en realidad el impulso gnóstico más profundo en la historia de las religiones ha sido ascético. Pero las implicaciones políticas que se derivan de rechazar el mundo pueden ser, paradójicamente, revolucionarias. La imagen gnóstica oscurece el presente iluminando un futuro radiante, un tiempo en el que todo lo que ahora es corrupto habrá sido destruido y el reino del bien será establecido. Es una visión escatológica y puede engendrar una política escatológica. Los que poseen la chispa divina y la cultivan han recibido un conocimiento divino; no debería sorprendernos que algunos de ellos empiecen a pensar que ese conocimiento puede emplearse para traer una redención inmediata o para acelerar un Apocalipsis que prepare su llegada. El realzado claroscuro del gnosticismo pretende llevar a cabo una revolución en las almas de los creyentes. Y toda revolución en el alma contiene potencial para producir una revolución en el mundo.

Una tercera imagen teológica nos la da un Dios que no está lejos del mundo ni hace de él su hogar. Es el Dios *trascendente* del teísmo. También es el Dios de la Biblia hebrea, que ofrece la exposición más desarrollada de una entidad de este tipo. En esa imagen, solo Dios es Dios. Está solo en el cielo, situado por encima del mundo, pero lo bastante cerca para que exista un contacto, ya sea por iniciativa suya o por la nuestra. No acostumbra a mostrar su rostro, pero deja bastantes huellas de sí mismo —ya sea en la naturaleza, o en la escritura o en nuestras mentes, ya sea en las profecías— que

muestran que no es un extraño para nosotros. Incluso cuando utiliza diluvios y plagas para expresar su opinión, acompaña sus acciones con palabras. Este Dios ofrece razones que explican sus acciones, incluso cuando está enfadado, dolido o celoso. No es un Dios arbitrario que lanza rayos desde la distancia o que habla usando acertijos.

También es un Dios creador que hizo un mundo bueno y comprensible para el hombre, al que asimismo creó. Los cielos proclaman su gloria, pero no están investidos de su poder; la tierra es un producto desencantado, una herramienta que a veces utiliza pero que no constituye una extensión de sí mismo. En cuanto al hombre, es una criatura hecha a imagen de Dios y ha recibido el aliento divino que otorga la vida. Aunque no es un dios y no puede convertirse en uno, tampoco es una bestia o un siervo. La lección más difícil que debe aprender es vivir en esa media distancia. Una y otra vez, la tentación de desafiar a Dios lo vence, cuando busca un conocimiento prohibido o inicia obras vanas, alzando torres que se elevan hasta el cielo o ciudades en la llanura. Una y otra vez debe ser derribado, su orgullo ha de ser aplastado. Solo entonces se le permite saber que Dios lo hizo un poco inferior a los ángeles y lo coronó de gloria y esplendor (Salmos 8, 4-5). Es por tanto una criatura pecadora, no un alma perdida. Es capaz de arrepentirse y, como Dios es misericordioso, será redimido al final de los tiempos.

La presencia de un Dios trascendente hace que la relación del hombre con la naturaleza sea mucho más compleja. El Salterio nos dice que «los cielos, son los cielos de Yahveh, la tierra, se la ha dado a los hijos de Adán» (Salmos 115, 16). El hombre vive en la naturaleza y al mismo tiempo está por encima de ella. Está atento al orden que existe a su alrededor, pero solo obedece a su creador. Por qué existe el mal natural en un mundo creado por un Dios bueno es un rompecabezas que incluso le resulta difícil explicar a la teodicea más elaborada. Pero aparte del libro de Job, la Biblia hebrea no explica mucho sobre el sufrimiento. El hombre está llamado a ser fiel y a confiar en Dios; no se le invita a inspeccionar los papeles de

Dios. La vida política se aborda desde un enfoque similar. Cuando la Biblia se vuelve hacia la política, no lo hace para investigar la naturaleza del hombre como animal político, sino para enunciar la ley divina otorgada para regular ese pacto. El pacto y la ley son productos de la palabra; hay razones tras ellos. Pero detrás de la última razón solo existe la revelación. Aunque Israel sea gobernado por jueces, reyes o sacerdotes, aunque se gobierne a sí mismo o se encuentre disperso entre varias naciones, las fuentes de su autoridad política son esos pactos y esas leyes. Son las fuentes originales de la teología política bíblica.

Tres imágenes de Dios, el hombre y el mundo; tres ramas de la teología política. En la primera, se ve a Dios habitando y actuando en el mundo. En ese caso la teología política consiste en intentar comprender cómo se puede uncir el poder de lo divino que nos rodea para proteger a la nación y lograr que florezca. En la segunda, el Dios más elevado aparece como un ser distante, muy alejado de las preocupaciones del mundo cósmico que domina un demiurgo inferior. Esa imagen puede inspirar ideas encaminadas a una retirada del mundo, incluido el mundo político; también puede alimentar especulaciones sobre el conocimiento divino que transformaría el mundo de manera apocalíptica, anunciado en la era de la redención. En la tercera imagen vemos a un Dios trascendente que está por encima de nuestro mundo pero ligado a él. Este Dios abandona el mundo para que podamos gobernarnos a nosotros mismos; somos libres en el sentido de que él no nos gobierna directamente. Sin embargo, nos da una ley revelada como guía; podemos aceptarla o rechazarla. En esa imagen, la política todavía incumbe a la relación entre lo divino y lo humano, aunque tal relación ha pasado de ser un asunto de mero poder a un vínculo de obediencia y responsabilidad moral.

En Occidente, esa imagen de un Dios trascendente nos parece la más natural. Aunque ya no consultemos las teologías políticas que

inspiró, como imagen todavía influye en nuestro pensamiento. Por esa razón es importante tener en cuenta las otras dos concepciones. El Dios trascendente de la Biblia se sienta delicadamente entre el Dios inmanente de los panteístas y el Dios remoto de los gnósticos, y esa es una posición inestable. La tentación de acercar a Dios al mundo o de separarlo de él es grande. La mayor parte de las herejías de las confesiones bíblicas sucumben a esa tentación, de una manera u otra, al igual que las teologías políticas que inspiran. La teología política bíblica sufre las visitas de los dioses que dejó atrás.

Dios encarnado

Si adoptamos un punto de vista en primera persona, desde dentro, la teología política tiene cierta lógica. Responde a una tendencia natural de la mente humana que busca las condiciones de su experiencia, tanto si esa experiencia tiene que ver con el ámbito de la naturaleza como con el político. Cuando una teología política se desarrolla, aporta una explicación de la autoridad política legítima en forma de una revelación sobre el nexo divino. Y, si las consideramos globalmente, las ramas de la teología política despliegan una suerte de estructura racional. Partiendo de determinados supuestos sobre la naturaleza de Dios y el lugar donde reside, la mente puede inferir distintos razonamientos acerca de la buena vida política.

La filosofía política moderna fue concebida originalmente como un medio para escapar de esta estructura. Rechazaba entrar en la lógica de la teología política y ofrecía razones para su negativa que examinaré en el capítulo siguiente. Los primeros modernos también desarrollaron nuevos argumentos que buscaban legitimar el ejercicio de la autoridad sin recurrir a la revelación, y podían emplearse para defender diferentes tipos de orden político. Esos argumentos iban dirigidos a la teología política como tal y se formulaban en términos universales que discutían la naturaleza de la mente, las reglas de

inferencia, las pasiones del alma, la dinámica de la interacción humana y los derechos universales, entre otras cuestiones. Pero también se desarrollaron por razones locales, para ayudar a que Europa escapase del dominio de la teología política cristiana, a la que los primeros modernos responsabilizaban de siglos de violencia política y religiosa. Conocían poco las tradiciones religiosas y teológicas de otras civilizaciones. Lo que conocían era la estructura intelectual de la teología política cristiana, que había resultado excepcional, y excepcionalmente problemática.

El cristianismo sigue al judaísmo en su concepción de un Dios trascendente, creador del hombre y del mundo. También comparte las esperanzas escatológicas del judaísmo y la confianza en la redención definitiva. Lo que distinguió al cristianismo desde el primer momento fue su interpretación del Mesías. Las ideas judías sobre el Mesías fueron muchas y cambiaron a lo largo de los siglos, pero en la tradición ortodoxa en general se pensaba que era un ser completamente humano que reuniría al pueblo judío, restauraría la casa de David, reconstruiría el Templo y establecería el reino de la justicia en la tierra. El cristianismo se basaba en creencias muy distintas: el Mesías ya había venido y se había marchado; era una encarnación de la divinidad, no solo un hombre de naturaleza heroica; traía la salvación para todos los individuos que creían en él, pero no a una nación en particular; y su Segundo Advenimiento anunciaría el final de los tiempos, cuando los muertos resucitasen y se celebrase el Juicio Final. En el núcleo del cristianismo yace esta doctrina de encarnación mesiánica: Dios se hizo hombre. Y también es la fuente de las teologías políticas características del cristianismo.

Puede que ahora nos encontremos en una mejor posición para entender por qué. Todas las imágenes de Dios que hemos considerado hasta ahora son estables, en el sentido de que Dios permanece inalterable mientras que el hombre y el mundo cambian alrededor de él. Dios está en el mundo y en el tiempo, o más allá del

mundo y del tiempo, o flotando de forma trascendente entre los dos, como el Dios de la Biblia hebrea. El Dios cristiano, al que se concibe como padre, también es trascendente. Pero al mandar a su hijo, Dios aceptaba entrar en nuestro mundo, y ponía en peligro su trascendencia. El Me sías se hizo carne, a la manera de un Dios inmanente. Pero no siguió con nosotros sobre la tierra; partió, como el Dios de los gnósticos, con la promesa de que regresaría al final de los tiempos. Este movimiento divino, que Hegel consideró con acierto la esencia del cristianismo, representa una profunda transformación en la imagen de un Dios trascendente, y, en consecuencia, en la vida temporal del hombre.

El mesianismo judío fija una conclusión escatológica al final de la historia de la humanidad que comienza con la creación, y aunque entre esos dos puntos ocurrían acontecimientos importantes, que afectaban al destino del pueblo judío, la relación entre lo divino y lo humano era estable y se definía por el pacto y la ley. Su carácter no cambiaba. El Mesías cristiano entra en el tiempo y produce una ruptura en la historia: la divide implícitamente en tres épocas. La primera se extiende desde la creación del mundo hasta el nacimiento de Cristo, y los primeros escritores cristianos la describieron como una «preparación para el Evangelio». La segunda época, que comienza con la encarnación y termina con el Segundo Advenimiento, es nuestro *saeculum*, y representa una nueva organización de la relación entre lo divino y lo humano. Desde entonces nuestra relación con Dios está regida por el amor y la gracia, no por la ley, y está infundida de la presencia constante del Espíritu Santo. Pero esta no es la época final de la historia de la humanidad; contiene en sí misma la promesa de otra, una extensión de tiempo infinita en la que el retorno del Mesías y el Juicio Final de Dios harían «nuevas todas las cosas». Para el pensamiento judío, las ideas de un Mesías encarnado y de un Espíritu Santo omnipresente parecían un regreso a las concepciones paganas de un Dios inmanente. Pero el cristianismo siempre se ha centrado más en la promesa mesiánica del sufrimiento, la muerte y la resurrección de

Cristo, y por tanto en su ausencia del mundo en el que ahora debemos vivir. Por eso, en los primeros siglos de la Iglesia, el mayor desafío teológico que tuvo que afrontar la ortodoxia cristiana surgía de la inquietud gnóstica que producía vivir en un mundo que Dios había abandonado.

La concepción cristiana de la Trinidad mostraba de manera explícita todas las tensiones implícitas en la idea de un Dios trascendente. Por eso en la historia de la teología cristiana ha resultado posible elaborar imágenes muy convincentes —aunque irreconciliables en último término— de Dios que acentuaban su trascendencia, su inmanencia o su lejanía. Y cada una de esas imágenes ha engendrado, por su parte, distintas escuelas de teología política cristiana.

¿Cómo se establecieron originalmente esas relaciones? Cualquier buena crónica de la teología cristiana, especialmente si se centra en los tres primeros siglos de la Iglesia, contará la historia. Allí es posible ver todos los enigmas de la Trinidad expuestos y analizados con una profundidad que no sería igualada en períodos posteriores, ya que los padres de la Iglesia afrontaban el doble desafío de reconciliar la nueva revelación con la antigua, y, en algunos casos, con las doctrinas metafísicas y cosmológicas de los filósofos griegos. Su forma de plantear las preguntas puede parecer cómicamente absurda a quienes carecen de oído teológico. ¿Son los miembros de la Trinidad tres personas, o solo aspectos de una? ¿Cómo pudo entrar un Dios infinito y atemporal en el mundo temporal? Si Cristo era el hijo de Dios, ¿su cuerpo era divino o solo lo era su espíritu? ¿Qué parte de Dios estaba presente en él? ¿Se puede hablar de una «sustancia» divina compartida por los dos? Y, si es así, ¿los seres humanos forman parte de ella espiritualmente?

No obstante, de estas controversias teológicas pueden extraerse serias consecuencias morales, como advirtieron los padres de la Iglesia. Mientras que en los primeros tiempos de la Iglesia algunos

se centraron en polémicas metafísicas en las que se debatía si la divinidad de Cristo era coherente con su humanidad, y de qué forma, y otros intentaron desarrollar un modelo estable del cosmos a partir de la ciencia griega y la revelación bíblica, otros seguían dedicándose al debate moral sobre la condición del hombre. Para ellos, la cuestión era establecer hasta qué punto el hombre caído necesita la gracia divina para mejorarse a sí mismo, y hasta qué punto es responsable del estado de su alma. Este debate, que giraba en torno a los temas de la naturaleza, la gracia y el pecado original, reflejaba la controversia metafísica sobre la Trinidad y la polémica cosmológica sobre los cielos y la tierra. En registros diferentes, todos abordaban la bondad de la creación. Y de estas discrepancias surgieron dos tendencias del pensamiento moral y político cristiano que continúan siendo vigentes en la actualidad.

Una tendencia considera la bondad básica del mundo axiomática, pese a la presencia del pecado. Asume que el hombre, como criatura natural, es capaz de hacer el bien y, por lo tanto, de mejorarse a sí mismo y de mejorar su entorno social. En palabras de algunos de los primeros teólogos, el hombre nace a imagen de Dios, y, a través de la gracia y de sus propios esfuerzos, puede avanzar hacia la semejanza de Dios. Otros sugerían que en el espíritu humano se había plantado una semilla divina, y que Dios nos atraía hacia él, por medio de la fe y del ejercicio de nuestras buenas tendencias naturales. Si bien utilizaban lenguajes e imágenes distintas, esos pensadores cristianos creían que el mundo natural recibía continuamente la bendición de Dios; no lo consideraban un lugar extraño, hostil o abandonado. Aunque el hombre no puede hacer nada sin la gracia divina, no es solo la gracia la que opera a través de él, sino también su propia naturaleza, que él es responsable de cultivar. Es una criatura libre de Dios, no su títere. A través de su libre voluntad es llamado a imitar a Cristo, que es su ejemplo moral. Si se vuelve malo, es por propia elección, aunque siempre puede cambiar. (Algunos teólogos especulaban incluso con la idea de que el propio demonio podría regresar a Dios.) Además de la gracia y la

revelación, hay muchos aspectos que pueden contribuir a la mejora moral del hombre, entre los cuales se encuentra la filosofía pagana. Y esa mejora no se produce de pronto, por medio de la mera conversión o de una inyección repentina de divinidad. Ocurre gradualmente, a través del esfuerzo en el mundo. Por eso el hombre debería abrazar las actividades mundanas —el trabajo, el estudio, la política, la familia, la Iglesia— y ayudar a llenarlas del Espíritu Santo. La voluntad de Dios de hacerse carne y compartir nuestras penas y alegrías debería asegurarnos que todavía considera que su creación es buena.

Hay una segunda, y diametralmente opuesta, tendencia en el pensamiento moral y político cristiano que adopta una actitud mucho más escéptica ante la naturaleza y el hombre. También expresa una preocupación por la psicología humana. La preocupación estriba en que si los seres humanos se convencen de que la creación es básicamente buena, concluirán que no necesitan la gracia divina. Se convertirán, por emplear la denominación que usaban los cristianos para designar esta herejía, en pelagianos. La acusación debe sopesarse seriamente, porque si el hombre pudiera en verdad sobreponerse a los efectos de la caída sin la ayuda divina, si la vida humana pudiera volverse autosuficiente en un mundo bueno, ¿por qué necesitaría a Dios el hombre? Para lidiar con esta posibilidad, a lo largo de los siglos muchos pensadores cristianos han destacado la importancia de la partida de Cristo y la persistente corrupción del mundo que dejó atrás. Argumentan que, en la medida en que el hombre es una criatura natural, sigue siendo gobernado por el pecado, y la mancha humana no puede borrarse. Quizá fuera creado a imagen de Dios, pero se desvirtúa una y otra vez por culpa de su obstinación innata. Lo que el hombre comparte con lo divino le ha sido otorgado únicamente a través de la gracia misericordiosa de Dios, no lo ha ganado en virtud de su posición en un plan cosmológico ordenado por la divinidad. De hecho, no lo ha ganado en absoluto.

Esta convicción puede tener un profundo efecto en la relación

entre los cristianos y el mundo. Tomarla en serio significa recordar que, desde la llegada de Cristo, solo hay una puerta que lleve del hombre hacia Dios, y existe solamente en el corazón. Es un pasaje interior; no tiene salida al mundo. Caemos en la vanidad al pensar que de algún modo podemos acercarnos a Dios aprendiendo más sobre el mundo o reformándonos a nosotros mismos y modificando nuestras instituciones políticas para que concuerden con lo que asumimos que es la moralidad de la Biblia. No nos justifican nuestras obras en el mundo, sino nuestra fe en Jesucristo. Nos reconciliamos con Dios por su gracia, a través de su Espíritu Santo, no por nuestras acciones o por nuestra propia iniciativa. Aunque nos volvamos hacia Dios en medio de nuestros pecados, debemos atribuirle ese cambio a él y no a nosotros. Seremos redimidos cuando él quiera, cuando nos eleve de este cosmos caído y lo destruya, dándonos la bienvenida en su seno. Mientras tanto, si somos activos en el mundo, lo haremos bajo sus órdenes, y únicamente para servir a sus fines.

Tradicionalmente, los pensadores cristianos han encontrado en la idea de un Dios trino la expresión más sublime del nexo divino: una expresión que nos permite pensar y experimentar todas las paradojas de la vida terrenal, que parece tocada pero no infundida por lo trascendente. Los críticos de la fe cristiana solo han visto en la Trinidad una confusión desesperada, la fuente de un millar de herejías moralmente peligrosas. Comoquiera que juzguemos esta imagen teológica, podemos reconocer el desafío que supuso para la teología política cristiana a lo largo de los siglos.

Su mera complejidad hace que sea difícil interpretarla en términos políticos sencillos, puesto que imagina a Dios presente y ausente del dominio temporal en el que transcurre la vida política, un terreno cuya bondad fundamental sigue siendo discutible. A diferencia de los reyes-sacerdote que sirven a un Dios inmanente, o del asceta que se retira del mundo para cultivar la semilla divina que

Dios ha plantado en él, el gobernante cristiano carece de un modelo obvio al que imitar, ya que el Dios al que sirve tiene diferentes caras y su nuevo pacto está dirigido a todos los pueblos y no solo a uno. Algunos han intentado explicar esta incertidumbre como un reflejo de la cambiante fortuna del cristianismo a lo largo de la historia, sugiriendo que cuando la Iglesia estaba oprimida, mostraba su descontento hacia el mundo político, y que su tono cambió cuando logró tomar el poder o ejercer influencia sobre él. Hay algo de razón en este punto de vista. No obstante, resulta más sorprendente la persistencia de la tensión, la prolongada incertidumbre sobre la bondad de la vida política, incluso en épocas de prosperidad. Persiste porque está profundamente enraizada en los dogmas centrales de la fe cristiana.

El imperio accidental

Durante más de un milenio y medio esas tensiones funcionaron con una gran intensidad dramática en el escenario de la historia europea. Era un examen que ninguna de las otras dos religiones bíblicas tuvo que afrontar. La teología política que podría derivar de la Biblia hebrea ha quedado dormida en el judaísmo desde la conquista romana, la destrucción del Templo en Jerusalén y la diáspora del pueblo judío, y ha desempeñado un papel poco importante en el Israel moderno. Las teologías políticas del islam han tenido un impacto enorme en la historia del mundo, aunque no a causa de las tensiones teológicas internas que han caracterizado a la cristiandad. El islam conquistó su imperio de manera consciente, con una segura tradición de teología política que aporta una rica tradición legal para gobernar la vida social. Las tensiones de esa tradición han salido a la luz recientemente, tras la desaparición del imperio político. En cambio, el cristianismo adquirió su imperio de manera accidental y se vio obligado a derivar los principios de su teología política bajo la presión de las circunstancias, que cambiaron

radicalmente durante sus cinco primero siglos de existencia y varias veces más después. Como resultado, las tensiones básicas de la teología cristiana, que se expresan en posturas opuestas hacia el mundo creado, se hicieron evidentes en una amplia serie de teologías políticas cristianas. Pero aquí también podemos encontrar una suerte de lógica entre la variedad.

La idea de un mundo creado abandonado por el Salvador, cuyo inminente Segundo Advenimiento lo destruiría por completo, dejó una huella profunda en los primeros tiempos del cristianismo y nunca ha desaparecido por completo del pensamiento cristiano. También ha alimentado una corriente de la teología política cristiana que podría denominarse, de forma un tanto paradójica, apocalíptica. A los pensadores de esta corriente les gusta contrastar el mensaje moral cristiano de amor e imitación de Cristo con las religiones explícitamente políticas del mundo pagano, donde los dioses se concebían y la creencia se explotaba para servir a objetivos políticos terrenales. Desde este punto de vista, Israel había protagonizado la primera ruptura con el mundo de dioses del sol, dioses fetiche, dioses de las ciudades-estado y dioses emperadores, al prestar oídos a la voz de un Dios verdadero y establecer un pacto con él. El pacto fue válido hasta la llegada del Mesías, al igual que el sistema legal basado en la revelación del monte Sinaí. Con el Evangelio de Jesucristo se estableció una nueva relación entre Dios y el hombre: era íntima, directa y espiritual, y ya no requería la mediación de la ley. Esa relación también estaba a disposición de todos los hombres, lo que significaba que no podía limitarse a una sola nación. El Evangelio es una llamada que se eleva por encima de las naciones y los gobernantes, una llamada a unirse con otros miembros de la Iglesia en la oración, no a construir una nueva forma de orden político.

En los propios Evangelios hay muchos ejemplos de este punto de vista. Recordemos que cuando Satán tienta a Jesús, lo lleva a una

alta montaña desde la que se ven los reinos de la tierra. Son tuyos si los pides, dice Satán. «Apártate», es la respuesta. En las Escrituras, Jesús habla con frecuencia de la inminente llegada del Reino de Dios, o Reino de los Cielos, pero nada de lo que dice nos hace pensar que será un reino político. Al contrario, dice que los más grandes de su reino serán los que se transformen en niños, no en reyes. Cuando Jesús se digna mencionar a los gobernantes políticos, nos aconseja que los obedezcamos, que demos al César lo que es del César, y que a continuación nos dediquemos a la fe, la esperanza y la caridad. Llevadas al extremo, estas nociones pueden desembocar en un misticismo individual o un riguroso ascetismo monástico, un alejamiento de los demás creyentes y del mundo entero, y no solo de la vida política.

Las condiciones de la Iglesia primitiva, que era una secta apocalíptica perseguida que vivía en la pobreza y en cierto modo comunalmente en un enorme imperio pagano, alimentaron esas tendencias. La política era el terreno de Caín, de Babilonia, de Poncio Pilato; no era el Reino de Dios. Incluso cuando el cristianismo empezó a insinuarse entre las clases altas de la sociedad romana, lo hizo a través de lo que podríamos llamar la sociedad civil, a través de familias y asociaciones, y no de una decisión política desde arriba. En esos siglos se difundió una mitología grandiosa en torno a las vidas humildes de los apóstoles y los sacrificios de los mártires, incluso en la época en que el cristianismo se estaba convirtiendo en la religión de las clases altas de Roma. Ese distanciamiento de la política persistió después de la conversión de Constantino, después del establecimiento del cristianismo como la religión oficial del Imperio, y después de la creación de una Iglesia enorme y jerárquicamente organizada. Por decirlo de alguna manera, se halla en algún lugar del ADN de toda teología política cristiana.

Pero mientras la Iglesia crecía y las esperanzas mesiánicas del inminente retorno de Cristo disminuían, no se podían evitar las cuestiones prácticas de la política. Había que nombrar a sacerdotes y obispos, había que resolver las discrepancias doctrinales, había que

establecer el canon de textos sagrados. En el Imperio creció muy rápidamente una estructura casi política, con el Papa en la cima. Aunque el Papa reclamaba la autoridad de san Pedro, a quien se le habían entregado las llaves del Reino y que era la roca sobre la que se construiría la Iglesia, esta reivindicación apenas podía considerarse una teología política desarrollada. No explicaba o justificaba el ejercicio de la autoridad política en casos particulares. No ayudaba a resolver problemas prácticos como el servicio militar de los cristianos, a los que les resultaba difícil reconciliar la práctica guerrera con el mensaje de amor del Evangelio. Tales problemas disminuyeron en cierto modo tras la conversión de Constantino en el siglo IV, cuando pensadores cristianos como Eusebio elaboraron un relato providencial de la historia: Dios habría guiado el ascenso de Roma para que la Iglesia adquiriese una autoridad política en el mundo a través de un emperador cristiano. Esa fue la ocasión en que el cristianismo estuvo más cerca de desarrollar una teología política cristiana comparable a la de otras civilizaciones, en las que la autoridad política y religiosa recaía en las mismas manos. Murió con el lento colapso del Imperio, que comenzó en el siglo V.

La posterior separación de la autoridad temporal y espiritual fue un hecho histórico que los pensadores cristianos tuvieron, sencillamente, que afrontar. Esto les resultaba menos difícil a los cristianos que se imaginaban como miembros de una «Iglesia peregrina», que pasaba por el mundo histórico de camino hacia su redención definitiva. San Agustín desarrolló en *La ciudad de Dios* la primera síntesis teológico-política global de este punto de vista. Esta gran obra estableció el tono que adoptaría la teología política cristiana durante siglos, aunque era un escrito polémico compuesto tras el saqueo de Roma, y no un tratado sistemático sobre los principios de gobierno. Describe los destinos históricos de dos ciudades espirituales, una dedicada al amor a Dios, y la otra al amor a sí misma, una distinción que no coincide exactamente con la de la Iglesia y el Estado. En el pensamiento de Agustín de Hipona, la vida cristiana en conjunto se convierte en una especie de negociación

entre el tiempo y la eternidad, la naturaleza y la gracia, la necesidad política y la justicia divina. *La ciudad de Dios* ofrece una imagen muy poderosa de esa vida, pero su modelo del buen orden político está desdibujado, y prescribe un comportamiento cristiano hacia elementos políticos ligeramente extraños. Este modelo, sin embargo, ha inspirado a los pensadores cristianos durante siglos, desde Martín Lutero hasta nuestros días.

En los siglos siguientes, la teología política cristiana intentó comprender el imperio que la fe cristiana había adquirido accidentalmente. Por muy evocadora que fuera la imagen de las «dos ciudades», ofrecía poca orientación a la hora de gobernar el extraño tapiz de entidades políticas y religiosas que formaba la Europa medieval y conciliar sus contradictorias demandas de autoridad. Cuando el belicoso rey franco Carlomagno se convirtió en el primer emperador del Sacro Imperio Romano, fue coronado por un Papa que gobernaba su propio principado, con un lenguaje que evocaba la estirpe de la Roma imperial en vez del sermón de la montaña. Tal era la confusión de símbolos. Durante muchos siglos, los sucesores de Carlomagno batallarían con papas y obispos, e intentarían someterlos al control del Imperio o de los príncipes locales. La Iglesia, que perpetuaba el mito que afirmaba que Constantino había otorgado a los papas autoridad secular sobre sus dominios, continuó declarando su primacía, aunque solo podía imponer su reivindicación de manera intermitente. Y en realidad ni los emperadores ni los papas controlaban sus propios dominios. La autoridad feudal se dividía en reinos, principados, ducados y ciudades libres; los papas, antipapas, obispos, las órdenes monásticas y los concilios eclesiásticos rebatían la autoridad de la Iglesia. Mientras la cristiandad occidental se extendía, convirtiendo o conquistando a los paganos que quedaban en suelo europeo, se formó una civilización vasta y poderosa, cuya vida política resultaba prácticamente incomprensible desde el punto de vista de las

categorías estrictamente cristianas. Aunque el Nuevo Testamento expresa principios morales y supuestos antropológicos que podrían contribuir a una teoría política, no articula una imagen clara y coherente del buen orden político cristiano. Y el Antiguo Testamento ofrece el modelo de la monarquía davídica, pero solo se podía confiar en él de forma selectiva.

Así que durante gran parte de la Edad Media, la teología política cristiana se convirtió en una especie de pensamiento de imágenes, una búsqueda a tientas de símbolos y metáforas que ayudasen a entender la naturaleza de la política cristiana. Produjo una literatura ingeniosa y fértil, pero un marco poco adecuado para desarrollar argumentos razonados. Muchos pensadores cristianos comparaban el Estado cristiano con el ser humano, en el que el rey representaba el cuerpo y la Iglesia el alma, y argüían que el alma siempre debía regir sobre el cuerpo. Otros veían al rey como la cabeza del cuerpo; los demás miembros eran las diferentes clases y órdenes de la sociedad medieval. En este modelo, el rey gobierna, pero también depende y es responsable del resto del cuerpo para existir. Todo un complejo de teorías y símbolos extraídos de la teología de la encarnación maduró para distinguir los «dos cuerpos» del rey: uno representaba su existencia individual; el otro, su oficio divino. Y, por supuesto, el rey y el emperador no eran los únicos dirigentes a los que había que representar; también estaba el Papa. Otro vasto complejo de símbolos e imágenes surgió para representar la naturaleza del gobierno real y papal, y la forma que tenían de relacionarse. Fue especialmente influyente la metáfora de las «dos espadas», tomada del Nuevo Testamento (Lucas 22,38), que se utilizaba para explicar que la cristiandad debía ser gobernada simultáneamente de modo espiritual y temporal. Esta metáfora fue central en la Querella de las Investiduras de los siglos XII y XIII, en la que se discutía si el Papa sostenía legítimamente las dos espadas o si una de ellas debía estar reservada para los reyes y emperadores.

Tales asuntos nunca desaparecieron completamente del pensamiento político cristiano, aunque el descubrimiento de la

antigua filosofía griega, y sobre todo del pensamiento moral y político de Aristóteles, arrojó una nueva luz sobre ellos. En realidad, la cristiandad medieval funcionaba con un sistema político profundamente enraizado en el mundo; simplemente tenía dificultades para reconocer ese hecho, lo que exacerbaba muchos de sus problemas y tensiones internas. Con la publicación de la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, la Iglesia católica recibió la exposición más exhaustiva y teológicamente coherente de la doctrina cristina, y con ella la exposición más coherente de la vida política cristiana. La deuda de Tomás de Aquino con Aristóteles era inmensa. De él aprendió cómo expresar la antigua idea que define al hombre como un animal político y considera que la vida política contribuye a la perfección humana. El logro de Tomás de Aquino fue encontrar una manera de conciliar esa idea con los supuestos cristianos sobre la naturaleza y el destino espirituales del hombre, ofreciendo la primera teología política cristiana sintética que afirmaba la existencia mundana y política. Desde la época de los primeros padres de la Iglesia, ningún teólogo había encontrado la forma de acentuar el potencial optimista de la idea de la encarnación, y Tomás de Aquino fue el primero en elaborar una teología política consistente a partir de ella.

Después de Tomás de Aquino se desarrolló una rica tradición de teología católica que tenía una mirada más favorable hacia la vida política que la corriente de pensamiento que había inspirado Agustín de Hipona. Algunos autores jugaban con las premisas del sistema de Tomás de Aquino; otros intentaban aplicar sus principios a nuevos problemas, como el gobierno de las colonias en el Nuevo Mundo. También se desarrolló una literatura imaginativa sobre el Estado cristiano ideal regido por un monarca cristiano ideal. Y a partir de las constantes luchas por el gobierno interno de la Iglesia, que ahora también enfrentaban a los papas con los concilios de la Iglesia, se dieron pequeños pasos para introducir reformas y principios protomodernos como la separación de poderes y la tolerancia religiosa. Las iglesias protestantes rechazarían las premisas

teológicas básicas de esta posición católica, pero algunos reformadores, como Juan Calvino, aceptaron su interpretación de la revelación cristiana como una llamada a asumir la responsabilidad completa del mundo político en el que la Iglesia debe sobrevivir.

Las dos corrientes más importantes de la teología política cristiana empiezan con las mismas imágenes —el Mesías encarnado y el Dios trino—, pero extraen de ellas conclusiones muy distintas acerca de la bondad de la actividad política y del lugar que a esta le corresponde en una vida cristiana. Sin embargo, hay una tercera corriente, mucho menos importante pero con bastante poder, que irrumpe ocasionalmente en la superficie de la historia de Occidente con gran fuerza y dramatismo, como un espíritu subterráneo.

Como religión de redención, el cristianismo alimenta las esperanzas de una transformación de la existencia terrenal por medio de la acción divina, y estas esperanzas se articulan en los términos del Segundo Advenimiento de Cristo y de la perdurable presencia del Espíritu Santo. Aunque la muerte de Cristo, su resurrección y su ascensión deja a algunos cristianos con una sensación de vacío, y les empuja a retirarse del mundo, la promesa redentora de su regreso también puede inspirar pensamientos y emociones muy diferentes: sobre la lucha contra Satán en el presente, sobre la destrucción apocalíptica del mundo, sobre tierras en las que manan leche y miel, sobre una nueva Jerusalén. La tercera corriente de teología política cristiana tiene su origen en estos elementos mesiánicos y apocalípticos de la fe, que en las circunstancias adecuadas pueden transformarse en una visión escatológica de la vida política.

No hace falta realizar una investigación a fondo para encontrar en la Biblia las fuentes de este imaginario; solo hay que leerla con los ojos adecuados. Los judíos las han buscado tradicionalmente en los libros de los profetas tardíos, al igual que los cristianos más entusiastas, que los interpretan de manera tendenciosa como textos

que anticipan la llegada de Jesús. En el Antiguo Testamento encuentran el sueño del profeta, que veía cómo el hijo del Hombre descendía del cielo y recibía «imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguajes le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará» (Daniel 7,13-14). Después relacionan el sueño con el Apocalipsis, en el que Juan cuenta que ha visto «un cielo nuevo y una tierra nueva; […] La Ciudad Santa, Nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo» (Apocalipsis 21,1-2). A través de la interpretación simbólica o esotérica de las Escrituras, estos entusiastas detectan una cadena de claves, que solo resultan evidentes para los expertos y revelan el plan divino para la tribulación, la destrucción del mundo y el establecimiento de un orden nuevo bajo Jesucristo, en el que la paz y la justicia reinarán por fin. Los teólogos cristianos y judíos ortodoxos siempre han percibido un impulso contradictorio en estas imágenes, un deseo de liberarse de la ley o de la Iglesia y establecer un orden nuevo, o quizá ningún orden en absoluto. Como temían esa ruptura, promovían lecturas alegóricas de los versos apocalípticos de la Biblia e intentaban suprimir la literatura heterodoxa y a menudo mística que engendraban. Sin éxito. Pese a su inconstancia, el impulso mesiánico de las confesiones bíblicas ha seguido siendo fuerte, y ha aflorado regularmente en períodos de crisis y desesperación.

En la Europa cristiana este impulso tomaba en ocasiones una forma política. Porque aunque es cierto que Jesús habló poco sobre la autoridad política o los sistemas de gobierno, sus acciones y parábolas tocaban todos los grandes problemas que deben afrontar los políticos: el hambre y la sed, la injusticia y la crueldad, el crimen y el castigo. Y pese a que Jesús predicaba la paz, los Evangelios nos cuentan que también era capaz de actuar contra la injusticia cuando era necesario. Evitó que una mujer fuera lapidada; curó a los enfermos en sabbat, violando la ley. Y cuando descubrió a los mercaderes y a los prestamistas en el templo de Dios, no rezó o llamó a un centinela: hizo un látigo y los echó. Si se lee desde este

punto de vista, el Evangelio es un llamamiento a la acción, quizá incluso a la acción revolucionaria, encaminada a extinguir a los enemigos de Dios y a establecer la justicia aquí y ahora. Toda la Biblia, correctamente interpretada, promete que un día reinará la justicia, y la tarea de los cristianos es acelerar la llegada de ese día.

Este movimiento «en pos del milenio», como lo ha llamado un historiador, nunca estuvo guiado por una teología política muy desarrollada. Pero en ciertos momentos críticos, como las guerras campesinas de Alemania en el siglo XVI o la guerra civil inglesa, algunos teólogos políticos aficionados tomaron cartas en el asunto y produjeron panfletos y declaraciones que relacionaban el fervor moral de los profetas hebreos y los Evangelios con la idea mesiánica incluida en todas las confesiones bíblicas. Es una literatura apasionante y perturbadora, llena de poesía, dolor, esperanza, crueldad y odio, pero que sin embargo tiene muy poco amor. No hace ningún esfuerzo para relacionar sus ideas con los problemas clásicos de la teología cristiana, ya que no siente la necesidad de apelar a la autoridad o a la razón, sino a la inspiración y a la lealtad a la palabra de Dios. Es difícil clasificar sus aspiraciones en categorías, porque han variado mucho a lo largo de la historia del cristianismo. Parte de esta literatura es defensiva, presenta una Iglesia que contiene las fuerzas del Anticristo, que se ha encarnado en los turcos, los mongoles o los judíos; parte de ella es utópica y espera un nuevo orden bajo el sol. En sus declaraciones se encuentra una llamada a la revolución desde abajo y contra los opresores del pueblo; también una esperanza que se deposita en un Papa angélico o «último emperador» que nos llevará hacia el Reino.

Lo que no se encuentra en esta literatura es un pensamiento basado en los elementos de la vida política. Tiene profundas afinidades con la corriente apolítica de la teología cristiana porque comparte la visión remota de Dios, que explica por qué nuestra época está llena de tribulaciones. No tiene nada que decir acerca de los principios del orden que impera en el presente o acerca de cómo podrían mejorarse, porque las ciudades del mundo son la obra de

Caín y están destinadas a perecer. Es política en el sentido de que imagina una Iglesia que vive sus últimos días, y sueña con un acto político final o un último gobernante que pondrá fin al orden actual y nos conducirá a un tiempo en el que la política no será necesaria. Esta literatura tiene un inmenso poder de inspiración, aunque las acciones que inspira varían desde el autosacrificio y la inmolación hasta el asesinato. Nunca ha inspirado una reflexión sobria sobre la vida política, y sobre cómo podría mejorarse esa vida de manera gradual aquí y ahora. Fija nuestra mirada sobre la eternidad, sobre el mundo que está por venir. Toda su teología política se expresa en la oración: «Venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo».

Huida

Retirarse y refugiarse en el ascetismo de la vida monástica, gobernar la ciudad terrenal con las dos espadas de la Iglesia y del Estado, construir la mesiánica Nueva Jerusalén… ¿Cuál es el verdadero modelo de la política cristiana? Durante más de mil años, los propios cristianos fueron incapaces de decidirse, y esta tensión fue una fuente de luchas y conflictos casi constantes: muchos de ellos eran de naturaleza doctrinal y enfrentaban a los creyentes entre sí, a partir de diferencias sobre el verdadero significado de la revelación cristiana. El número de oposiciones que encontramos en la vida y el pensamiento político medieval resulta extremadamente desconcertante. La Ciudad del Hombre se contraponía a la Ciudad de Dios, la ciudadanía política a la retirada monástica, el derecho divino de los reyes al derecho de resistencia, la autoridad de la Iglesia al antinomianismo, la ley canónica a la percepción mística, el inquisidor al mártir, la espada secular a la mitra eclesiástica, el príncipe al emperador, el emperador al Papa, el Papa a los concilios de la Iglesia. Toda política implica conflicto, pero lo que distinguía a la política cristiana era su inseguridad teológica y la intensidad de los

conflictos que generaba: se trataba de unos conflictos que surgían de las ambigüedades más profundas de la revelación cristiana.

Una manera de contar el desarrollo de la filosofía política moderna es situarla en el contexto de esas disputas teológicas y políticas que culminaron con una crisis en la Reforma protestante y las sangrientas guerras de religión posteriores. En el siglo XVI no había una cristiandad unificada en Occidente, ni un solo *corpus mysticum* de la Iglesia que reformar. Solo existía una variedad de iglesias y sectas, que en su mayor parte estaban aliadas con soberanos seglares absolutistas deseosos de afirmar su independencia con respecto al Papa, el emperador y los demás gobernantes. Las diferencias en torno a la doctrina impulsaban las ambiciones políticas y al contrario, en un círculo mortal y vicioso que se prolongó a lo largo de un siglo y medio. Los cristianos perseguían y asesinaban a los cristianos con una furia obsesiva que anteriormente habían reservado a los musulmanes, los judíos y los herejes. Al final se alcanzó una paz exhausta, un compromiso político que no hizo nada para reactivar la fortuna de la teología política cristiana. A partir de ahí solo era cuestión de tiempo que las nuevas ideas políticas que se concentraban en garantizar la paz y limitar el conflicto religioso se impusieran y suplantaran esa temprana tradición intelectual. En esta historia, fue una transformación gradual, preparada por cambios en el pensamiento cristiano de la Baja Edad Media, por el Renacimiento y por los descubrimientos de las nuevas ciencias naturales.

Es un relato preciso, dentro de lo que cabe. Pero no valora las grandes apuestas intelectuales de la lucha entre el pensamiento cristiano tradicional y la nueva filosofía política. En la cuerda floja se encontraba la legitimidad del argumento primordial que ha existido desde los comienzos de la civilización, al que hemos llamado teología política. La crisis de la política cristiana fue el detonante de una crisis intelectual mucho mayor cuyas consecuencias se extendieron más allá de unos pocos reinos europeos.

Es un viejo vicio cristiano hablar del cristianismo como una

religión consumada que se sienta en lo alto de la historia del mundo y mira desde arriba a las fes que ha superado. Pero, en cierto sentido, la reivindicación de excepcionalidad puede justificarse: en el cristianismo podemos encontrar versiones de todas las especies de la teología política, en guerra unas con otras. Esta tremenda variedad interna debe su existencia a las doctrinas de la encarnación y la Trinidad, que invitaron a los cristianos a pensar en un Dios que estaba simultáneamente en el mundo, ausente del mundo, y en una estable relación de trascendencia con el mundo. En el pensamiento cristiano están expuestas todas las posibilidades de la teología política, y todas las dificultades intelectuales relacionadas.

Los primeros filósofos políticos modernos aprenderían mucho de sus adversarios teológicos, tomarían numerosos conceptos que la Iglesia cristiana había puesto a prueba a lo largo de los siglos, cuando intentaba adaptarse al mundo político en el que se encontraba. Pero la mayor lección era que entrar en la lógica de la teología política conducía de manera inevitable a un callejón sin salida, y que ninguno de sus intrincados caminos desembocaba en una vida política decente para los seres humanos. Para esos filósofos, esa era la gran enseñanza de la historia cristiana, y había que asimilarla para entender la crisis que vivía la cristiandad. Y, por lo tanto, en lugar de ocuparse en debatir cómo reformar la teología política cristiana, como habían hecho muchos de sus meditabundos defensores de la Baja Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna, comenzaron a considerar posibilidades alternativas. No empezaron a buscar un nuevo giro en el laberinto de la teología política, sino un medio para escapar de él de una vez por todas.

2
La Gran Separación

Al marinero le es de gran utilidad saber el alcance de la sonda.

JOHN LOCKE

Toda teología política depende de una imagen, una representación del nexo divino entre Dios, el hombre y el mundo. Durante más de un milenio la imagen cristiana de un Dios trino que gobernaba un mundo creado y guiaba a los hombres por medio de la revelación, la convicción interior y el orden natural configuró el destino de Occidente. Era una representación excelente, que permitió que floreciera una civilización magnífica y poderosa. Sin embargo, sus contradicciones internas produjeron interminables diferencias doctrinales sobre asuntos espirituales y políticos, que hicieron que la vida en la Europa medieval fuera cada vez más intolerante, dogmática, pavorosa y violenta.

En la Baja Edad Media incluso algunos partidarios de la Iglesia reconocían que la corrupción de la curia romana y las guerras cínicas entre los príncipes cristianos reflejaban problemas más profundos del desarrollo de la cristiandad. Mucho antes de que Martín Lutero clavara sus noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg en 1517 existía un serio debate sobre la necesidad de reformas en todos los aspectos, desde la liturgia y la traducción de las Escrituras hasta el poder papal y las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Pero las guerras de religión en los siglos XVI y XVII impulsaron estas preocupaciones y las centraron en la estructura más profunda del problema «teológico-político» exclusivo del cristianismo. Y las razones para esa crisis resultaban evidentes para cualquiera que tuviera ojos para verlas.

Cuando los antiguos hebreos eran un reino independiente, habían vivido bajo el gobierno exclusivo de la Torá, es decir, bajo la ley divina y no la ley humana. De forma similar, las sociedades musulmanas medievales estaban regidas por la *sharia*. En ninguna de las dos confesiones podía surgir una lucha entre «la Iglesia y el Estado». Pero el cristianismo no se basaba en la ley, al menos en sus primeros momentos; conservaba los diez mandamientos, pero abolía el sistema extraordinariamente elaborado de la ley judía en favor de una ley del corazón. Ni siquiera podía decirse que la enorme *Summa Theologiae* de santo Tomás, con sus sutiles distinciones entre leyes divinas, eternas, naturales y humanas, constituyera una nueva Torá que exponía con precisión cómo debía organizarse la sociedad humana. Pero el cristianismo tampoco siguió el otro ejemplo de la Antigüedad, el de los griegos y los romanos. Esas civilizaciones se habían gobernado a sí mismas siguiendo las leyes naturales y convencionales, tal y como ellos las entendían, y carecían de una concepción de la ley divina comparable a la de la Biblia. Allí también resultaba inimaginable una lucha entre la Iglesia y el Estado, dado que la religión estaba totalmente subordinada a las leyes del Estado. La cristiandad medieval no seguía ninguno de los dos modelos, ni el judío-musulmán ni el pagano. Y eso, como algunos cristianos atentos empezaban a ver, era la causa que podía desencadenar la crisis. El fanatismo y la intolerancia del cristianismo incitaba a la violencia; la violencia enfrentaba a los líderes religiosos y seculares; cuanto más violenta y aterradora se volvía la vida política, más fanáticos e intolerantes se volvían los cristianos. La cristiandad se encontraba en un círculo teológico-político vicioso que ninguna civilización había conocido anteriormente.

La conciencia de este problema inspiró muchos esfuerzos que buscaban realizar una reforma, tanto en la Iglesia católica como entre sus nuevos competidores protestantes, durante los siglos XVI y XVII. Se hicieron esfuerzos eclesiásticos y laicos para desarrollar una piedad espiritual libre del ritual y la jerarquía; se establecieron nuevos centros de enseñanza; el estudio del griego, del latín e

incluso del hebreo cobró nuevo impulso bajo la influencia de los humanistas; se exploró al menos una interpretación teológica más tolerante con las diferencias doctrinales e incluso culturales. El supuesto del que partían los que estaban tras esos esfuerzos era que las reformas políticas y eclesiásticas iluminarían la cristiandad, pero que sus estructuras básicas continuarían en su sitio, como habían hecho durante más de mil años. Y todavía hay defensores de la teología política cristiana que argumentan que las reformas acometidas en la Europa de comienzos de la Edad Moderna presagiaban una genuina Ilustración cristiana que habría sido superior al movimiento secular moderno.

Nunca sabremos si tenían razón. Algo ocurrió. O más bien, sucedieron muchas cosas, y la combinación de ellas terminaría con el reinado de la teología política en Europa. No solo con la teología política cristiana, sino con las premisas básicas en las que se había apoyado toda la teología política. El cristianismo como fe religiosa sobrevivió, al igual que sus iglesias. La tradición cristiana de un pensamiento político que dependía de una concepción particular del nexo divino no lo hizo. Fue sustituida por un nuevo enfoque de la política que se centraba exclusivamente en la naturaleza y las necesidades humanas. Se produjo una Gran Separación, que segregó de manera decisiva la filosofía política occidental de la cosmología y la teología. En nuestros días sigue siendo el rasgo más distintivo del Occidente moderno.

La destrucción de las imágenes

Como comprendieron muchos pensadores cristianos, los problemas que habían provocado la Gran Separación no eran universales; se limitaban a la cristiandad. ¿Por qué, se preguntaban, nuestra vida política es rehén de la interpretación particular de un versículo de las Escrituras? ¿Por qué los desacuerdos sobre la encarnación —o la gracia divina, la predestinación, la herejía, los sacramentos, la

existencia del purgatorio, o la traducción correcta de un sustantivo griego— deberían amenazar la paz y la estabilidad de un orden político adecuado? Los intentos de responder a estos lamentos produjeron al final una manera totalmente nueva de concebir la vida política, en una historia dramática que se cuenta de formas distintas. Una forma de contarla se centra en la decadencia de la «cosmovisión» cristiana y su sustitución por una nueva, que correspondería con el pensamiento político moderno. Esta historia apasionante comienza con el hecho establecido de que la cosmología cristiana se desplomó ante la entrada en escena de las nuevas ciencias naturales, de modo que resultaba imposible vincular a Dios y al hombre directamente por medio de la naturaleza. Pero ¿podemos afirmar realmente que nuestro pensamiento político sigue vinculado a una imagen del universo, aunque ahora sea una imagen moderna?

La concepción cristiana del cosmos siempre fue un asunto fragmentario. Se había improvisado en la Edad Media a partir de las fuentes bíblicas, de las especulaciones que contenía el diálogo platónico *Timeo*, de los tratados científicos sistemáticos de Aristóteles (filtrados a través de los comentaristas musulmanes), y de las antiguas obras sobre astronomía de Ptolomeo. La razón por la que se creó continúa siendo un misterio. La Biblia hebrea no lleva a cabo una especulación sistemática sobre la estructura del cosmos; asume que la naturaleza es buena desde su creación pero que no tiene nada fundamental que enseñarnos sobre nuestra forma de vida. La Torá está completa. El Nuevo Testamento cristiano adopta un enfoque similar de la naturaleza: está ahí, es buena, pero no es la gracia. Sin embargo, a varios teólogos judíos y cristianos de la Antigüedad Tardía les sedujo la tentación de conciliar las enseñanzas espirituales con las especulaciones cosmológicas de los filósofos griegos, que creían que la cosmología y la ética estaban unidas. Este esfuerzo se reveló crucial, sobre todo para el cristianismo, donde cada evolución del pensamiento ético tenía repercusiones inmediatas en el gobierno de la cristiandad. El platonismo cristiano, y más tarde

la síntesis de Aristóteles y la revelación cristiana que llevó a cabo Tomás de Aquino, ofrecían poderosas analogías entre los órdenes cosmológico y político: tan poderosas que a finales de la Edad Media la propia Iglesia consideraba que la teología natural y la teología política eran disciplinas interdependientes.

Las nuevas ciencias que empezaron a desarrollarse a finales del siglo xv constituían un serio desafío a la teología natural del cristianismo, y, por implicación, para su teología política. Mostraban lo inadecuada que resultaba la perspectiva medieval a la hora de entender el universo en toda su amplitud y complejidad. La cosmovisión cristiana del mundo se desplomó en un período de tiempo extraordinariamente corto. Los teólogos naturales de la Edad Media habían imaginado un universo único que se contenía a sí mismo, en el que la tierra ocupaba la parte central; pero el telescopio de Galileo y el microscopio de Leeuwenhoek hicieron que el universo se pareciera a una colección de muñecas rusas, una masa de materia sin centro que se extendía infinitamente hacia el espacio celestial por arriba y hacia el espacio microscópico por debajo. Había demasiados fósiles de especies desconocidas y demasiados restos humanos de gran antigüedad; quizá incluso de humanos o gigantes más antiguos que Adán. Estas dudas sobre la cronología bíblica no hacían más que aumentar cuando los viajeros regresaban de lugares como China, cuyas historias documentadas demostraban que eran anteriores a cualquier civilización mencionada en la Biblia. La cosmología pagana y la cronología bíblica parecían igualmente dudosas.

Las historias del pensamiento moderno prestan mucha atención a la forma en que estos descubrimientos cuestionaron —y finalmente socavaron— los presupuestos cosmológicos de la teología natural cristiana. A menudo omiten las consecuencias psicológicas más sutiles y mucho más profundas del nuevo método científico que había posibilitado tales descubrimientos. La teología natural se había convertido en un elemento central del pensamiento cristiano a partir del supuesto de que en principio un relato completo del «todo» era

posible y podía servir como apoyo de una ética cristiana. Los nuevos descubrimientos sembraron dudas sobre nuestra habilidad para extraer lecciones morales de la naturaleza, con independencia de cómo fuera concebida. Era difícil creer que un universo tan antiguo y tan complejo había sido creado pensando únicamente en el hombre, como un manual de ética escrito por Dios. Más bien, parecía indiferente a los propósitos humanos, neutral en sus acciones. Esa fue la conmoción más profunda. Aunque se seguirían escribiendo «teologías naturales» hasta el siglo XIX, no habría ningún *Timeo* moderno, ningún relato único y exhaustivo sobre «el todo», que explicara la génesis y las leyes del universo y el lugar que le correspondía en él al hombre. David Hume expresó la visión convencional moderna cuando escribió: «Todo es un rompecabezas, un enigma, un misterio inexplicable».[1] Y la única forma de tratar los misterios, decían los científicos modernos, era utilizar la hipótesis y el experimento, no el dogma. Las ciencias modernas son inherentemente inestables porque el universo es demasiado complejo para que tengamos una imagen final de él, por no hablar de extraer conclusiones morales. Esto no significa que el estudio del mundo natural no nos enseñe nada sobre la naturaleza humana, sobre las necesidades y los impulsos que compartimos con el reino animal. Pero la física no implica la ética.

El colapso de la concepción medieval del mundo terminaría significando el fin de la teología natural cristiana. Pero ¿significaría el final de la teología política cristiana? Eso dependería de si podía encontrarse una manera distinta de concebir el nexo divino, una manera que fuera coherente con las nuevas ciencias pero que respaldase el antiguo orden cristiano.

Sin duda se hicieron esfuerzos en esa dirección a partir del siglo XVII. Una de las estrategias que emplearon algunos teólogos racionales, e incluso filósofos, era presentar a Dios como una especie de ingeniero o relojero, un ser superior que había atornillado

la maquinaria del mundo y que ahora había vuelto a sentarse para observar cómo giraba su carillón. Este Dios noble no se agachaba para efectuar milagros juveniles que suspendían las leyes de la naturaleza. Operaba a través de la armonía preestablecida de esas leyes: una armonía compleja, no siempre visible para unos ojos no adiestrados y centrados en los efímeros males del mundo, pero perfectamente evidente para cualquiera que dominase las fórmulas. Y esas mismas fórmulas ofrecían un modelo para la vida humana. Eran racionales, elegantes, eficientes. Por lo tanto, la bondad humana consistía en ser igualmente racional; la vida de la razón, y no la de la fe ciega, es la verdadera *imitatio Dei*. El siglo XVII fue el del apogeo de esta moderna teología racional en Europa, que también se convirtió en teodicea en manos de filósofos como Leibniz. Suponían que cuanto más comprendamos sobre los fundamentos de las leyes que gobiernan el cosmos, más entenderemos por qué el mundo es tal como es, por qué es bueno, dada la naturaleza de Dios. Los cristianos medievales pensaban humildemente que era Dios el que justificaba al hombre mediante la gracia que había traído su hijo Jesucristo. Los teólogos racionales asumían la tarea de justificar a Dios; una justificación que necesitaba, creían, por la aparición de las nuevas ciencias.

Pero ¿era el Dios de los filósofos un auténtico Dios cristiano, el Dios de la Biblia, de Abraham y san Pablo? Las iglesias del siglo XVII creían que no, y no eran las únicas. Incluso Pascal, acaso el mayor matemático de la época, pensaba que el Dios de la teología racional era un ídolo, un fetiche de calculadores. Como sus compañeros jansenistas y las sectas protestantes, recurría de nuevo a la tradición de san Agustín; pero en su caso eso no implicaba un rechazo a la ciencia. Al contrario, según Pascal, la revolución científica debía saludarse como una liberación de Dios de las cadenas de la teología natural. Como escribió en sus *Pensées*: «Así es, no solamente justo, sino bueno para nosotros que Dios esté en parte oculto».[2]

Pascal, como sus predecesores paulinos, consideraba que la fe cristiana sufría el asedio constante de la filosofía griega en todos sus

frentes, e intentaba preservar la pureza del mensaje del Evangelio. ¡Cuántos pensadores y santos cristianos —los padres de Alejandría, el propio santo Tomás— habían sucumbido a la tentación de la razón! Qué fácilmente olvidaban esas grandes mentes que el camino hacia Dios se hallaba en el mundo natural, no a través de él. Pascal fue importante porque no negaba los descubrimientos de las ciencias modernas; los miraba de frente e incluso contribuyó a su desarrollo. Y en cualquier caso, era más honesto con respecto a sus repercusiones que sus adversarios racionalistas: «Me estremece el eterno silencio de esos espacios infinitos», confesó, y en ese temor encontró una razón para creer.[3] Sin la intervención de las pueriles teorías de la teología natural acerca de la ordenación divina de las estrellas o la propagación de la mosca de la fruta, ahora el hombre era libre para enfrentarse a su Dios y a sí mismo sin mediación de la naturaleza, de la teología, de la Iglesia, o de la política cristiana.

Si las vemos con una perspectiva más amplia, estas tendencias racionalistas y protoexistencialistas del siglo XVII simplemente reactivaban la tensión básica en la revelación cristiana entre un Dios verdaderamente inmanente, cuya esencia podía descubrirse en sus obras, y otro casi ausente, que se comunica directamente con el alma desde más allá de los «espacios infinitos». No resolvieron esa tensión. De distintas maneras, hicieron las paces con la revolución científica moderna, y eso era nuevo. Los teólogos racionales también fueron capaces de sugerir cómo las instituciones y leyes racionales y políticas podían imitar la racionalidad de la creación de Dios. Pero la escritura de Pascal sirve para recordarnos que el cristianismo seguía apartándose de la vida pública hacia una piedad interior y privada. En él, la llamada de san Pablo y san Agustín encontraba una voz moderna.

Al final, no habría una nueva imagen cristiana del universo que reemplazara la concepción medieval de Dios, el hombre y el mundo después de la revolución científica. Pero tampoco surgiría un

equivalente laico. No es cierto que, como sostienen muchos historiadores y filósofos, ahora nos orientemos a partir de una nueva representación del cosmos que surgió con las nuevas ciencias. Nunca hemos vivido en un mundo de Copérnico, de Newton, de Darwin o de Einstein. El mero hecho de redactar esa lista demuestra la tesis: hemos perdido «el mundo», si por eso entendemos el «todo» natural que los griegos y los cristianos pensaban que unía a Dios y al hombre. En cambio, el hombre moderno vive con una serie de hipótesis sobre el cosmos que cambia constantemente, y debe resignarse al hecho de que cualquier imagen que hoy le parezca adecuada le resultará insatisfactoria mañana. Podría decirse, y de hecho es algo que ha defendido una larga lista de pensadores antimodernos, que esta pérdida del «mundo» es fundamentalmente el hecho de la civilización moderna que nos hace sufrir. También podría ser cierto, como otros han afirmado, que la idea de historia sustituyó a la del «mundo» en la vida moderna, con consecuencias igualmente problemáticas. Pero independientemente de que uno acepte o no esas opiniones pesimistas, está claro que la ciencia moderna rompió un vínculo antiquísimo entre Dios y el hombre.

Este acontecimiento era una condición necesaria para escapar de la teología política cristiana, pero no era suficiente. Aunque el hombre ya no podía esperar enterarse de cómo quería Dios que fuera gobernado mediante la elaboración de una analogía con la armonía de los planetas o el orden natural de las especies, todavía podía confiar en que los profetas y sacerdotes comunicasen la palabra de Dios directamente. Las modernas ciencias naturales no ofrecían razones para dudar de que Dios hubiera transmitido sus órdenes a través de la escritura o establecido la autoridad de los papas y príncipes cristianos para que gobernasen al hombre caído en la tierra. Que esos soberanos y sus apologistas teológicos se hubieran equivocado en su concepción de la física no significaba que se hubiesen equivocado en su interpretación del gobierno legítimo. La posibilidad de una revelación divina sobre la vida política continuaba intacta.

Hombre religioso I

La teología política de la Biblia es teocéntrica. Empieza con Dios, su palabra y sobre todo su autoridad. Asume que cuanto más comprendamos sobre la revelación divina, mejor entenderemos cómo es el hombre y cómo debe vivir. Esa comprensión puede adquirirse exclusivamente a través de los textos sagrados y la interpretación de la revelación; puede complementarse con el estudio del cosmos; puede depender de alguna iluminación. Pero al margen de cómo se adquiera, el conocimiento de Dios es la condición *sine qua non* de la vida bien ordenada, tanto desde el punto de vista individual como del colectivo. No hay un conocimiento genuino del hombre sin conocimiento de Dios. Eso es lo que enseña la Biblia.

Y la Biblia tiene mucho que decir sobre el comportamiento humano. Pero hay un aspecto de él sobre el que la Biblia permanece prácticamente muda: la religión. No hay enseñanzas bíblicas sobre las fuentes humanas de la religión. Esta podría parecer una puntualización excéntrica, pero es digna de consideración. La Biblia hebrea describe el pacto de Dios y sus leyes; prescribe ceremonias, rituales y festividades. Habla de fidelidad e infidelidad en la historia del pueblo de Dios; advierte del castigo y promete recompensas. El Nuevo Testamento habla de aquellos que lo dejan todo para seguir a Jesús, que se sienten llamados a imitar su ejemplo; también habla de los que lo traicionan, de Judas e incluso de Pedro, que cedió antes de que cantara el gallo. Jesús enseña a sus discípulos cómo rezar, y estos lo hacen. La Biblia no pregunta por qué lo hacen, al igual que no pregunta por qué Abraham eligió confiar en Dios y estuvo a punto de sacrificar a Isaac. De hecho, no hace ninguna de las preguntas que hoy nos parecen naturales cuando pensamos sobre la religión. ¿Por qué es religioso el hombre? ¿Qué papel desempeña la religión en la sociedad humana? ¿Cuáles son las variedades de la experiencia religiosa? ¿Cómo se han desarrollado a lo largo del tiempo y en distintas culturas? Parecemos asumir que

cuanto más comprendemos la religión, más entendemos a los hombres. Pero eso no es lo que presupone la Biblia.

El hombre moderno se plantea estas preguntas sobre las prácticas y los sentimientos religiosos, pero no son preguntas nuevas. Los filósofos de la Antigüedad grecorromana fueron los primeros en investigar sistemáticamente el tema y desarrollar teorías opuestas que explicaban la religión como un fenómeno humano. Con independencia de si creían o no en los dioses, pensaban que era posible estudiar lo que se llamaría más tarde «religión natural» como un hecho social. Sentían curiosidad por la diversidad de las prácticas religiosas en ciudades e imperios anteriores, por el cambio de esas prácticas a lo largo del tiempo, y por cómo podían vincularse al ejercicio del poder político. Y se preguntaban: ¿qué tiene el hombre que hace que este fenómeno sea posible?

Diversos pensadores y escuelas exploraron distintas líneas de acercamiento. Aristóteles hizo una influyente sugerencia que proponía que la religión había nacido del asombro. Otra escuela, los epicúreos, especulaba que la religión surgía de la ignorancia y del miedo al sufrimiento, y que expresaba la esperanza de que los dioses nos protegieran. Algunos, los llamados euhemeristas, señalaban que muchas naciones convertían a sus héroes en dioses y argüían que probablemente muchos dioses tradicionales empezaron como héroes humanos. Y después estaban los estoicos, que destacaban el hecho de que, aparte del papel que la ignorancia y el miedo puedan desempeñar en las creencias, las nociones religiosas básicas son extraordinariamente parecidas en todas las culturas. Diseñaron la entrañable teoría que postulaba que una fuerza magnánima (*spermatikós lógos*) plantaba semillas divinas en todas las almas humanas, y que estas florecían en las ideas más o menos similares de todas las naciones sobre la moral y la política.

Desde el punto de vista de la Biblia, cualquiera de esas teorías podría aceptarse como indicio de paganismo. La visión teológica tradicional de los antiguos filósofos de la religión era que poco más se podía esperar de hombres que frecuentaban panteones

abarrotados de deidades. Los paganos no conocían, o se negaban a escuchar, la voz del Dios verdadero, y por eso su análisis de la religión no resultaba válido para la fe y obediencia verdaderas. Dios reveló sus palabras en la Biblia para ayudar a que el hombre superase su tendencia hacia esa «religión». Todas las confesiones religiosas se ven a sí mismas como la superación definitiva de esa tendencia. El judaísmo se retrata como la superación, por parte del pueblo elegido de Dios, del paganismo de Oriente Próximo; el cristianismo es la superación del ritualismo y narcisismo del judaísmo, y trae la salvación para todas las naciones; el protestantismo es la superación de la «puta de Babilonia», que perpetuaba las tendencias paganas en la comunidad de los fieles; el islam es la superación de la infidelidad al único Dios y a su Profeta. No somos «religiones», dice cada una de las confesiones bíblicas: somos la verdad.

Cuando las fes bíblicas se pronuncian acerca de las fuentes humanas del comportamiento religioso, lo hacen en términos de idolatría. Su interés por este fenómeno es en parte polémico y en parte higiénico. El judaísmo tiene una larga tradición teológica de pensamiento sobre la idolatría, que desempeña un papel central en el relato bíblico, y sobre la distinción entre falsos y verdaderos profetas. Maimónides, por ejemplo, estableció reglas estrictas para juzgar a los profetas y aventuró que la idolatría se había desarrollado por la decadencia de un monoteísmo original, que fue finalmente recuperado por Abraham. Y en lo que respecta a los aspectos de la Biblia que parecen conservar algunas huellas del pensamiento pagano, Maimónides los explicaba como adaptaciones divinas destinadas a los simples y a los que no estaban totalmente libres del pensamiento pagano. La teología musulmana había llegado a muchas de esas mismas conclusiones antes de Maimónides. Pero ninguna de esas tradiciones se plantea las preguntas antropológicas: ¿qué hace que el hombre sea religioso? ¿Hay un vínculo entre el comportamiento religioso genuino y el idólatra?

El pensamiento sobre este tipo de comportamiento estaba más

desarrollado en el cristianismo que en el judaísmo y el islam, sin duda porque desde sus comienzos había tenido que afrontar un doble desafío: por una parte, el paganismo romano; por otra, el judaísmo. Al intentar distinguirse de las dos religiones, el cristianismo debía juzgarlas, rechazando la primera pero sin rechazar por completo la segunda. El primer pensamiento cristiano se centraba en la soberbia, a la que se consideraba culpable de causar tanto la caída original como todas las formas posteriores de idolatría. Al principio de la Epístola a los Romanos, san Pablo ofreció el relato clásico, que explicaba cómo Dios se manifestó ante todas las naciones gentiles, que no lo reconocieron y se inclinaron ante imágenes grabadas. «Jactándose de sabios se volvieron estúpidos», cuando prefirieron las obras de sus propias manos a las del creador (Epístola a los Romanos, 1,18-25). San Agustín y después san Buenaventura inauguraron un nuevo acercamiento, que tomaba prestada la idea estoica de que Dios iluminaba las almas desde dentro: sugerían que los instintos no idólatras de los cristianos surgían de esa iluminación interior. En la Iglesia católica, el consenso sobre esta materia solo llegó con la aportación de santo Tomás de Aquino en el siglo XIII. Tomás de Aquino se apoyó en la psicología moral de Aristóteles para retratar la religiosidad cristiana como una especie de victoria moral, a medio camino entre los vicios de la superstición y del escepticismo. La práctica religiosa no es un medio para la salvación, enseñaba; no puede sustituir a la gracia. Sin embargo, puede servir de ayuda moral a aquellos que creen pero necesitan ayuda en su escepticismo.

Hombre religioso II

El pensamiento sobre el comportamiento religioso estaba relativamente desarrollado en la teología cristiana medieval, pero seguía subordinado al pensamiento sobre Dios. Y durante el reinado de esa teología sobre Europa no había lugar para el antiguo enfoque

grecorromano de los fenómenos religiosos, que se centraba exclusivamente en el hombre. Eso comenzó a cambiar durante el Renacimiento, cuando las obras de Platón empezaron a leerse desde otra óptica y pensadores como Maquiavelo comenzaron a escribir sobre la religión como un fenómeno político sometido a usos buenos y malos. Y durante la Reforma Calvino había sugerido que el hombre posee una conciencia natural de lo divino (*sensus divinitatis*) que Dios ha infundido en él, aunque el pecado la corrompe. Pero fue en el siglo XVII, con el renacimiento del estoicismo y del epicureísmo, cuando una antropología completa de la religión se convirtió en un elemento central del pensamiento occidental, incluido el pensamiento político.

El estoicismo era extremadamente popular entre las clases cultivadas que buscaban una alternativa a la antropología cristiana. Los modernos estoicos no comenzaron por el Dios cristiano; empezaron con el hombre tal y como lo encontraban, gobernado por una «ley natural» independiente. Que su concepción de la ley natural difiriera considerablemente de la de los estoicos de la Antigüedad no debería preocuparnos. Lo importante era que volaba por encima de siglos de pensamiento cristiano, que desde santo Tomás había hecho derivar la ley natural de la «ley eterna» de Dios. Los modernos estoicos pusieron la ley de Dios entre paréntesis y empezaron a observar la naturaleza humana en toda su variedad. Advirtieron que, al igual que parece haber leyes naturales que gobiernan el comportamiento de los animales, tanto en grupo como en solitario, también parece que existen leyes naturales que rigen la vida humana, y que las podemos distinguir si comparamos y observamos las costumbres compartidas. Las sociedades humanas se parecen unas a otras en ciertos aspectos, pero se diferencian en otros, y podemos estudiar sistemáticamente estas diferencias; es posible una ciencia de la naturaleza y la cultura humanas independiente de presuposiciones y controversias teológicas. Podría descubrirse la ley natural, como expresó Hugo Grocio con una frase

tristemente célebre, aun cuando uno admitiera «lo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito»: que Dios no existe.[4]

Cuando observamos a los seres humanos desde este punto de vista, se aclaran muchas cosas. Vemos, por ejemplo, que el hombre es una criatura naturalmente social, que no es solitario. Dondequiera que los encontremos, los seres humanos viven en grupos y con sentimientos innatos hacia los demás miembros. El hombre se defiende si lo atacan, pero su primer impulso es cooperar. El hombre disfruta de la compañía humana y busca a los demás, por comercio y también por placer. Asimismo vemos las condiciones básicas para que el ser humano prospere: paz, abundancia y libertad. A los seres humanos les va bien si se tratan respetuosamente; aprovecharse de los demás o tratarles con crueldad perturbará la paz y atormentará a quienes cometen tales actos. A partir de estas observaciones, los modernos estoicos empezaron a elaborar una ética de la conducta humana, e incluso de la vida política, de acuerdo con estas leyes naturales, todo ello sin invocar la autoridad divina de Dios.

Creer en Dios, sin embargo, se encuentra entre las cosas que los seres humanos hacen naturalmente. En cualquier lugar en el que encontremos una sociedad humana, encontramos signos de religión. ¿Por qué? Para los estoicos modernos, al igual que para los antiguos, la universalidad de la religión significaba que expresaba algunas verdades fundamentales, aunque esas verdades fueran traducidas de forma muy diferente en las distintas tradiciones religiosas. Quizá la figura más ingeniosa de las que explotaron este argumento a comienzos de la Edad Moderna fuera el aristócrata inglés del siglo XVII Herbert de Cherbury. Herbert veía cinco «nociones comunes» que aparecían en todas las religiones: hay un Dios, hay que adorarlo, la piedad y la virtud están unidas, el arrepentimiento es la única forma de expiar el mal y todos somos juzgados después de la muerte.[5] Herbert basaba estas nociones en las facultades de la mente humana, tal y como él las concebía, pero los observadores a los que influyó quedaban satisfechos con destacar las cualidades comunes de estas prácticas sociales. Porque si esas características

comunes existían, permitían que el observador distinguiera el núcleo racional de la religión de los dogmas arbitrarios que le habían adjudicado los avatares de la historia. Y en cuanto esa distinción quedaba establecida, era posible abogar por una reforma de la doctrina religiosa que la hiciera compatible con la razón, y defender la tolerancia de distintas creencias sobre asuntos no esenciales, o «indiferentes».

Estas ideas estoicas sobre la religión tuvieron un profundo impacto en el curso del pensamiento religioso y político de la modernidad. Gracias a ellas, se podía argumentar, como hicieron teístas posteriores como John Toland y Matthew Tindal, que cuando el cristianismo quedara despojado de la basura de los tiempos, destacaría su soterrado sistema racional de moralidad. Pensadores liberales como Grocio también podían defender la tolerancia de muchas diferencias doctrinales, ya que disfrazaban un acuerdo fundamental sobre los asuntos morales y no debían suponer una amenaza para la vida pública. Estos eran argumentos humanistas; no dependían de ninguna visión particular de la revelación divina. Eran los primeros signos que indicaban que sería posible afrontar los problemas políticos que asediaban a la cristiandad sin entrar en disputas sobre el nexo divino, como hacía la teología política cristiana.

Hombre religioso III

Sin embargo, en el centro de esta optimista concepción estoica de la religión hay una paradoja flagrante. Si es verdad que la religión es la expresión de unas nociones morales compartidas, si manifiesta el espíritu gregario y la empatía de los seres humanos, si puede actuar como un cemento que cohesiona los vínculos sociales, ¿por qué se habían producido las guerras de religión? ¿Por qué la cristiandad había sido asolada durante siglos por discusiones absurdas sobre doctrinas sin importancia, por desacuerdos violentos acerca de la

autoridad eclesiástica, y finalmente por una guerra civil a gran escala que habían desatado las desavenencias sobre el significado de la fe? Los estoicos podían argumentar —y lo hacían— que las luchas teológico-políticas de la cristiandad eran producto de una mala interpretación del núcleo racional del cristianismo y la explotación de la superstición y el fanatismo por parte de sacerdotes y príncipes que solo servían a sus propios intereses. Puede que eso fuera cierto, pero exigía una pregunta más profunda: ¿qué tiene la religión que permite que sea distorsionada y mal empleada de esta forma? El optimismo de los estoicos podría ayudar a apuntar hacia un futuro más pacífico para la Europa cristiana, pero tenía dificultades para explicar el vínculo evidente entre la religión, la política y la violencia que existía en el presente. Había más oscuridad en la religión, diríase incluso que un vasto reino de oscuridad, de lo que imaginaba la filosofía estoica.

El mayor explorador de esa oscuridad fue Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes era un epicúreo moderno, y aquí la distinción entre antiguo y moderno es importante. El epicureísmo antiguo se apoyaba en varias doctrinas filosóficas sobre la naturaleza humana y el cosmos, pero en esencia era un ejercicio espiritual destinado a hacer posible una vida privada feliz. Según los epicúreos, la mente humana estaba asediada por temores e ignorancia que perturbaban el alma y nos hacían sufrir innecesariamente durante nuestra breve estancia en la tierra. Para lidiar con ese sufrimiento, los hombres inventaron a los dioses; lo cual empeoró las cosas, ya que la superstición aumenta nuestro terror ante lo desconocido, en lugar de aliviarlo. Los epicúreos creían que habían hecho un gran desenmascaramiento al enseñar que si hay dioses, estos no crearon el mundo en nuestro beneficio, que el universo no es sino una ciega extensión de átomos, que el alma no es inmortal. Podría pensarse que era una doctrina aterradora, pero consolaba a los epicúreos. Si se enfrentaban a la muerte sin pestañear, pensaban, los hombres podrían resignarse a ella y centrarse en los placeres de la vida

privada, en lugar de perderse en la vana búsqueda de la inmortalidad.

El epicureísmo moderno, que empezó a desarrollarse en la Europa del siglo XVII, rescató esta antigua representación del hombre y la naturaleza, pero la empleó por primera vez con fines políticos. El objetivo era desmantelar el complejo teológico-político de la cristiandad. El retrato que los estoicos hacían del hombre, su empatía, o la semilla divina de su alma, eran compatibles con una visión cristiana del hombre. El epicureísmo no: su antropología estrictamente materialista era anticristiana de principio a fin. Y en cuanto a las enseñanzas políticas de Hobbes, no hacían ninguna concesión a las premisas básicas del pensamiento político del cristianismo. Su gran tratado, *Leviatán* (1651), contiene el ataque más demoledor contra la teología política cristiana que se haya escrito nunca, y fue el medio a través del cual los pensadores modernos pudieron escapar a esta disciplina. Antes de Hobbes, los que querían refutar la teología política se veían arrastrados a abismos cada vez más profundos cuando intentaban resolver los misterios de Dios, el hombre y el mundo. Hobbes mostró la salida de forma ingeniosa: cambió de tema.

El objetivo del *Leviatán* es atacar y destruir toda la tradición de la teología política cristiana, a la que Hobbes llamaba el «reino de la oscuridad». Sin embargo, el tratado no empieza hablando de teología o política, de Dios o los reyes, sino de fisiología. Concretamente, comienza con una exploración del ojo humano y de su forma de percibir el mundo. En la primera página de su obra Hobbes efectúa una profesión de fe implícita: para entender la religión y la política, no necesitamos entender nada sobre Dios; solo necesitamos comprender al hombre tal y como lo encontramos, como un cuerpo solo en el mundo.

Hobbes retrata nuestra actividad mental como el resultado de una colisión de fuerzas físicas. Desde fuera, el hombre es

bombardeado por imágenes que ejercen «presión» en su ojo, y que producen impresiones sensoriales que son almacenadas en la memoria. En cada momento de nuestra vida consciente recibimos estas impresiones sensoriales, pero la mayor parte de nuestra actividad mental se basa en recuerdos de las mismas, que combinamos en lo que Hobbes denomina la imaginación. Para complicar aún más las cosas, los productos de nuestra imaginación son mudos: no podemos usarlos hasta que relacionemos ideas con ellos, y demos un nombre a esas ideas. Así que parece que, cuando razonamos, lo hacemos a mucha distancia de la experiencia real: combinamos nombres, que sustituyen a las ideas, que sustituyen a los productos imaginativos, que sustituyen a los recuerdos, que sustituyen a las percepciones vividas, que sustituyen a los propios objetos externos.

No obstante, el hombre no es solo una criatura pasiva, que registra correctamente sus impresiones y las archiva en su memoria. Es activo, lucha, «se esfuerza», por usar el lenguaje de Hobbes. El mundo se cuela en su mente a empujones, pero él también empuja. Para responder al movimiento externo de los cuerpos, la mente genera «movimientos internos», pasiones que nos acercan a las cosas que nos satisfacen y que nos alejan de las que no nos gustan. Las antiguas tradiciones filosóficas y bíblicas usaban muchas palabras majestuosas para describir esta lucha: hablaban, entre otras cosas, de alma, voluntad, deliberación, felicidad, virtudes, dignidad y honor. Hobbes decía que todo eso era absurdo: el «alma» solo es otro nombre para la mente humana, que está hecha de materia y a la que únicamente impulsan desde dentro las pasiones básicas del apetito y la aversión. A partir de ahora no hablaremos del alma, declaró, solo hablaremos de la lucha humana.

Hobbes era un maestro en demoliciones. Y en las primeras páginas del *Leviatán* derriba nada menos que la concepción cristiana del hombre. La Biblia presenta al hombre como una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, que le dio el soplo de vida. Dios habla al hombre y le da oídos para que oiga sus órdenes divinas. Pero si

creemos a Hobbes, Adán era una criatura ignorante y confusa apenas capaz de comprender su propia experiencia, por no hablar de escuchar la palabra de Dios. La mente humana es un órgano débil. Se enfrenta a la velocidad de la experiencia; es como si intentara atrapar el viento. También es un órgano poco fiable, propenso a errores de lenguaje y razonamiento, al que distraen las palpitantes pasiones de la repulsión y el deseo. Todo el edificio de la teología cristiana se había erigido sobre la base de que el hombre, aunque fuera acosado desde la caída por pasiones pecaminosas, era capaz de recibir la palabra de Dios a través de la gracia y de hablar de él de manera inteligible. Y ese supuesto, declara Hobbes, es falso. Así que debemos preguntarnos: ¿de qué habla exactamente el hombre cuando habla de Dios?

La respuesta de Hobbes: el hombre habla de sí mismo, de su propia experiencia. «Viendo que no hay signos ni frutos de la religión sino en el hombre exclusivamente —proclama—, no hay causa para poner en duda que la semilla de la religión está exclusivamente en él.»[6] Puede que esta sea la declaración más importante de todo el *Leviatán*. También es, estrictamente hablando, un *non sequitur*. Del hecho de que los hombres son religiosos, y de que las zarigüeyas no lo son, no se deduce que la religión solo tiene una causa humana. La aserción teológica que afirma que los hombres son religiosos porque Dios hace que lo sean podría, de hecho, ser verdadera, aun cuando Hobbes estuviera en lo cierto sobre el funcionamiento de la mente humana. Si Dios es omnipotente, puede superar la ignorancia y la pasión del hombre si lo desea. Hobbes no puede refutar la posibilidad de una revelación así; solo puede sembrar dudas. Pero la gran astucia que despliega en los capítulos iniciales del *Leviatán* hace que olvidemos este hecho incómodo. Cuando llegamos al capítulo titulado «Sobre la religión», que prosigue su análisis de la mente humana, nos ha preparado retóricamente para considerar la religión como un fenómeno del todo humano que tiene sus raíces en nuestras mentes ignorantes y

apasionadas. El tema tradicional de la teología —Dios y su naturaleza— ha pasado a ser el del hombre y su naturaleza religiosa.

El análisis humanista de Hobbes sobre la religión es una obra maestra de razonamiento y retórica, que renueva las antiguas enseñanzas de los epicúreos traduciéndolas al lenguaje de las ciencias modernas. El retrato que elabora es elegante y sencillo. Ve que en la religión operan dos fuerzas básicas: por una parte, el ardiente deseo del hombre de conquistar el placer y huir del dolor; por otra, su obstinada ignorancia. Estas dos fuerzas se unen para convertir al hombre en una criatura temerosa. Lo impulsan sus deseos, pero no sabe cómo satisfacerlos. También ve que la naturaleza puede serle hostil y desbaratar sus deseos, pero no sabe cómo puede actuar para que la naturaleza obedezca sus deseos. Así que la teme: teme perder lo que tiene, teme que le nieguen lo que quiere, teme el dolor y la muerte.

Y los dioses nacen de ese miedo. Según Hobbes, al hombre le sobrecoge la ansiedad sobre el futuro; es como Prometeo, cuyo hígado comía un águila cada día: «Tiene a lo largo del día su corazón roído por el temor de la muerte, la pobreza u otra calamidad, y no tiene reposo ni pausa en su ansiedad salvo durante el sueño».[7] La idea de Dios ofrece cierto consuelo y, sobre todo, una posible ayuda para dominar las fuerzas naturales que nos asaltan. Al principio, los hombres desesperados inventaron dioses absurdos en su búsqueda de alivio y deificaron a «hombres, mujeres, un pájaro, un cocodrilo, una vaca, un perro, una serpiente, una cebolla, un puerro».[8] Pero cuanto más aumentaba la curiosidad de los hombres sobre las causas naturales y la forma de manipularlas, mayor fue su tendencia a imaginar una deidad única, eterna, infinita y omnipotente tras el mecanismo. Así, conjetura Hobbes, es como el Dios del monoteísmo surgió a partir del politeísmo. Ante un Dios tan poderoso uno podía acercarse, suplicar, sacrificar, obedecer: todo

ello con la esperanza de conseguir que hiciera lo que le pedíamos en nuestra lucha con la naturaleza.

Pero la psicología de la religión es perversa. En cuanto los hombres creaban un dios, especialmente el majestuoso Dios del monoteísmo, empezaban a temerlo. Con elementos que anticipan la leyenda del *golem* y el *Frankenstein* de Mary Shelley, Hobbes sugiere que los hombres son acosados por sus propias fantasías sobre el control del destino de la naturaleza. Al miedo a la naturaleza se suma el miedo a un Dios caprichoso, siempre insatisfecho porque nunca le servimos perfectamente. Una nueva cultura del miedo brota e incrementa el miedo a la naturaleza: una cultura en la que las personas tienen extrañas visiones y supersticiones todavía más extrañas sobre el modo de apaciguar a Dios. En lugar de estudiar la naturaleza para dominarla, los hombres se vuelven crédulamente hacia aquellos que fingen conjurar «lo invisible». Ignorantes de las causas verdaderas, se vuelven hacia los que simulan controlarla: chamanes, sacerdotes, creadores de milagros. Y cuando eso sucede, los hombres ya no se encuentran en el ámbito de la creencia religiosa privada, sino en la esfera pública de la política.

El hombre teológico-político

El relato de Hobbes de la génesis de la vida política es el aspecto más conocido de su pensamiento. Basándose en la asunción de que los seres humanos viven implícitamente en un «estado de naturaleza» con sus congéneres, Hobbes explica pacientemente cómo ese estado se degrada en un «estado de guerra» perpetuo a causa del temor a la agresión hasta que, para escapar a ese miedo a la muerte, los hombres reconocen un contrato social que da poderes ilimitados a un «soberano» que garantiza la paz. A menos que lo lean prestando especial atención a la teología, a los lectores de la actualidad les resulta menos evidente el papel central que desempeña la religiosidad humana en ese relato. Ahí es donde

reside el verdadero genio de Hobbes y su importancia para la vida política moderna. Fue el primer pensador que sugirió que el conflicto religioso y el conflicto político son esencialmente el mismo conflicto, que crecen juntos porque comparten raíces idénticas en la naturaleza humana. El ciclo de violencia teológico-política en el que cayó la cristiandad no era, como observó Hobbes, una ruptura excepcional en la historia de la religión. Tampoco se podía acabar con él realizando cambios superficiales en la relación entre la Iglesia y el Estado o encontrando una interpretación más generosa de la Biblia. El problema religioso y el problema político son en el fondo el mismo problema. Pueden resolverse a la vez, o no resolverse en absoluto.

El hombre natural, según Hobbes, es un hombre que desea, lo que también significa que es un hombre que tiene miedo. Si se encuentra solo en la naturaleza, intentará satisfacer sus deseos, solo alcanzará un éxito parcial, y temerá perder lo que tiene. Puesto que se percibe a sí mismo como una criatura asaltada por el deseo —una corriente de deseos, dice Hobbes, que solo termina al morir—, asume que los demás obedecen a impulsos similares. «Quien mire dentro de sí considerando qué hace —escribe Hobbes— podrá leer y saber cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres.»[9] Eso significa que únicamente puede verlos como competidores, que intentan satisfacer deseos que podrían entrar en conflicto con los suyos. El hombre, que es consciente de ello y vive en un estado natural en el que no existe una autoridad política a la que apelar, sabe que debe defenderse a sí mismo. Debe responder a los desafíos evidentes, pero también, si es prudente, anticipar los desafíos que pueden llegar. Hay que recordar que el hombre es ignorante. No puede estar seguro del auténtico estado de ánimo de otros hombres; para él son tan misteriosos como el sol naciente. Puede que el hombre no sea siempre un lobo para el hombre, pero tampoco es naturalmente político o se siente atraído hacia los otros por espíritu de compañerismo. Si es lúcido y simplemente asume que los demás se parecen a él en algo, tiene una certeza absoluta: si

es necesario, lo matarán. Incluso un hombre poderoso tiene que asumir eso, ya que cualquier hombre débil, con suficiente astucia, puede derribar a otro más fuerte. El miedo a los demás es un miedo absoluto. Cualquiera puede ser el ángel de una muerte violenta, el sumo mal (*summum malum*).

Por eso la condición social natural de la humanidad es la guerra; cuando no se trata de hostilidades armadas explícitas, es un estado perpetuo de preparación ansiosa del conflicto. Hasta la Biblia reconoce esta tendencia, afirma Hobbes: Caín no mató a su hermano por una amenaza explícita, sino porque temía perder lo que tenía e ignoraba las razones de Dios para favorecer a Abel. El miedo, la ignorancia y el deseo son las motivaciones básicas de toda actividad humana, tanto política como religiosa. No hace falta asumir que el hombre ha caído, es malo o está poseído por demonios para explicar por qué estas motivaciones producen la guerra. Solo se necesita entender cómo se combinan en la mente humana estas motivaciones básicas, tanto cuando el hombre está solo como cuando se halla en sociedad. Si le dan rienda suelta, los resultados que podemos esperar son los que la Europa cristiana conocía demasiado bien después de siglos de guerra religiosa. Por utilizar el célebre y angustioso pasaje de Hobbes:

> En tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.[10]

Así sería la vida en el estado de naturaleza aunque el hombre no fuera una criatura religiosa. Pero que sea religioso complica enormemente el panorama. Los dos círculos viciosos que acabo de describir —el ciclo psicológico del miedo religioso y el ciclo político del miedo social— se unen en un solo ciclo teológico-político de violencia, fanatismo, superstición y terror paralizante.

Este es el plano que dibuja Hobbes. En el centro está la idea de Dios: el hombre cree en Dios porque es temeroso por naturaleza, y teme a la naturaleza porque es ignorante y deseoso. Pero en cuanto los hombres imaginan un Dios, empiezan a temerlo también; aunque Dios puede ayudarlos a conseguir lo que su corazón desea, asimismo puede volverse en contra suya si no es apaciguado. Y pese a que se dice que Dios tarda en enfadarse, la amenaza de su desagrado es infinitamente más terrible que la de cualquier ser humano. Como mucho, mi adversario me podrá quitar mi vida terrenal, pero un Dios airado podrá arrebatarme la vida eterna. En conjunto, pues, el miedo a Dios termina superando el miedo a los hombres.

Un hombre que anticipa el ataque de un adversario humano se puede preparar para la batalla. Pero ¿qué puede hacer para protegerse de un Dios airado? Puede adorarlo e intentar obedecerlo, aunque, como criatura ignorante, no puede estar seguro acerca de las exigencias de Dios. Los sacerdotes, sin embargo, aseguran que conocen la voluntad de Dios. No pueden acceder a ese conocimiento, por supuesto; nadie puede, si la descripción que hace Hobbes de los límites de la mente humana es correcta. Pero reivindicar que se comprende la voluntad de Dios es una fuente de poder, y los hombres, que viven en lucha perpetua por el control, necesitan todo el poder que se encuentre a su alcance. Es irrelevante que los sacerdotes crean sus reivindicaciones sobre el conocimiento divino; puede que estén tan engañados como la gente a la que ellos mismos engañan. Lo que importa es que la necesidad humana de adorar produce de forma natural la autoridad religiosa en la sociedad, que es una forma de poder.

Y el poder siempre es discutido. Un profeta o sacerdote afirma que Dios exige X, otro dice que exige Y. Para reunir más seguidores, los dos aseguran que el que ellos ofrecen es el único camino seguro hacia la salvación, y tienden a presentar a sus adversarios teológicos como amenazas para la paz y la salvación de sus propios seguidores. Se pone en marcha una pugna por las almas, el frenesí cobra fuerza entre creyentes trastornados por supersticiones estrafalarias y

reivindicaciones fanáticas e intolerantes. Con la vida eterna aparentemente en juego, los seguidores de los dos profetas se encuentran inmersos en un enfrentamiento, un conflicto teológico-político. Al ciclo de miedo y violencia que resultaba natural en la condición política de la humanidad se añaden ahora nuevos miedos y razones para prever un ataque. La guerra resultante no puede contenerse mientras los adversarios crean que el premio definitivo es la vida eterna y que la derrota significa la maldición eterna. La razón por la que los seres humanos cometen en la guerra actos que ningún animal cometería reside en que, paradójicamente, ellos creen en Dios. Los animales solo luchan para comer o reproducirse; los hombres luchan para ir al cielo.

Aquí Hobbes habla de todas las religiones, pero el retrato de la Europa cristiana, especialmente a partir de la Reforma, es inconfundible. La revelación cristiana contiene el potencial inherente de todas las religiones para la inseguridad y la violencia. Pero sus apelaciones a una experiencia y conciencia interiores y espirituales, combinadas con su profunda ambivalencia teológica sobre la vida pública, hacen que resulte particularmente desestabilizadora para cualquier orden decente, según Hobbes. Como todas las religiones, el cristianismo ejerce la autoridad sobre sus fieles, ya que eso es lo que estos necesitan y quieren: necesitan una relación autorizada de las formas de aplacar a Dios para liberarse del miedo. Pero, aunque el cristianismo tiene una dimensión política ineludible, fue incapaz de integrar ese hecho en su teología. La organización política de la Europa medieval, que se tambaleaba sobre esa ambivalencia teológica, no podía haber sido más adecuada para exacerbar el conflicto inherente de toda vida política. Los príncipes no solo competían unos con otros por el poder, sino que también tenían que batallar con papas y obispos, que por su parte no llegaban a un acuerdo sobre asuntos doctrinales básicos. Y esos eclesiásticos no jugaban limpio: apelaban directamente a los ciudadanos por encima de sus gobernantes, y los asustaban con amenazas de condenación eterna. Quizá si el cristianismo se hubiera visto como la religión

política que era, si hubiese presentado al Papa como un soberano terrenal con plena autoridad sobre los asuntos seculares, se podría haber evitado en parte el derramamiento de sangre. Pero vivir como un cristiano significa estar en el mundo, incluido el mundo político, y, de algún modo, no pertenecer a él. Significa vivir con una conciencia falsa: un término de Marx, pero un concepto de Hobbes.

Después de presentar este análisis, completamente novedoso y astutamente construido, de los problemas de la cristiandad, Hobbes dedicó el resto del *Leviatán* a un programa terapéutico que pretendía sacar a Europa del laberinto de la teología política de una vez por todas. Sus propuestas eran radicales, verdaderamente terroríficas, porque no tenía intención de abolir el miedo —que consideraba inherente a la condición humana y necesario para garantizar la obediencia—, sino más bien centrarlo en una sola figura, el soberano. Si un soberano absoluto lograba que sus súbditos no temieran a otros soberanos —humanos o divinos— por encima de él, la paz tal vez sería posible. Por eso Hobbes lo llama «un dios terrenal».[11] Para los contemporáneos de Hobbes, esta era su afirmación más escandalosa: estaba claro que quería que unos gobernantes profanos tomasen el control del cristianismo y lo trataran como una religión meramente civil, calibrada para satisfacer las exigencias del Estado. No habría una Iglesia independiente y, por lo tanto, tampoco una lucha potencial entre la mitra y la corona. El soberano tendría un monopolio total de los asuntos eclesiásticos, incluyendo las profecías, los milagros y la interpretación de las Escrituras. También declararía que el único requisito para la salvación sería la obediencia completa a sus designios.

La segunda parte de la terapia de Hobbes consistía en reformar la filosofía y las ciencias, empezando por la universidad. Hobbes considera que la universidad medieval es la capital de lo que llama el «reino de la oscuridad», una ciudad poblada por una «confederación de engañadores» que propagan doctrinas oscuras y fantásticas para

controlar las mentes de los hombres. Para iluminarlo pide que la nueva interpretación del soberano del cristianismo se convierta en el plan de estudios. Todas las antiguas doctrinas sobre el alma, la vida y la muerte, los demonios, la conciencia, el Segundo Advenimiento, etcétera, serían arrojadas por la borda y sustituidas por otras que contribuyeran al bien público. Habría que eliminar toda la obra de Aristóteles, junto a los estantes llenos de comentarios medievales en torno a ella, un «discurso insignificante», según Hobbes. El resto de la filosofía antigua, con la excepción de algunas obras útiles sobre geometría, sería enviado al cubo de basura.

¿Qué quedaría en el programa si Hobbes se saliera con la suya? Las ciencias naturales experimentales y el *Leviatán*, que es la primera obra genuina de ciencia política. De hecho, era la ciencia maestra, puesto que, al enseñar a los gobernantes la forma de garantizar un Estado pacífico, liberaba a todos los demás científicos para que hicieran su trabajo. El *Leviatán* demuestra con precisión geométrica cómo crear un mundo en el que los individuos, liberados del miedo a sus congéneres y a la condenación eterna, pueden aplicarse a la mundana pero gratificante tarea de mejorar su destino. Así era como se suponía que debía vivir el hombre en un principio, libremente, antes de la invención de los dioses.

Solo hay un freno a esa libertad, pero es formidable: el soberano todopoderoso, el «dios terrenal», que tiene una autoridad sin restricciones. ¿Realmente se trataba de una mejora con respecto al caos que asolaba la cristiandad en la época de Hobbes? Muchos han visto en el soberano de Hobbes un renacimiento de la vieja teología política del cesaropapismo, practicada por la Iglesia ortodoxa, aunque ahora dotada de un Evangelio profano; otros han visto, en cambio, una siniestra premonición de los totalitarismos políticos del siglo XX. Y no es difícil entender por qué. No obstante, si pretendemos valorar las intenciones de Hobbes y medir su éxito, necesitamos pensar más serenamente sobre las consecuencias del

Leviatán en su conjunto. Porque la verdad es que la forma en que las modernas democracias liberales enfocan la religión y la política en nuestros días resultaría inimaginable sin la ruptura decisiva que produjo Thomas Hobbes.

Por encima de todo, debemos reconocer nuestra deuda con Hobbes por cambiar con éxito el tema del discurso político occidental. Después de más de mil años de teología política cristiana, Hobbes encontró una nueva manera de discutir sobre la religión y el bien común sin referirse al nexo divino entre Dios, el hombre y el mundo. El mero hecho de que hablemos de «religión», en lugar de la verdadera fe, la ley, o la revelación se debe en gran medida a Hobbes. Mucho más que sus predecesores del Renacimiento, como Maquiavelo, o que sus contemporáneos estoicos o deístas, nos enseñó a sospechar de los que realizan reivindicaciones religiosas públicas, animándonos a preguntarnos por qué creen lo que creen. En las primeras páginas del *Leviatán* vemos cómo uno puede dar una vuelta completa a las preguntas sobre Dios y reformularlas como preguntas sobre el comportamiento humano, reducir ese comportamiento a estados psicológicos, y después presentar esos estados como mecanismos del deseo, la ignorancia y el entorno material.

Decir que esa reducción es posible no significa que sea correcta; como he señalado, la asunción de Hobbes de que la religión solo tiene raíces humanas descansa en un *non sequitur*. Ni Hobbes ni nosotros podemos probar que quienes reivindican una verdad revelada no la han recibido desde arriba. Pero la mera posibilidad de esa reducción puso a los pensadores cristianos a la defensiva, y eso era suficiente. Si querían abogar por una organización política particular basada en la revelación, después de Hobbes tendrían que explicar cómo la revelación se las arreglaba para escapar de la distorsión de la mente humana, a sus percepciones, conceptos, razonamientos, pasiones y ansias de poder. Con el tiempo, esa necesidad terminaría paralizando a los partidarios de la teocracia, del patriarcado, del derecho divino de los reyes y las demás ideas

derivadas de la larga tradición de la teología política cristiana. Aunque Hobbes no podía refutar las bases reveladas de esa tradición, podía y logró ayudar a crear un ámbito en el que sus reivindicaciones parecían cuestionables, sospechosas o irrelevantes.

En cuanto esta nueva perspectiva quedó asegurada, Hobbes pudo empezar a desarrollar lo que ha demostrado ser el arte más importante para vivir en un orden democrático liberal: el arte de la independencia intelectual. La revolución científica en la que participó comenzó a desmontar ideas centenarias sobre el nexo divino y a sustituirlas con una imagen más compleja y sin embargo cambiante de un mundo natural moralmente mudo y alejado de su creador. En su estela aprendimos a separar nuestras investigaciones sobre la naturaleza de nuestros pensamientos en torno a Dios o los deberes del hombre. (También aprendimos a discutir si eso era algo totalmente bueno, y lo hemos seguido haciendo hasta ahora.) Otra aportación adicional de Hobbes fue encontrar un modo de separar las apelaciones a la revelación de nuestras consideraciones sobre el bien político común. Con independencia de que aceptemos o no los «descubrimientos» científicos individuales de Hobbes —sobre el funcionamiento del ojo, la mente o la interacción humana—, hemos aceptado su manera de concebir la vida política como algo que solo se relaciona con el hombre.

Otras importantes separaciones evolucionaron en el pensamiento político occidental siguiendo la estela de Hobbes; entre ellas, la distinción entre práctica religiosa pública y privada. Aunque es cierto que, en el esquema del *Leviatán*, el soberano tiene un monopolio incontestable sobre el ritual y la doctrina públicos, la psicología que Hobbes desarrolla también despeja un foro mental interior que no puede ser violado por profesiones de fe públicas. Hobbes hace al soberano enteramente responsable de la práctica pública, pero solo responsable de eso, no de organizar una inquisición que determine si los ciudadanos creen en realidad que «Jesús es el Cristo». La aspiración y la esperanza de Hobbes es obviamente que, a medida que el miedo y la credulidad declinen con el tiempo, los hombres y

mujeres modernos tengan menos necesidad de religión, una necesidad que podrían satisfacer de manera privada, siempre y cuando no entrasen en la esfera pública.

Menos obvio, pero igualmente influyente, es el argumento de Hobbes para separar la investigación académica en la universidad del control eclesiástico. Esto no solo ha liberado las ciencias naturales de la censura teológica, también ha convertido la propia religión en objeto de estudio. Hoy no nos parece extraño que en Occidente haya disciplinas académicas sobre psicología religiosa, sociología de la religión, antropología religiosa y materias similares; todas ellas se desarrollaron, directa o indirectamente, a partir de la temprana ciencia religiosa de Hobbes. Incluso el estudio moderno de la teología ha sido modelado por su programa de reformas académicas (que debía mucho, hay que reconocerlo, a Francis Bacon). Los teólogos de las universidades de nuestro tiempo están en general instalados en escuelas de teología o departamentos de religión, donde se estudian distintas fes de manera tolerante y más o menos en pie de igualdad, y donde textos que en otro tiempo fueron sagrados se exponen al escrutinio de la filología, la hermenéutica y la historiografía. Solo podemos especular sobre cómo habría reaccionado Hobbes al ver el enorme reino de la oscuridad reducido a una serie de aulas iluminadas por tubos fluorescentes.

La liberalización del Leviatán

El *Leviatán* de Hobbes fue ampliamente vilipendiado en el siglo que siguió a su publicación. Gran parte de las críticas provenía de las iglesias y los teólogos políticos, que encontraron en Hobbes una cabeza de turco apropiada cuando era necesario recordar a los lectores europeos los peligros que suponía alejarse de las antiguas instituciones de la cristiandad. Hobbes trataba a los seres humanos como poco más que bestias, decían, y si lo escuchaban los acercaría aún más a las bestias. Era un materialista absoluto; negaba la

existencia del alma y la conciencia; veía todas las relaciones humanas en términos de lucha por el poder, incluso en la familia; sentaba a un «dios terrenal» en el trono de Dios. Desacreditar a Hobbes simplemente citando su nombre era bastante para que los autores que desarrollaban ideas que le debían adquiriesen una libertad de acción considerable. Solo debía dar la sensación de que estaban escribiendo contra el *Leviatán*.

Entre los críticos comprensivos de Hobbes había varios pensadores modernos a los que relacionamos con la tradición de la democracia liberal. Desde sus comienzos, las figuras más importantes de esta tradición —Spinoza, Locke, Montesquieu, Hume, los autores de *The Federalist Papers* y Tocqueville, entre otros— imaginaron un nuevo orden político en el que nunca podría surgir un soberano autoritario como el que proponía Hobbes. Se trataba de un orden en el que el poder sería limitado, dividido, y ampliamente compartido; donde los que estaban en el poder en un momento determinado renunciarían pacíficamente a él en otro, sin miedo a las consecuencias; donde la ley pública gobernaría las relaciones entre los ciudadanos y las instituciones; donde muchas religiones diferentes podrían prosperar, libres de las interferencias del Estado; donde los individuos tendrían derechos inalienables frente a sus congéneres y el gobierno. Este orden es el único que reconocemos como legítimo en Occidente en nuestros días, y evidentemente no es el sistema político que Hobbes tenía en mente. Pero ¿podemos decir que es verdaderamente *antihobbesiano*?

No si centramos nuestra atención en sus objetivos críticos, o más bien destructivos. La preocupación principal de Hobbes era derrotar al reino de la oscuridad, el vasto entramado de la Iglesia, el Estado y la universidad que regía la política europea desde hacía más de mil años. Para alcanzar este propósito desarrolló una nueva ciencia del hombre que pretendía revelar el funcionamiento interior de la religión y del comportamiento político, y sus fuentes comunes en la mente humana. Pero incluso cuando su ciencia era parcialmente rechazada, conservaba el efecto que buscaba: empezó a reorientar

los debates teológico-políticos de la cristiandad, alejándolos de las disputas sobre la revelación divina y acercándolos hacia la manera correcta de controlar y canalizar las pasiones humanas que producían las reivindicaciones del derecho a la revelación. En este sentido, todos los críticos liberales de Hobbes eran hobbesianos.

Los paralelos son más evidentes cuando prestamos atención a las diferentes dimensiones de las reformas de Hobbes. Su acercamiento terapéutico de dos direcciones sería el de los grandes pensadores liberales: querían al mismo tiempo proteger al hombre moderno del ciclo de superstición y violencia hacia el que la teología política conducía de manera inevitable, y desviarlo de las preguntas metafísicas que no podía responder hacia búsquedas más mundanas. La diferencia entre ellos y Hobbes reside menos en la estrategia que en las tácticas. Partiendo de premisas ligeramente distintas sobre la mente o sobre la interacción humana, los pensadores liberales llegaron a conclusiones bastante distintas acerca del tratamiento que necesitaba la cristiandad. Hobbes, que había concebido una determinada imagen de la mente, creía que solo un soberano todopoderoso que fuera simultáneamente líder de una religión civil común podría crear las condiciones bajo las cuales el miedo insano se disiparía, la gente se sentiría libre, el comercio aumentaría, y las ciencias y artes productivas se desarrollarían. Los liberales creían que esos mismos objetivos solo podrían alcanzarse en un sistema basado en un gobierno limitado, en la separación de la Iglesia y el Estado, y en la tolerancia religiosa.

Veamos, por ejemplo, a John Locke. La obra epistemológica más importante de Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689), acepta las principales líneas de la filosofía de la mente de Hobbes, pero les da un matiz diferente. También considera la mente limitada y propensa al error, pero no porque reciba y registre de forma pasiva las impresiones sensoriales sin la intervención de su voluntad. Locke reconoce en la voluntad una facultad deliberativa

que sopesa la evidencia y decide, un fantasma en la máquina más que un campo de batalla en el que chocan diferentes pasiones e impresiones, como pensaba Hobbes. Por consiguiente, Locke da más crédito al hombre, en términos de independencia y capacidad de aprendizaje, pero también reconoce una curiosidad innata que no tiene nada que ver con el miedo. Si la mente se equivoca con tanta frecuencia, conjetura Locke, es porque los seres humanos tienen problemas para vivir con la incertidumbre que producen nuestras limitadas facultades. La mayoría de los hombres son simplemente demasiado vagos o carecen de la formación necesaria para aplicarse a la tediosa tarea de escudriñar las pruebas y razonar de forma apropiada. Prefieren supuestas certezas, aunque sean heredadas de la tradición y no hayan sido probadas por la experiencia; en cuanto han aceptado unos dogmas, disfrutan imponiéndoselos a los demás. Así es como nacen y se perpetúan las supersticiones religiosas, según Locke. Pero eso también significa que pueden combatirse, si los seres humanos disfrutan del suficiente ocio y formación para que sus facultades naturales se desarrollen. Alcanzar la ilustración, tanto individual como colectivamente, es más fácil de lo que pensaba Hobbes.

Un siglo después, David Hume adoptó una táctica distinta. Fue incluso más lejos que Hobbes, y en su *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740) y su *Investigación sobre el conocimiento humano* (1758) sostenía que los límites de la mente humana hacen que nos resulte imposible demostrar una relación entre causa y efecto. A partir de esta base podía presentar un argumento insólito: no decía que la fe fuera irracional, sino que es ubicua. Aunque la experiencia podría llevarme a suponer que el huevo que tengo delante es comestible, no puedo estar seguro de ello. Pero le hinco el diente: me apoyo en la fe para pensar que encontraré una yema y no veneno. Y obro bien al hacerlo: la única manera sensata de vivir, sugiere Hume, es aceptar que vivimos rodeados de incertidumbre y dependemos de la costumbre y de las sensaciones. El problema de la religión no es que dependa de la fe, sino que busca la certeza.

Quiere asir verdades que están más allá de nuestros poderes, y habla el lenguaje de la metafísica, que aumenta nuestra incertidumbre nublando nuestras mentes. Como Hobbes, Hume piensa que la religión nace originalmente de nuestro miedo e ignorancia naturales, aunque también reconoce que sentimos curiosidad por las respuestas a preguntas que están fuera de nuestro alcance. Esas preguntas son como bandidos que «se refugian en el bosque y esperan emboscados para irrumpir en todas las vías desguarnecidas de la mente y subyugarlas con temores y prejuicios religiosos».[12] La mejor manera de controlar los perniciosos efectos de la religión, argumenta Hume, no es imponer una religión civil liderada por un soberano todopoderoso, sino crear condiciones que dirijan la curiosidad del pueblo hacia fines productivos para que deje de centrarse en cuestiones metafísicas y aprenda a vivir en los cómodos límites del sentido común.

Aunque las descripciones que hacen Locke y Hume de nuestras facultades mentales no son estrictamente compatibles, ofrecen un relato parecido acerca de cómo pueden surgir las creencias religiosas, y, por lo tanto, sobre cómo pueden controlarse profilácticamente. En su juventud, Locke había pensado, como Hobbes, que solo una fe reconocida y única, controlada por el Estado, podía gobernar la dinámica perversa de la pasión religiosa. Poco antes de los treinta años escribió su «Primer tratado sobre el gobierno», en el que defendía que el soberano «debe tener necesariamente un poder absoluto y arbitrario sobre todas las acciones indiferentes de su pueblo», refiriéndose a la práctica religiosa.[13] Pero a lo largo de la década siguiente empezó a cambiar de idea a medida que desarrollaba una comprensión más sutil de la psicología de la religión. Empezó a ver que si Hobbes tenía razón y nunca podemos saber lo que otros creen, o en qué medida sus opiniones especulativas se relacionan con sus acciones, quizá tampoco podamos controlar lo que nosotros mismos creemos. Si es así, como una cuestión práctica y no un asunto de principios, tenemos que reconocer que la fe no puede ser obligatoria, que no

tenemos otra elección que respetar lo que los demás creen. Locke también se dio cuenta de lo fuerte que es el vínculo entre la gente y su fe, incluso en asuntos que nos sorprenden por su irrelevancia. Cuenta una historia tomada de un libro de viajes sobre una ciudad china que se rindió tras un asedio. Los ciudadanos entregaron sus propiedades e incluso sus familias a los conquistadores, pero cuando les pidieron que se cortasen la coleta decidieron resistir y luchar hasta la muerte. Ese es el poder de la fe y las costumbres sobre la mente humana. Y por eso es imposible distinguir entre religión civil y privada, pese a lo que opinaba Hobbes: incluso la represión de diferencias religiosas menores fracasará. Estamos sencillamente demasiado unidos a lo que creemos, precisamente porque somos nosotros quienes lo creemos.

Locke, por tanto, proponía una terapia indirecta para las enfermedades teológico-políticas que Hobbes había diagnosticado con tanta habilidad. Ante todo, abogaba por la tolerancia religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado. No era el único. Lo habían precedido muchos deístas, y también Spinoza, que fue el primero en descubrir que la visión nueva y desencantada de la vida política de Hobbes podía servir para construir algo parecido a un orden democrático liberal. Pero la *Carta sobre la tolerancia* (1689) de Locke, que presenta la defensa teológica, moral y prudente de este enfoque liberal, sería el texto más influyente en la Ilustración del siglo XVIII. Es una obra maestra de retórica política elaborada en torno a una serie de preguntas incisivas que Locke no siempre se molesta en responder. ¿Qué nos hace pensar, pregunta, que un magistrado conoce mejor que nosotros el verdadero camino hacia el cielo? ¿Cuándo se ha convencido a nadie de la verdadera fe por medio del dolor y las exacciones? Si dejamos que un hombre mate una vaca en su establo, ¿qué diferencia supondría que lo hiciera en una iglesia? Y cuando el razonamiento no basta, Locke emplea su tono burlón.

> Si yo estoy marchando resueltamente por el camino que, de acuerdo con la geografía sagrada, conduce directamente a Jerusalén, ¿por qué he de ser yo golpeado y maltratado por otros, solo porque, quizá, no llevo borceguíes, porque mi cabello no está cortado correctamente, porque no voy vestido al uso de los tiempos, porque como carne en el camino o algún otro alimento que le va bien a mi estómago, porque evito ciertos desvíos que me parecen conducir a precipicios o brezales, porque entre los diversos senderos del mismo camino prefiero caminar por el que a mí me parece más recto y limpio, porque evito la compañía de algunos viajeros que son menos graves, o de otros que son más amargos de lo que deberían ser o, en fin, porque sigo a un guía que va o no va vestido de blanco o está coronado con una mitra?[14]

Sin embargo, bajo la retórica hay un sabio razonamiento sobre la psicología política de la tolerancia. Dado que Hobbes albergaba la convicción de que en toda interacción humana existe una lucha implícita, en la tolerancia religiosa solo podía ver una invitación a matar al prójimo, a partir del supuesto de que la victoria de una secta religiosa extraña amenaza mi reposo eterno. Locke no era tan melodramático. Pensaba que el estado natural del hombre sin sociedad política podría ser la paz, y que un estado de guerra no era natural ni necesario. Los seres humanos habían formado sociedades políticas, especulaba, no por el miedo sobrecogedor a una muerte violenta, sino por el deseo prudente de proteger su vida, su libertad y sus bienes; a todo esto, en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1689) lo llamó «propiedad». Si confiamos en este apego pacífico a la propiedad, razonaba Locke, debería ser posible convencer a la gente para crear un Estado que tenga poderes limitados y sea respetuoso con los derechos individuales, en el que la autoridad se distribuya entre las diferentes ramas del gobierno, con un cuerpo electo y representativo en cabeza. En un sistema político de estas características, la tolerancia religiosa aumentaría el vínculo con el conjunto de la sociedad en lugar de desafiarlo. Locke no se hacía ilusiones con respecto a la política eclesiástica o el sectarismo: como Hobbes, veía en ellos amenazas a cualquier orden político respetable. Pero Locke también pensaba que un sistema de gobierno limitado disminuiría las probabilidades de un conflicto religioso, ya que arraigaría los hábitos de independencia y

desconfianza de la autoridad arbitraria. Si la única tarea de un gobierno era establecer compartimentos para los distintos tipos de interacción humana, si ya no se dedicaba a salvar almas o a promover las doctrinas de una secta, dejaría de constituir un premio para los que albergaban ambiciones espirituales.

David Hume coincidía con Locke y especificó su razonamiento. En un ensayo, «De la superstición y el entusiasmo» (1741), especula que el protestantismo era en realidad una fe religiosa protomoderna, que había contribuido subrepticiamente a la formación de un orden liberal y tolerante. Su argumento también es psicológico. Los epicúreos como Hobbes, concluye, solo habían acertado en parte al señalar la ignorancia y el miedo como las fuentes de la religión. Eso era cierto del supersticioso catolicismo, por ejemplo, pero no del cristianismo protestante, que había nacido del orgullo y la esperanza. Estas poderosas fuerzas psicológicas convirtieron a muchos protestantes en contendientes «entusiastas», pero en las condiciones apropiadas ese orgullo y esa esperanza podían acudir en ayuda de la libertad política. Si se convenciera a las sectas de que la tolerancia les dejaría libres para salvar almas sin interferencias, conjetura Hume, verían que les interesa más la libertad que la conquista de la autoridad política. Aunque el orgullo entusiasta de los protestantes puede haber intensificado el conflicto religioso a corto plazo, ese mismo orgullo puede dirigirse a largo plazo contra cualquier facción, laica o religiosa, que ejerza un poder arbitrario. Hobbes no podía imaginar un mundo en el que las sectas religiosas luchasen para establecer un orden político libre y pacífico. Hume decía que ese mundo se estaba desarrollando ante nuestros ojos.

La tolerancia, sin embargo, no puede establecerse en el vacío. Para pensadores como Locke y Hume, era evidente que un enfoque liberal de la religión solo podía sobrevivir acompañado de hábitos mentales liberales. Hobbes estaba de acuerdo, y por eso optó por un monopolio estatal sobre el culto público y la enseñanza religiosa: no

creía que fuera posible liberalizar e iluminar las iglesias cristianas desde dentro. Locke sí. Participó en numerosos debates con protestantes, acerca de muchos temas, desde el núcleo racional del cristianismo a la defensa del patriarcado en las Escrituras. Incluso llegó a proclamar que la tolerancia es «la característica principal de la verdadera Iglesia» y que «según las Escrituras no existe absolutamente nada que constituya un Estado cristiano».[15] Que él creyera sus propios argumentos teológicos, que cambiaban constantemente en el debate y son a menudo difíciles de conciliar con su filosofía de la mente, es un asunto controvertido. Lo que no admite discusión es que Locke consideraba posible y necesario convencer a las iglesias cristianas para que se liberalizaran desde el punto de vista de su doctrina y de su organización. Expuso un argumento convincente, que ahora nos parece evidente, cuando afirmó que las iglesias son asociaciones voluntarias dedicadas a la práctica religiosa privada de los creyentes y que es así como deberían ser tratadas, tanto en la ley pública como en los reglamentos eclesiásticos. «Ni Dios mismo —declaró— quiere salvar a los hombres en contra de su voluntad.»[16] También insistía en que las sectas, si desean ser toleradas, deben profesar la tolerancia de otras confesiones y la estricta separación de la Iglesia y el Estado.

Hobbes habría sido escéptico ante esos esfuerzos. Juzgaba difícil que un pueblo centrado obsesivamente en la vida después de la muerte y adiestrado en la admiración de santos y mártires formase un conjunto de buenos ciudadanos, por muy racional que fuera su fe, y pensaba que siempre estaría sujeto a la manipulación de sacerdotes hambrientos de poder político. Por eso su soberano enseñaría como doctrina que el Reino de Dios está en la tierra, no en el cielo. Locke, que había separado el Estado y la religión, no estaba obligado a pronunciarse sobre este aspecto teológico. Él y sus seguidores apostaban sencillamente que, como un orden liberal volvería más atractiva la vida en la tierra, los pensamientos sobre la vida después de la muerte quedarían relegados al servicio dominical. Tenían más fe en la terapia alopática de Hobbes que el propio

Hobbes: asumían que en un mundo que fomentase el comercio, las costumbres y aspiraciones burguesas, el afecto familiar, la responsabilidad individual, la propiedad, la obligación cívica y el desarrollo de la ciencia y la tecnología, la gente perdería la costumbre de enzarzarse en disputas escatológicas.

A finales del siglo XVIII, Hume podía escribir como si esta revolución en la orientación de la humanidad ya hubiera tenido lugar, y explicar que «un entusiasta melancólico e insensato puede ocupar después de su muerte un lugar en el calendario, pero casi nunca se le admitirá durante su vida en la intimidad y la sociedad, excepto por aquellos que sean tan delirantes y sombríos como él». El celibato, el ayuno, la mortificación, la negación de uno mismo y otras «virtudes monásticas» pueden haber resultado atractivos en un mundo convencido de que la vida está en otra parte y de que nuestra existencia terrena es simplemente la entrada que conduce «a un edificio mayor y muy distinto».[17] Pero a los ciudadanos de las repúblicas vibrantes y ocupadas les parecerán repugnantes. Tendrán menos gusto por el heroísmo, militar o espiritual, real o imaginado. Serán más escépticos en sus pensamientos, más prácticos en sus atenciones, menos rígidos en su moral. Aprenderán a llevarse bien, y valorarán esa habilidad en los demás. Sabrán ser buenos padres y madres, buenos ciudadanos, buenos vecinos. Y si pertenecen a una iglesia, pensarán en su condición de miembros de esa institución de la misma forma que piensan en el club al que pertenecen, como una cuestión de preferencia. Doctrinalmente podrían creer en el pecado original, la necesidad de la conversión, y la salvación de los elegidos. Pero sencillamente no se les ocurrirá imponer esas doctrinas sobre los demás, u organizar el Estado conforme a ellas. En lugar de pensar en el Reino de Dios sobre la tierra, aprenderán a practicar el arte de la separación en la tierra y dejar que el Reino de Dios se las arregle por su cuenta.

Al final, la esperanza de Hume dio sus frutos. Cuando Hobbes y Locke escribían en el siglo XVII, todavía consideraban necesario defender que sus doctrinas políticas eran coherentes con el cristianismo propiamente dicho. En la época en que escribía Hume, cien años después, podía prescindir de ese gesto. Esto no significa que el tipo de sociedad que veía desarrollarse fuera necesariamente no cristiana, aunque puede que Hume deseara ese resultado. Sus lectores cristianos aborrecían sus opiniones sobre religión y rechazaban su escepticismo, pero en política ya estaban adaptándose intelectualmente a los principios de la Gran Separación que él practicaba. Tales principios no afectaban necesariamente a la verdad de la revelación cristiana, o a ninguna revelación; solo dictaban que para los propósitos de la filosofía y el debate político todos los recursos a una revelación más elevada serían considerados ilegítimos. Con independencia del nexo que existiera entre Dios, el hombre y el mundo, para la vida política bastaba con comprender la naturaleza humana, y en particular el nexo que existía en la mente humana entre las creencias religiosas y el comportamiento político.

Aceptar este principio significaba desear la extinción de la teología política como una fuerza viva en la vida política e intelectual de Occidente. Pero desear algo no hace que las cosas sean así. Las teologías políticas clásicas del catolicismo y el protestantismo continuaron desempeñando un papel en la política europea del siglo XIX, y, como estamos a punto de ver, a ellas se les sumó una extraña forma moderna de teología política que profesaba su adhesión a los principios de la Gran Separación. Hoy, es cierto, vivimos en la orilla opuesta de todas las civilizaciones, pasadas y presentes, que han organizado su vida política y han orientado sus controversias políticas sobre la base de la revelación divina. Las instituciones políticas básicas del Occidente contemporáneo dependen del arte de la separación intelectual que desarrollaron pensadores como Hobbes, Locke y Hume. Pero nuestra travesía fue difícil, y no solamente porque los que se sentían unidos a la larga tradición de la teología política cristiana se resistieran. También resultó complicada

porque la antropología religiosa que suplantó a la teología política como fundamento del pensamiento político occidental contenía sus propios problemas y paradojas.

SEGUNDA PARTE

3
El Dios ético

La convicción de que hay alguna deidad sigue existiendo, como una planta que no puede ser erradicada por completo, aunque esté tan corrupta que solo puede producir los peores frutos.

JUAN CALVINO

Thomas Hobbes era sabio. Comprendió que los ataques anteriores al reino de la oscuridad no habían conseguido echar por tierra el complejo teológico-político de la cristiandad. Algunos de los primeros pensadores modernos, como Maquiavelo, habían criticado la ingenuidad de la doctrina cristiana, pero no habían refutado las reivindicaciones reveladas de la fe; solo podían burlarse de ellas. Los estoicos modernos y los deístas habían intentado reinterpretar esas reivindicaciones de un modo que resultase más beneficioso políticamente, pero habían tenido que explicar por qué una doctrina que bendice a los pacifistas y tiene en cuenta las azucenas del campo podía inspirar odio fanático y violencia asesina. Así que Hobbes marcó un nuevo principio, comenzando con la fisiología de la percepción humana y edificando sobre ella una nueva psicología de la creencia religiosa y la acción política que explicaba por completo a las dos en términos de ignorancia y miedo. También pedía para esta teoría el estatus de ciencia. Esto era una exageración, puesto que su imagen de la mente apenas podía ser examinada, pero como alegato retórico tuvo el efecto deseado. El *Leviatán* desplazó el tema del pensamiento político de Occidente desde las reivindicaciones de la revelación divina hacia la pregunta humana: ¿por qué existen los cristianos?

Si la intención de Hobbes era simplemente producir un cambio de

orientación de ciento ochenta grados, desde el Dios que otorga la ley hasta el hombre religioso, tuvo éxito. Pero si también esperaba que su versión epicúrea del pensamiento religioso triunfase y que la religión se viera a partir de ese momento como una pura y simple amenaza a un orden político respetable, fracasó en última instancia. En el siglo XIX la Europa continental estaría inundada de nostalgia por su pasado religioso y llena de sueños de un futuro religioso nuevo y mejorado. No era porque los europeos hubieran vuelto a cambiar de orientación hacia el Dios de Abraham y su Mesías, sino porque muchos pensaban que los epicúreos modernos no le habían dado a la religión lo que merecía como fenómeno humano. Obviamente, la ignorancia y el miedo habían engendrado superstición y fanatismo entre los cristianos, al igual que guerras absurdas entre sectas y naciones cristianas. Pero ¿eran esas las únicas razones por las que, durante un milenio y medio, una civilización entera había visto a Jesucristo como su salvador? ¿La ignorancia y el miedo podían explicar la belleza de la música de la liturgia cristiana, o la sublime arquitectura de las catedrales góticas? ¿Podían explicar por qué todas las demás civilizaciones, pasadas y presentes, habían querido comprender el nexo divino entre Dios, el hombre y el mundo, e intentado modelar sus instituciones políticas de acuerdo con él? Sin duda en el hombre religioso había más cosas de las que Hobbes había concedido.

Mentes curiosas, corazones esperanzados

Veamos, por ejemplo, la curiosidad humana. Aristóteles había atribuido al hombre un deseo innato de comprender, vinculado al asombro que sentimos ante el mundo de la naturaleza. La curiosidad innata lleva a algunos a la ciencia, a otros a la religión. Hobbes no dijo prácticamente nada sobre la curiosidad, y no fue por un despiste: quería hacer a los hombres menos curiosos sobre los enigmas metafísicos que los teólogos intentaban responder, más

preocupados por el aquí y ahora. El Reino de Dios está en la tierra, no en el cielo, proclamaba. Hobbes admitía que algunos seres humanos manifiestan una curiosidad pura, que no está mezclada con el miedo y el deseo, y los atrae hacia las ciencias y hacia una idea racional de Dios. Pero son criaturas políticamente irrelevantes y escasas. La mayoría de los hombres, en la mayor parte de los tiempos y lugares, solo han sentido curiosidad para satisfacer sus deseos y han inventado a los dioses únicamente para obtener su consuelo.

Pero ¿eso es verdad? Incluso Locke y Hume celebraban la curiosidad natural. Locke quería someterla a las reglas del razonamiento; Hume sembró dudas acerca de las inferencias que podemos derivar mediante el razonamiento. Pero los dos reconocían que los seres humanos son natural y maravillosamente curiosos. Y por eso sus aptitudes psíquicas son mucho más complejas de lo que daba a entender el *Leviatán*. La curiosidad engendra esperanzas sobre la mejora de nuestra condición y quizá sobre la existencia de un Dios benévolo. También puede generar desesperación si pensamos que nuestras ilusiones carecen de fundamento. En su tratado posterior sobre la naturaleza humana, *De homine* (1658), Hobbes reconoce finalmente la sutil dialéctica interna de la curiosidad, la esperanza y la desesperación, pero en la época en que escribió el *Leviatán* parecía pensar que era mejor no complicar su ataque al reino de la oscuridad.

Después está el controvertido problema de la conciencia. A Hobbes no le interesaba en absoluto: para él, las apelaciones a la conciencia del cristianismo estaban entre las fuentes más profundas de la inestabilidad política, ya que cualquier individuo o secta podía desobedecer al soberano recurriendo a una voz interior. En el *Leviatán* no solo destierra esos llamamientos, sino que niega la existencia de la conciencia como facultad psicológica, y la retrata como un fantasma de la falsa conciencia cristiana manipulada por los sacerdotes. Hume también sospechaba de ella. Solo Locke, en *Carta sobre la tolerancia*, una obra de gran contenido político, reconoce la

conciencia como una facultad moral, pese a que había negado la existencia de principios mentales (y, por lo tanto, morales) innatos en *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Las preocupaciones de estos pensadores son comprensibles. La práctica y la política del cristianismo habían arrojado una bien merecida sombra de sospecha sobre cualquier apelación pública a la conciencia. Pero establecer la posibilidad de abuso no podía ni lograba establecer que la conciencia era una ficción. Al contrario, podía decirse que somos conscientes de esos abusos precisamente porque tenemos conciencia. Y puesto que su funcionamiento es misterioso, los hombres pueden atribuirla a un Dios benévolo. Pueden creer en Dios, por tanto, no solo porque son criaturas temerosas, ignorantes y llenas de deseos, sino porque hay ocasiones en que sienten que son algo más. Criaturas mejores, criaturas morales.

Conciencia y curiosidad, esperanza y desesperación. Había poco espacio para esos conceptos en la antropología religiosa de los primeros pensadores modernos que llevaron a cabo la Gran Separación. Su teoría política era nueva porque descansaba en la antropología, no en la teología. Pero si sus premisas antropológicas sobre la ignorancia eran falsas o limitadas, las lecciones políticas que se ex traían a partir de ellas podían ser también falsas. ¿Qué habría ocurrido con las ideas modernas de la soberanía, los derechos individuales, la separación de la Iglesia y el Estado, el gobierno limitado y el consentimiento si se hubiera partido de distintos supuestos antropológicos? ¿Cómo habría cambiado la Gran Separación si hubiera reconocido que existía una mayor complejidad psicológica en las creencias religiosas? Quizá nada en absoluto. Quizá todo.

Mientras la Europa de los siglos XVIII y XIX comenzaba a ajustarse a la Gran Separación, se produjeron muchos intentos de responder estas preguntas. Algunos pensadores, como los utilitaristas ingleses y los

primeros marxistas, defendían algo parecido a la línea epicúrea original; reducían el comportamiento religioso a fuerzas materiales que funcionaban en la mente humana. Otros, como los románticos y los utopistas, atribuían grandes poderes psicológicos y sociales a la religión, todos benéficos, aunque no ofrecían una descripción antropológica satisfactoria de las creencias. Acogían la religión con agrado, pero no podían explicarla.

Los primeros intentos serios de desarrollar una antropología religiosa y sacar conclusiones políticas a partir de ella fueron los que realizaron Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant en el siglo XVIII. Rousseau fue una de las figuras más importantes de la Ilustración francesa, y su mayor crítico. Aunque aprobaba los ataques modernos a la política cristiana, estaba convencido de que la Ilustración había sido incapaz de comprender al hombre. Las obras de Rousseau constituyen un cuestionario de errores modernos, que se extiende desde la educación hasta la música, desde la política hasta la economía, desde el lenguaje hasta el amor. Pero era un moderno desilusionado, no un antimoderno. Le angustiaba que al final el giro de la teología hacia la antropología volviera al hombre menos humano, y que, como no podía dar cuenta de lo que era mejor o más elevado en los seres humanos, hiciera aflorar lo más bajo. Esa era la objeción de Rousseau a Hobbes, un autor cuya sombra planea sobre cada una de las páginas que escribió el suizo. Y esa es la razón por la que sus pocos textos sobre religión resultaron tan importantes. Todo el edificio del pensamiento político de Hobbes se apoya en sus suposiciones sobre la creencia religiosa. Al cuestionar esas premisas, Rousseau amenazó con echar el edificio abajo. Los pensadores modernos comprometidos con la Gran Separación quedaron desubicados; intentaban mantener el enfoque antropocéntrico del pensamiento político moderno y al mismo tiempo incorporar las aportaciones de Rousseau sobre el funcionamiento de la mente creyente.

El primero y más importante de esos pensadores fue Kant. Aunque Rousseau tuvo muchos lectores y admiradores alemanes en

los siglos XVIII y XIX, fue la teoría de la religión de Kant, inspirada en Rousseau y dotada de una forma sistemática aparentemente impermeable, la que llevó el pensamiento alemán sobre la religión y la políticas por nuevos derroteros. Kant era un filósofo, no un teólogo. Pero los conceptos y el vocabulario que desarrolló para analizar las fuentes y las consecuencias de las creencias religiosas estaban muy cerca de la teología; tan cerca que los teólogos alemanes contemporáneos aprovecharon de inmediato su obra como medio de legitimar un nuevo lenguaje para hablar del nexo divino. Resultó que ese lenguaje también se adaptaba al debate político.

Fue un momento crucial en la historia intelectual del Occidente moderno. En la Alemania del siglo XIX tendría lugar la reinterpretación más seria de la Gran Separación, y se producirían los rechazos más importantes. No es una exageración decir que Rousseau y Kant provocaron la mayor escisión entre la forma de enfocar el pensamiento político moderno en Gran Bretaña y Norteamérica, por un lado, y en la Europa continental, por otro, y por tanto en la manera de abordar los problemas de teología política que habían asolado la cristiandad occidental durante un milenio y medio. Hoy día seguimos viviendo con las consecuencias de esa escisión.

Fe ingenua y sentimental

Rousseau no escribió ningún tratado de religión, ni hay nada en su obra que pueda compararse a las secciones iniciales del *Leviatán*, donde Hobbes ofrece la primera anatomía rigurosa de la psicología religiosa. Los comentarios sobre religión de Rousseau están diseminados por sus textos: en sus cartas, en su célebre novela *Julia* (1761), en una parte de *El contrato social* (1762). Parece que Rousseau lo hizo así a propósito, ya que era consciente de que sus opiniones sobre la religión no solo escandalizarían a católicos y protestantes, sino que también ofenderían a sus antiguos

adversarios ilustrados. Y tenía razón. Cuando finalmente escribió un breve texto sobre religión y lo insertó en su obra maestra, el tratado sobre educación *Emilio, o De la educación* (1762), el libro fue quemado y Rousseau perseguido. Pasó el resto de su vida huyendo.

Este breve texto, titulado «Profesión de fe del vicario saboyano», ha influido tan profundamente en las opiniones modernas sobre la religión que nos cuesta comprender por qué persiguieron a Rousseau por escribirlo. Se trata de la defensa más hermosa y convincente de los instintos religiosos del hombre que ha salido de una pluma moderna, y ese era justamente el problema. Después de los ataques a la cristiandad de Hobbes y sus seguidores, los guardianes de la verdadera fe tenían problemas para defenderla apelando a verdades reveladas; Hobbes había dejado huella. Pero podían, y de hecho solían, apelar a los beneficios de la «religión», que únicamente defendían el cristianismo y sus sacerdotes. Si había que elegir entre el impío e irreligioso ateísmo de Hobbes, y la benigna autoridad de la Roma católica o la calvinista Ginebra, los eclesiásticos y teólogos del siglo XVIII estaban seguros de lo que escogería Europa.

Rousseau abrió la posibilidad de una tercera vía, y por eso era tan peligroso. Como Hobbes, Rousseau rechazaba las proclamaciones de verdad revelada de la teocracia cristiana y cuestionaba la motivación del clero. Pero también reconocía los beneficios psicológicos y políticos que aportaba la religión cuando se concebía de manera apropiada. No retrataba a un hombre moralmente indiferente; cantaba alabanzas a la conciencia, la caridad, la empatía, la virtud, el asombro piadoso ante la creación de Dios. Pero a diferencia del clero cristiano, no atribuía estas cualidades a las obras de la gracia divina o a la bondad intrínseca de la fe. Rousseau invirtió los polos al afirmar que era el hombre quien era bueno por naturaleza, y que expresaba esa bondad en su religión. Representó el desafío más profundo al cristianismo en la modernidad, porque fue el primero que ofreció al hombre los beneficios de la religión sin recurrir a la revelación.

Emilio, o De la educación es un libro insólito y algo engañoso. Su modelo más cercano es *La república* de Platón, aunque hay diferencias. La obra de Platón es un diálogo que plasma una conversación entre Sócrates y varios jóvenes sobre la naturaleza de la justicia, una conversación que les lleva a debatir los problemas fundamentales de la política y la educación, entre otros muchos temas. La obra de Rousseau se presenta como el relato de la educación de un joven, Emilio, escrito por el tutor que se empezó a ocupar de él poco después de su nacimiento. Los asuntos políticos quedan en suspenso en este libro, como si fuera importante reorientar nuestra comprensión de otras materias antes de que podamos volver la vista hacia la vida política, siendo una de estas materias la religión.

El libro cuenta que Emilio es educado en soledad, con el tutor como única compañía hasta que alcanza una edad próxima a los quince años. No ve a sus padres; no tiene amigos de su edad; no hay nadie que enturbie sus reflexiones sobre sí mismo y su entorno. Todo lo que aprende le llega a través de la experiencia. Aprende a sobrevivir en la naturaleza y a depender de sí mismo, y aprende que debe respetar ciertos límites. Se vuelve prudente, pero no tan previsor como para preocuparse por el futuro. Siente curiosidad por el funcionamiento de las cosas prácticas pero no por otras tierras y pueblos, porque nunca ha leído un libro de historia, nunca ha visto un mapa ni ha dado vueltas a una esfera terrestre. El tutor dirige su educación entre bastidores, como un titiritero maneja las marionetas, haciendo que Emilio aprenda sus lecciones sin tener la impresión de que se las han impartido. No tiene una concepción de la autoridad, porque nunca se ha encontrado con ella. No tiene una noción del mundo de la naturaleza concebido como una cosa; solo de los elementos naturales particulares que lo rodean, a los que respeta. No tiene ideas sobre la naturaleza humana o su variedad, solo sobre sí mismo. Y no tiene pensamientos sobre la divinidad, porque no puede utilizar conceptos que no sirven a ningún bien práctico. Emilio nunca ha sentido curiosidad por el nexo divino

porque no tiene una concepción de «Dios», «el hombre» o «el mundo». Emilio no es un filósofo, es un hombre solo que representa a todos los demás.

Sin embargo, su soledad no puede durar. Emilio acabará convirtiéndose en un hombre, y los hombres desean a las mujeres. El tutor protege a Emilio indirectamente de los peores peligros exteriores, pero el desafío de la pubertad llega desde el propio cuerpo de Emilio y no puede eliminarse. Emilio empieza a descubrir el eros en su adolescencia, y en cuanto lo hace su educación debe cambiar con él. Hasta la pubertad el joven Emilio no había sentido necesidad de la compañía de los demás; era naturalmente bueno porque nunca se le había ocurrido ser otra cosa. Ahora, el hecho de necesitar a alguien, incluso solo una persona, significa que debe entrar en sociedad. Emilio se encontrará entre gente que no es independiente, autosuficiente o naturalmente buena. Si quiere seguir siendo bueno, debe elegir serlo; en otras palabras, debe volverse moral. Y eso también es bueno, declara Rousseau, porque ahora Emilio puede demostrar que es digno de la felicidad que tiene.

Está bien dotado para entrar en sociedad. A diferencia de los chicos civilizados que han aprendido sus lecciones y son débiles y vanidosos, Emilio goza de un sano *amour de soi-même*, como lo llama Rousseau, un firme respeto hacia sí mismo que refleja su fortaleza interior. No obstante, no está completamente dotado, porque cuando entra en sociedad lo rodean criaturas civilizadas dominadas por un orgullo insano, un *amour propre* que en realidad surge de la debilidad, de la necesidad de gozar de la buena consideración de los demás. Rousseau ve en esta necesidad el origen de todas las corrupciones de la sociedad, la fuerza psicológica que engendra deseos y necesidades antinaturales, y más tarde los destructivos medios económicos, políticos y educativos para satisfacerlos. Si el joven Emilio quiere sobrevivir en sociedad y mantener su virtud, tendrá que aprender a tratar con esas criaturas «civilizadas», y eso significa que tendrá que construir su *amour propre* sobre un terreno sólido y saludable.

Por esa razón pasa la adolescencia dedicado a ser un espectador de la sociedad, un visitante de la gran ciudad, que sufre en las cenas, tiene un trabajo, y encuentra finalmente pareja. Pero a diferencia de otros adolescentes, que viven conforme a las normas sociales, Emilio observa la hoguera de vanidades y descubre la suerte que tiene por ser él mismo. Su *amour propre* aumenta a través de la observación comparativa hasta que siente una piedad benevolente por las pobres criaturas que se preocupan por su corte de pelo o la ropa que deberían llevar en la cena.

Pero Emilio no tarda en aprender que las personas en sociedad no se limitan a vestirse y rizarse el pelo. También hablan, y, a medida que Emilio escucha conversaciones, empezará a oír opiniones sobre temas que le resultan nuevos: conversaciones sobre la manera correcta de vivir, sobre la naturaleza del cosmos, quizá incluso sobre Dios. Como la primera educación de Emilio fue un éxito, nunca ha pensado sobre Dios, no por impiedad sino porque es autosuficiente. En ese sentido, el hombre natural —para Rousseau, el hombre solitario— no es naturalmente religioso, y sin duda no es religioso a causa del deseo, la ignorancia y el miedo, como pensaba Hobbes. Puede que Emilio sea ignorante, pero puesto que sus deseos se desarrollan de manera proporcional a su capacidad de satisfacerlos, no es una criatura temerosa o en lucha. Por lo tanto, no tiene necesidad de Dios mientras esté solo.

Pero cuando se encuentra con sus congéneres, descubre que su educación inferior les ha llenado de una gran necesidad de Dios, sobre el que les encanta hablar, de forma insincera, agresiva, dogmática, miedosa, ignorante. El tutor entiende que cuando estas palabras lleguen a oídos de Emilio, le asaltarán preguntas que no está preparado para responder. ¿Existe Dios en realidad? ¿Creó el mundo? ¿Es bueno? ¿Qué espera de mí? El tutor no entrega a Emilio una serie de respuestas preelaboradas a estas preguntas: eso prestaría autoridad a sus propias opiniones, y acabaría con el sentido de independencia de su alumno. En cambio, el tutor cuenta una

historia y deja que Emilio saque sus propias conclusiones. Es la historia de un vicario saboyano.

La historia comienza con un narrador anónimo que cuenta su propia trayectoria religiosa. Aunque nació en el seno de una familia calvinista, se convirtió al catolicismo en su juventud. Sus razones eran materiales, no espirituales. Lejos de casa y sin dinero, se encontró ante un hospicio católico italiano que se ofreció a alimentarlo, pero que también lo presionó para que se convirtiera. Aceptó. Pero en vez de fortalecer su fe, la experiencia la extinguió. Las disputas teológicas entre los monjes sembraban dudas que no podía responder, y sus prácticas morales (quizá sexuales) le repugnaban. Intentó huir y lo atraparon; después lo castigaron. Su siguiente intento tuvo éxito gracias a la intervención de un amable vicario.

Años después, el narrador vuelve a encontrarse con el vicario y le cuenta cómo la experiencia del hospicio y la hipocresía de sus residentes le arrebataron la fe. Después se hundió en un profundo escepticismo, no solo con respecto a Dios, sino también con respecto a los seres humanos y la moralidad. Había olvidado la religión y olvidó también sus deberes morales. El vicario escucha comprensivamente su historia, después cuenta la suya. Él también había conocido la hipocresía religiosa en su juventud y la experiencia afectó a sus nociones de honestidad, deber y justicia. Se encontró en un estado de duda tan profundo, dice, como el que describía Descartes. Pero descubrió que ese estado no podía durar. «La duda sobre las cosas que nos importa conocer es un estado demasiado violento para el espíritu humano; no resiste ahí mucho tiempo, se decide, a pesar suyo, de una manera o de otra, y antes prefiere equivocarse que no creer nada.»[1]

Con la esperanza de encontrar consuelo, el vicario buscó en la filosofía, pero en sus obras solo encontró sistemas dogmáticos en liza. Ninguno era más convincente que los demás, así que ninguno

podía resolver sus dudas. De esta observación, sin embargo, extrajo una importante lección: aunque la mente humana es limitada y débil, hay algo en nosotros —soberbia, curiosidad, necesidad— que hace que aspiremos a más de lo que podemos conocer. Ahí es cuando nos encontramos con problemas intelectuales y existenciales. Porque cuando se demuestra la falsedad de nuestras reivindicaciones caemos en un escepticismo debilitante que nos paraliza la mente y nos hiela el corazón. Lo que necesitaba, descubrió el vicario, era limitar su pensamiento a las cosas que podía conocer en realidad, que afectaban a su vida moral, y resignarse a la ignorancia de todo lo demás. Y decidió que, si alguna vez estaba inseguro sobre algo, consultaría su «luz interior» (*sa lumière intérieure*) en lugar de consultar a los demás, que serían tan ignorantes como él mismo. No es que el corazón sea infalible; no lo es. Pero es mejor seguir nuestras propias ilusiones que las de los demás, declara el vicario. Al menos así podemos estar seguros de nuestra propia sinceridad.

En estos pocos párrafos, Rousseau utiliza al vicario para esbozar un programa que, después de que Kant lo sistematizara, cambiaría completamente la orientación de la filosofía occidental. Las reflexiones fundamentales son tres: las facultades del hombre son limitadas; anhela responder a preguntas que superan esos límites; y puede obtener respuestas de cierto tipo, siempre y cuando al formularlas se dirija a su evidencia moral. Según Kant, todos los enigmas metafísicos, morales, políticos e incluso estéticos que habían atormentado al pensamiento occidental durante siglos podían resolverse si se respetaban estas reglas. Las preocupaciones del vicario, en cambio, no eran filosóficas; eran morales, pedagógicas, terapéuticas. La pérdida de la fe en Dios que había sufrido el joven que tenía delante estaba condicionada por su falta de esperanza en el género humano y en el cinismo con que miraba la vida moral. El vicario esperaba mostrarle una fe religiosa convincente que restaurara su seguridad, su esperanza, su confianza en sus propios

instintos morales para vivir en sociedad: una religión natural para el hombre artificial.

Aunque la «Profesión de fe» del vicario es un deísmo bastante convencional, los medios a través de los que llega hasta él son completamente nuevos. Sus argumentos no dependen en exclusiva de la revelación o de la razón, sino más bien del sentimiento, de sensaciones subjetivas que tienen que ver con su propio bienestar. Sobre esta base, sugiere, es posible volver a creer en el nexo divino después de haber pasado por un valle de dudas y desesperación. El valle, sugiere Rousseau, es el lugar en el que está perdido el hombre moderno, que se ha despojado de su fe ingenua y encuentra su camino bloqueado por el nuevo escepticismo que rodea todos los asuntos religiosos.

La fe del vicario tiene tres principios fundamentales: hay una voluntad creadora en el universo; esta voluntad es inteligente, buena y poderosa; el hombre es libre. En los tres casos, el razonamiento del vicario comienza con su propia experiencia y acaba cuando le parece innecesario seguir adelante. A partir de la analogía de su propia habilidad para mover cosas por medio de su voluntad, asume, como la hipótesis menos irracional que tiene a su disposición, la existencia de un Dios como origen de todos los movimientos del mundo. Mirando en su interior, el vicario también ve que no puede concebir el orden natural sin postular la existencia de una inteligencia organizadora, ni puede imaginar esa inteligencia si no asume que el orden que crea está destinado a alcanzar algún bien. Así que esas son sus ideas teológicas básicas sobre Dios, las únicas que necesita. ¿Dios es eterno? ¿Hay más de un Dios? Son preguntas sin sentido, dice el vicario, puesto que sus respuestas no hacen nada para satisfacernos o mejorarnos. Una vez que sabemos que hay un Dios inteligente y bueno, podemos renunciar a toda especulación posterior sobre él: cuando habla de su esencia divina, afirma que «cuanto menos la concibo, más la adoro».[2]

El tercer artículo de fe del vicario es el más insólito, porque afecta al hombre y no a Dios. Remite a un misterio: si Dios dotó a su creación de su propia bondad, ¿por qué el hombre es a menudo tan desgraciado? Los animales viven vidas ordenadas y felices; el hombre no. ¿Por qué? Los materialistas como Hobbes piensan que la razón es que los seres humanos viven bajo el impulso de deseos infinitos y egoístas, pero cuando nos miramos a nosotros mismos sabemos que eso no es cierto. El hombre está dividido, sobre todo en sociedad. En un momento prefiere su propio placer a la felicidad de los demás, y se comporta peor que las bestias; en otro se acerca a los ángeles, y llora cuando ve la injusticia o cuando contempla la belleza de la naturaleza. Bajo la influencia de san Agustín, el vicario dice que «el hombre no es uno; quiero y no quiero, me siento a la vez esclavo y libre; veo el bien, lo amo, y hago el mal».[3] Pero el hecho de que el hombre sea un *homo duplex*, que a veces siente remordimientos por sus deseos, demuestra que es libre, que no es solo un esclavo de sus vicios. Este es el tercer artículo de fe: que el hombre es libre y sus acciones están motivadas por principios inmateriales.

Puede que la afirmación de la libertad humana no parezca una proposición teológica, pero para el vicario lo es. Porque si es cierto que el hombre fue creado libre, ese hecho nos dice algo acerca de la naturaleza de Dios y sobre su relación con la creación. Si Dios creó el mundo, debía de tener algo bueno en mente; si encontramos el mal en el mundo, debemos atribuirlo al hombre, como criatura libre, y no a Dios. Dios nos dio libertad para que pudiéramos ser felices, pero sobre todo para que pudiéramos merecer la felicidad. Si vivimos bien, debemos asumir que seremos felices. Si no somos felices, debemos mirar en primer lugar hacia nosotros mismos. «Hombre —declara el vicario—, no busques al autor del mal, ese autor eres tú mismo. […] Quitad vuestros funestos progresos, quitad vuestros errores y vuestros vicios, quitad la obra del hombre, y todo está bien.»[4] El vicario no pretende culpar a los seres humanos de todo lo que les sucede: solo quiere que dejen de evitar las exigencias de

moralidad acusando a Dios. Si los malvados parecen prosperar, debemos resignarnos a ese hecho y recordar que la virtud es su propia recompensa.

Una de las estrategias de los teólogos para afrontar la existencia del sufrimiento es asegurar a los creyentes que la justicia divina será ejecutada después de la muerte. El vicario dice que no sabe si el alma es inmortal: ¿cómo podríamos saberlo? También critica la curiosidad mórbida y vana por el infierno y los sufrimientos que padecerán allí los injustos. «¿Qué necesidad hay de buscar el infierno en la otra vida —pregunta— si, desde esta, reside en el corazón de los malvados?»[5] Pero entiende que, subjetivamente, la creencia en la vida después de la muerte hace más soportable el sufrimiento de esta. Y por eso confiesa que cree en ella. «Puesto que esta presunción me consuela y nada tiene de irrazonable, ¿por qué he de temer entregarme a ella?»[6]

Esta última frase es un ejemplo excelente del nuevo estilo de teología que introdujo el vicario de Rousseau y que Kant no tardó en transformar en un sistema filosófico. La teología tradicional reivindica verdades objetivas. Dios, la Trinidad, la creación, la ley natural, el alma, el pecado original, la justificación, la reconciliación, el juicio, la redención, la vida eterna, la condena eterna: antes de Rousseau, cada vez que los teólogos cristianos debatían estos asuntos consideraban que sus afirmaciones eran absolutamente ciertas sobre la base de la razón y de la revelación, con independencia del hombre. El vicario renuncia a todas esas reivindicaciones, en parte porque despiertan su escepticismo, pero sobre todo porque considera que perseguirlas es psicológica y socialmente debilitante. «Sabed ser ignorante —aconseja al narrador —, no os engañaréis ni a vos ni a los demás.»[7] Su verdadero interés no reside en Dios, sino en sí mismo. Y si profesa una fe en Dios, lo hace porque lo necesita por buenas razones morales y psicológicas.

El narrador cae en la desesperación cuando su fe ingenua confronta la hipocresía de cristianos reales, existentes; esa hipocresía le produce primero dudas teológicas y después incertidumbre moral. El vicario ve que puede restaurar el centro moral del joven ayudándole a adquirir una nueva fe, conservando el tronco y podando las ramas de la vieja, como él mismo dice. El cristianismo creó una necesidad en el narrador que no podía satisfacer. Así que el vicario intenta colmar esa necesidad con una fe poscristiana, sobre la que el joven podrá reconstruir su vida moral.

Emilio no es cristiano, y si no fuera a abandonar su existencia solitaria, nunca necesitaría la teología. Pero en cuanto entra en sociedad adquiere una necesidad religiosa porque la interacción social lo enfrentará con preguntas difíciles y acuciantes sobre el nexo divino y su relación con la moralidad. El tutor quiere cultivar en Emilio una fe que pueda contestar esas preguntas sin arrebatarle su laboriosa independencia, una fe que evite los inútiles enigmas teológicos que destruyen la creencia y la buena conducta. Como el vicario cuenta al narrador, «no trato de saber más que lo que importa a mi conducta».[8] Toda la educación moral de Emilio se centraba en su necesidad de desarrollar su amor propio de manera saludable, y ahora precisa una fe en Dios que sea defendible, para evitar la trampa en la que cayeron el vicario y el narrador. La pérdida de Dios, al menos en un mundo que cree en él, entraña una pérdida de confianza en uno mismo; sin confianza en el género humano, en nosotros, y en nuestras *lumières intérieures*, no podemos ser morales ni felices.

En el siglo XVII se produjo un encendido debate en torno a los textos del escéptico francés Pierre Bayle, que en su monumental *Diccionario histórico y crítico* (1697) sugiere que una nación de ateos podría existir sin caer en el caos. La controversia se reducía en esencia a discutir si la gente seguiría comportándose moralmente sin creer en la retribución divina. El argumento de Rousseau sobre la necesidad de la religión era mucho más profundo y exigente. En el *Emilio* sugiere que la religión existirá mientras los hombres sean

criaturas sociales, aunque no por las razones que aducía Hobbes. Pero la ingenua fe de los hombres en Dios será frágil si está ligada a una revelación externa, objetiva y autorizada, y si no se adapta a sus necesidades morales. La mejor manera de proteger esa fe, y por tanto la moralidad, es reinterpretarla en términos subjetivos y arraigarla en nuestros sentimientos morales, o conciencia. Ese ejercicio de reinterpretación no es una actividad destinada a establecer la verdadera naturaleza del nexo divino, sino un ejercicio que aspira a determinar lo que podemos creer de manera verosímil sobre ese nexo concebido como una ayuda al cultivo de nuestra virtud. Y como la virtud depende de la independencia y de la confianza en uno mismo, esta teología debe conciliarnos con la libertad, no con Dios.

Esta idea conmocionó a los teólogos ortodoxos de la época de Rousseau y debería sorprender a los de la nuestra más de lo que parece. San Agustín había trazado la línea ortodoxa cristiana en *La ciudad de Dios*, donde identificaba dos fuerzas hostiles que luchaban en nuestro espíritu: el amor de Dios (*amor dei*) y el amor a uno mismo (*amor sui*). Rousseau miró y solo encontró dos tipos de amor a uno mismo: una sana estima hacia uno mismo (*amour de soi-même*) y un orgullo potencialmente corrupto (*amour propre*). El amor a Dios también es importante, pero es derivativo; solo se puede desarrollar después de que hayamos aprendido a amarnos a nosotros mismos correctamente. Nadie llega hasta al Padre si no lo hace a través de sí mismo.

Una religión sigilosa

La fe del vicario no es la fe cristiana. Pero tampoco se opone al cristianismo. Por eso era tan revolucionaria y, para los cristianos ortodoxos, tan amenazadora. Si Rousseau se hubiera limitado a burlarse de las creencias de los cristianos en Dios, la providencia y la misericordia, podrían haberlo atacado como a otro ateo moderno. De

hecho, lo atacaron, pero los cargos no prosperaron porque no eran ciertos. La estrategia de Rousseau era cuestionar el cristianismo de su época, no a través de apelaciones a la revelación o a las Escrituras, como habían hecho numerosísimos cismáticos y herejes desde el tiempo de los apóstoles, sino afirmando que comprendía las verdades fundamentales del cristianismo mejor que los propios cristianos. Al desviar la atención que se había concentrado en Dios hacia la necesidad que el hombre tenía de Él, sentó las bases teológicas de un nuevo tipo de fe que podía existir en las religiones ya existentes: acentuaría lo que estas tenían de verdadero y protegería a los fieles de los dogmas que eran psicológica o moralmente perniciosos. Desde el siglo XVII los reformadores religiosos modernos habían intentado elaborar teorías sobre la religión natural, moral y racional, pero todos se contradecían y muchos parecían hostiles al cristianismo. *Emilio, o De la educación* es la gran síntesis de esos esfuerzos, que ponían los cimientos de una religión moderna y poscristiana que sigue constituyendo una fuerza social en nuestros días.

Como los otros reformadores, el vicario de Rousseau rechaza la revelación, no porque sea improbable o esté sujeta a la manipulación, como habían señalado Hobbes, Spinoza y Hume, entre otros, sino porque es superflua. Retratar a Dios como un ser que niega y luego concede el acceso a sí mismo solo lo degrada. Dios es bueno; no es un tirano caprichoso. Además, el hombre puede descubrir todo lo que necesita saber sobre Dios mirando dentro de su corazón. Lo más cercano a la revelación divina es la revelación de nuestra conciencia, que es inextinguible. Cada vez que habla escuchamos realmente la voz de Dios. Este sentimiento es más fuerte que ningún razonamiento, pero no contradice a la razón. Y es universal. Sí, algunos seres humanos son malvados, pero solo porque sus sociedades los hacen malos, al impedirles oír la voz de la naturaleza. Sí, puede que haya algunas oscuras tribus de caníbales que nos hacen dudar de la universalidad de nuestras máximas morales. Pero ¿hay alguna sociedad, pregunta el vicario, en la que

sea un crimen mantener tu palabra, ser compasivo, ser generoso? No, no la hay, porque la chispa divina de la conciencia nos habla a todos nosotros. Así es como lo expresa el vicario, en una especie de oración cuyos ritmos litúrgicos exigen que los recitemos en el francés del original de Rousseau:

> Conscience, conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; judge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu; c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions.
>
> ¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz, guía seguro de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios; tú eres quien hace la excelencia de la naturaleza y la moralidad de sus acciones.[9]

Si la conciencia nos asegura nuestra fe, y la conciencia es universal, entonces la fe del vicario es universal. ¿Y cómo podía ser de otra manera, si Dios es como sabemos que es? ¿Qué tipo de Dios condenaría a eternos sufrimientos a los que están, desgraciadamente, en la parte equivocada del mundo, lejos de Jerusalén y de cualquier misionero? ¿Estamos obligados, pregunta el vicario, a estudiar con detalle todas las religiones del mundo antes de poder escoger juiciosamente entre ellas? ¿Tenemos que ser eruditos para salvarnos? Esto no equivale a negar las verdades que encierra el mensaje del Evangelio. Que Jesús fuera hombre o Dios, o las dos cosas, es irrelevante; las verdades morales que predicaba son universalmente válidas, y su sufrimiento confirma este hecho. Es una pena que estas verdades aparezcan en un libro lleno de tantas cosas increíbles y repugnantes, y por eso debemos ejercitar la razón para leerlo.

El mensaje del vicario no es una admonición al abandono del cristianismo y a la formación de una nueva Iglesia. Al contrario, la religión moral universal basada en la conciencia puede practicarse dentro de *cualquier* Iglesia, siempre y cuando uno adopte la postura espiritual adecuada. Todas las religiones son potencialmente buenas

y ninguna merece insultos, siempre y cuando prescriban el culto público a Dios y estén bien adaptadas a las condiciones sociales. «Creo buenas a todas cuando se sirve a Dios convenientemente —dice el vicario—: El culto esencial es el del corazón.»[10] Así es como el propio vicario hizo las paces con la Iglesia y volvió a trabajar como sacerdote. Explica que después de convertirse a esta fe moral universal, que le reveló la verdadera majestad de Dios, pudo volver a celebrar los sacramentos y decir las oraciones con mayor sinceridad y respeto que nunca. Que los ritos y dogmas particulares sean distintos no le molesta; uno puede distinguir mentalmente estas convenciones de las verdades más profundas que adornan. Su trabajo, dice, es aceptar a sus parroquianos como son y acercarlos a Dios por medio de esas prácticas convencionales. Intenta hacerlos más tolerantes, pero más allá de eso no se inmiscuye en su fe sencilla. Sueña con servir en una pequeña comunidad en las montañas, donde la gente sea feliz con su destino y donde él pueda conservar la felicidad de sus fieles enseñando las verdades morales del Evangelio. Pero hasta que encuentre una sociedad así, o hasta que se cree una, servirá allí donde se encuentre.

El vicario concluye su «Profesión de fe» aconsejando explícitamente al narrador por primera vez. Vuelve a tu país, le dice, y regresa a la religión de tus padres. Síguela con sinceridad, ya que es simple y sagrada y compatible con la moralidad y la razón. Mantén el alma en un estado en el que siempre desee que exista un Dios y no vuelvas a dudar. Ahora entiendes que los verdaderos deberes de la religión son independientes de cualquier Iglesia y que su núcleo es el amor a Dios y al prójimo. Y eso es todo. Excepto una cosa: recuerda que sin esta fe no hay virtud.

Rousseau sitúa el largo discurso del vicario en mitad del cuarto libro de *Emilio, o De la educación*, dedicado a la transición del protagonista a la sociedad. Se adapta a su situación. Si aprende las lecciones que enseña el vicario, aprenderá a estar en el mundo

cristiano sin formar parte de él. Cuando sus conocidos empiecen a hablar de Dios y la creación, escuchará educadamente y no discutirá con ellos; está inmunizado contra la duda, la desesperación y la intolerancia. Pero si la fuerza de sus razonamientos teológicos los empuja a contradecir las convicciones morales de Emilio, sabrá escuchar su conciencia e ignorar las sirenas de la especulación metafísica. Ahora está totalmente preparado para el mundo, un mundo todavía atrapado en el ciclo de locura teológico-política que Hobbes supo analizar pero al que no pudo poner fin.

¿Coinciden las opiniones del vicario con las de Rousseau? No lo sabemos; ni nos importa. Porque la lección real de la «Profesión de fe» no es teológica, sino psicológica. En contra de Hobbes y los demás epicúreos modernos, Rousseau intentó demostrar que el hombre necesita la religión, en el núcleo de su ser, porque ese núcleo es moral. Tener una opinión sobre el nexo divino no es opcional: no porque Dios revele la opinión verdadera, o porque exija que elijamos una, sino porque los seres humanos en sociedad no pueden ser morales por mucho tiempo sin comprender antes cómo sus acciones se relacionan con algo más elevado que ellos. Hay muchas cosas que no podemos saber sobre este nexo, y durante siglos la pretensión de haberlas comprendido hizo mucho daño a la vida moral de la cristiandad. Pero necesitamos creer algo sobre él: algo mínimo, no irracional y moralmente beneficioso. Y necesitamos entender que nuestra fe termina ahí: no es ni la última palabra ni la historia completa, que nunca están a disposición del hombre.

Los que establecieron los principios de la Gran Separación no refutaron la existencia de un nexo divino, ni intentaron acabar con la reflexión en torno a él. Enseñaron un nuevo arte para reflexionar sobre política sin recurrir a esos asuntos, para que pudiéramos concebir, debatir y después construir un orden político respetable y libre de violencia religiosa. Pero si Rousseau estaba en lo cierto, esa forma de separación mental no era sostenible. Él también quería liberar al mundo de conflictos religiosos, pero tenía serias dudas sobre la posibilidad de suprimir la religión o de desterrarla a un

compartimento de la vida moral de cada uno. Simplemente, la religión está demasiado entrelazada con nuestra experiencia moral para que algún día podamos desvincularla de las cuestiones relacionadas con la moralidad.

Las necesidades de la razón

Immanuel Kant leyó *Emilio, o De la educación* cuando fue publicado en 1762, y poco después experimentó un gran arrebato de actividad que acabaría cambiando la orientación de la filosofía en la Europa continental. Formaban una extraña pareja: Rousseau, con sus deslumbrantes llamadas al corazón humano; Kant, con su disección densa e implacable de nuestras facultades mentales. Sin embargo, no hay duda de que Kant sintió que Rousseau lo situaba en un nuevo camino, hasta el punto de que sus tratados sistemáticos serían impensables sin su ejemplo. Unos años después de leer el *Emilio*, Kant anotó lo siguiente en uno de sus cuadernos:

> Por mi inclinación soy un buscador de la verdad. Yo siento toda la sed por el conocimiento y la inquietud desasosegada por conocer siempre más, así como también el contenido que hay en todo progreso. Algún tiempo creí yo que todo esto podía constituir el honor de la humanidad y despreciaba a la plebe que no sabe. Pero Rousseau me ha traído a lo que es recto. Esta prerrogativa deslumbrante desaparece, aprendo a honrar a los hombres, y me encontraría a mí mismo más inútil que los trabajadores comunes si no creyera que esta consideración puede participar a todos los demás un valor para restablecer de nuevo los derechos de la humanidad.[11]

Kant fue un hijo de Rousseau, pero no un discípulo. Es una distinción importante. Aunque la penetración de Rousseau en la naturaleza moral del hombre le impresionó y transformó su obra, no era un entusiasta de Rousseau al uso. En realidad, el entusiasmo moral de Rousseau y sus seguidores alemanes ayudó a decidir a Kant a poner un poco de orden en el pensamiento moderno sobre la religión. A Kant le preocupaba que, a menos que se colocase el ideal de Rousseau de una religión moral, que él abrazaba, sobre bases

filosóficas más sólidas que el sentimiento y la luz interior, solo agravaría el daño psicológico y político que había hecho el cristianismo. Aunque un cambio con respecto al dogma revelado podía debilitar las iglesias establecidas —un resultado del que Kant era partidario—, también podía servir como licencia para entusiastas y excéntricos, que brotaban como setas en la rica arcilla de Rousseau. A menudo se describe la filosofía moral de Kant como una elaboración filosóficamente disciplinada de la intuición moral original de Rousseau, y es así. Pero no puede decirse lo mismo de la teología moral de Kant, que dirigió el pensamiento alemán moderno sobre la religión y la política hacia un camino singular.

Las primeras reflexiones sobre religión que publicó Kant eran de naturaleza psicológica y se centraban en el fenómeno del fanatismo. Escribió sobre distintas enfermedades mentales y sobre cómo podían estar relacionadas con las creencias religiosas; también escribió sobre el visionario místico Emanuel Swedenborg, cuyas obras eran sumamente populares. Aunque Kant aceptaba el relato del epicureísmo moderno que explicaba cómo la superstición ordinaria podía surgir del miedo, quedó perplejo ante la inmensa erudición y serenidad de un fanático como Swedenborg. Una figura así no se sentía atraída hacia la religión por ignorancia y temor; lo empujaba algo distinto que paralizaba la razón. ¿Cómo, se preguntaba Kant, se vuelve la razón contra sí misma de esta manera? ¿Y qué puede decirnos el fanatismo de un hombre religioso e inteligente sobre las facultades mentales del hombre en general?

El gran paso adelante llegó con la primera de sus tres «críticas», la *Crítica de la razón pura* (primera edición, 1781). En el centro de esa obra sumamente técnica sobre la naturaleza y los límites de la razón humana se halla una nueva idea de nuestra relación con todas las cosas que se encuentran más allá de los límites de nuestra experiencia posible. Kant no era un escritor elegante, pero en cierta

ocasión elaboró una imagen de nuestra situación digna de un mito griego:

> Este territorio [el entendimiento humano] es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás.[12]

Este «territorio de la verdad» puede compararse con el dominio de la ciencia moderna que imaginaban Hobbes y Locke. Todo lo que necesitamos para vivir allí se halla ante nuestros ojos, y mientras los mantengamos fijos en lo que podemos ver, sin apelar a fuerzas y poderes ocultos, deberíamos estar satisfechos. Pero los seres humanos parecen incapaces de quedarse contentos con lo que pueden saber; buscan el conocimiento de lo que está más allá del horizonte. Son curiosos. Realizan especulaciones metafísicas, y elaboran conjeturas sobre la naturaleza de Dios. Hobbes y Locke atribuían esta tendencia al descuido y a la falta de método, y pensaban que podía corregirse a través de un uso más riguroso de los conceptos y las pruebas. También esperaban que el impulso de abandonar el «territorio de la verdad» se atrofiase en cuanto se hubiera roto el ciclo de miedo y violencia política y la superstición religiosa hubiese declinado. Kant buscaba el mismo fin, pero llegó a la conclusión de que ese deseo de sacar nuestros esquifes al «océano ancho y borrascoso» de la metafísica no se podía dominar con facilidad. «Por ello ha habido siempre en todos los hombres, así que su razón se extiende hasta la especulación, algún tipo de metafísica», y su abandono es tan improbable como que «un día prefiriéramos interrumpir completamente nuestra respiración para no seguir respirando un aire corrompido».[13] No porque los seres humanos sean débiles y estúpidos —aunque en general lo son—,

sino porque el impulso hacia la metafísica está vinculado con todas nuestras facultades racionales e incluso sirve a sus propósitos.

Según Kant, pensadores como Hobbes, Locke y Hume poseían una idea burda sobre el funcionamiento de la mente humana. Aunque tenían razón al pensar que el «entendimiento» (*Verstand*) solo podía aplicarse a objetos que se pudieran experimentar en el espacio y en el tiempo, no se habían dado cuenta de que la «razón» (*Vernunft*) tiene una función muy diferente. No solo extrae conclusiones a partir de la evidencia, sino que establece una suerte de orden «arquitectónico» entre ellas por medio de ideas, y se asegura de que estas sean coherentes entre sí. Estas ideas no son producto de la experiencia, sino nociones útiles que la mente emplea para organizar lo que experimenta en el espacio y en el tiempo. Por ejemplo, ponemos un spaniel bajo el concepto de especies «perro»; para entender mejor a los perros, colocamos ese concepto bajo el concepto de género «mamíferos», y prolongamos la cadena hasta la idea de «naturaleza» o «mundo». Ni la naturaleza ni el mundo son objetos de experiencia posible, en la terminología de Kant. Son lo que él llama «ideas regulativas» que desarrollamos para comprender cómo encajan los spaniels en el orden de las cosas. Una de las funciones de la razón es producir ficciones como esas y utilizarlas para regular el empleo de nuestro entendimiento, que se limita a lo que podemos experimentar en el espacio y en el tiempo.

La facultad de la razón no es por tanto una facultad pasiva que procesa la información que recibe, como pensaban Hobbes y Locke. Es una fuerza activa estimulada por la curiosidad y el fervor por el orden, incluyendo la pasión por establecer su propio orden y unidad. «No nos parece suficiente —escribe Kant— limitarnos a exponer lo que es verdad, sino que quisiéramos examinar también lo que deseamos saber.»[14] A causa de su concepción de nuestras facultades mentales, Hobbes y Locke tenían problemas para entender esta curiosidad humana, y le daban poco crédito como posible fuente de la religión. Kant la considera central para el funcionamiento de la mente humana, y cuando describe la razón su

lenguaje adquiere un tono atípicamente colorido, incluso erótico. Frente a la «finitud del entendimiento» se encuentra el «infinito deseo» de la razón. Tiene, dice, «necesidades», «disposiciones», «intereses» y «tendencias», y sufre «compulsión».[15] Además, satisfacer estas necesidades es totalmente legítimo, al menos en principio, ya que nos permite sistematizar nuestro pensamiento y perfeccionar nuestra comprensión del mundo. Hobbes creía que nuestro interés por la ciencia surgía principalmente de nuestro deseo de dominar el entorno a través de nuestros temores. Kant creía que nacía de algo noble que estaba dentro de la propia razón, algo mucho más cercano a lo que Aristóteles había llamado nuestro deseo de comprender.

Sin embargo, la satisfacción de los deseos de la razón plantea un problema: puede llevarnos a lo que Kant llama «ilusión trascendental». La necesidad de las ideas es subjetiva, en el sentido de que surge de nuestras propias limitaciones, no de un rasgo del mundo. Necesitamos ideas para ordenar nuestro pensamiento, así que las postulamos. Pero también tenemos una tendencia psicológica a tratar esas ideas como si fueran objetos reales, entidades que pueden experimentarse. Eso es precisamente lo que ocurre con las ideas metafísicas y, en particular, a causa de la necesidad que sentimos de él, con la idea de Dios. El vicario de Rousseau solo había conservado un mínimo de especulación teológica a partir de un motivo existencial: era una distracción moral. Kant fue mucho más lejos en su *Crítica de la razón pura*, en la que destruyó las bases lógicas de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios demostrando que todas presuponían una capacidad de exceder los límites fijos de la experiencia posible. La repercusión trascendental de su argumento destructivo —que no pasó desapercibido a sus primeros lectores— era que la revelación en el sentido tradicional no existía. Podemos saber que una zarza está ardiendo, y puede que Dios le haya prendido fuego, pero no

podemos saberlo, porque no podemos saber nada de la relación entre el dominio «suprasensible» que él habita y el nuestro. Los que han hablado con seguridad de la naturaleza de Dios o de sus experiencias con él —desde los padres de la Iglesia que discutían sobre la Trinidad hasta los místicos modernos como Swedenborg— han sido víctimas de la ilusión trascendental, y han confundido una idea con una presencia real.

Pero ¿qué quiere decir que Dios es una «idea»? ¿Quiere decir que es una mera ficción, un fantasma de nuestra imaginación, una hipótesis de la que podemos prescindir? Más bien al contrario, insiste Kant. Las necesidades de la razón son genuinas y legítimas, y entre ellas se encuentra la necesidad de las ideas. Si bien es cierto que la metafísica no nos aporta un verdadero conocimiento de lo divino, también lo es, sostiene Kant, que la idea de Dios desempeña una función importante, realmente necesaria, en las operaciones de la razón. Como expresó en una frase célebre: «Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe».[16] Kant encontraba poco útil la idea de Dios en la ciencia moderna, que podía suponer que Dios era una primera causa y una inteligencia organizadora, pero no podía decir nada más sobre él. No obstante, pensaba que una concepción de Dios muy desarrollada y disciplinada era absolutamente crucial para ordenar la razón en lo que él denominaba su uso «práctico», es decir, en nuestras vidas morales y activas. Hobbes sospechaba que nuestras ideas de lo divino habían surgido primordialmente de nuestro miedo e ignorancia, es decir, de una fuente interior. Rousseau pensaba que el corazón era un guía fiable para dar forma a nuestro instinto de lo divino. Kant sugiere que aunque es posible que el miedo haya engendrado ideas sobre los demonios, y que el corazón lata al son de vagas nociones religiosas, nuestras nobles ideas sobre Dios solo pueden haber surgido de nuestra facultad más elevada, la razón. Por eso no supone ninguna vergüenza decir que Dios es algo que necesita el hombre. La religión tiene sus raíces en necesidades racionales y morales, incluso nobles. En cuanto somos conscientes de eso,

podemos empezar a aprender a satisfacer esas ideas de manera racional, moral y noble.

La mancha humana

En ningún lugar es más evidente la deuda de Kant con Rousseau que en su idea de que la religión surge de la necesidad humana. Pero se mostró más escéptico ante la confianza de Rousseau en el corazón como guía de los asuntos religiosos. Tras terminar su *Crítica de la razón pura*, Kant percibió con alarma creciente la llegada de una nueva forma de entusiasmo religioso entre pensadores alemanes que recurrían a sus *lumières intérieures* para sancionar ciegos saltos de fe. En un mordaz ensayo titulado «Cómo orientarse en el pensamiento» (1786), se distanciaba de esa tendencia visionaria. Puede que se nos permita pensar en Dios como una primera causa cuando intentamos ordenar nuestras teorías sobre las leyes naturales, escribió, pero no podemos defender ningún conocimiento de Dios sobre esta base. Y cuando hablamos de nuestra vida ética, necesitamos un concepto muy riguroso de Dios, que satisfaga las necesidades de la moralidad sin excederse ni quedarse corto. La inspiración sentimental no es solo insuficiente, sino peligrosa, porque en ese caso «se abre una amplia puerta a todo entusiasmo, superstición e incluso ateísmo».[17] Para que una fe moral sea verdaderamente moral, debe ser también una fe racional; es decir, coherente con la razón en su «empleo práctico».

La defensa y explicación de la «religión racional moral» de Kant se extendió por muchas de sus obras de madurez. Pero a lo largo del camino quedó cada vez más claro hasta qué punto era diferente su propia concepción de la religión de la fe moral sentimental que describía *Emilio, o De la educación*. El libro de Rousseau fue prohibido y quemado porque desmontaba las nociones más básicas de la doctrina cristiana, desde el pecado original a la gracia divina, los servicios de la Iglesia, la función pública de la religión, y el

conocimiento de Dios. Pero a medida que Kant racionalizaba su religión moral, también la infundía de supuestos psicológicos derivados del cristianismo. El resultado fue una nueva teoría de la religión que, aunque no aceptaba las revelaciones del cristianismo tradicional, aportaría una manera más positiva de pensar sobre el papel del cristianismo en el mundo moderno. Con sutileza, y quizá sin darse cuenta, Kant estableció los fundamentos de una teología política nueva y completamente moderna.

El análisis que Kant hizo de la religión moral racional, tan clínico si lo comparamos con las poéticas evocaciones de la autoflagelación del alma del vicario saboyano, tiene su mejor exposición en la *Crítica de la razón práctica* (1788). El argumento es largo y técnico, pero puede resumirse en unos cuantos puntos.

1. La «razón práctica», que se opone a la razón teórica, se ocupa de orientar la voluntad humana en su libertad. Cuando pensamos en el fin de todas nuestras voluntades, que deben perseguir algún bien, somos conducidos a la idea de un «sumo bien».
2. El sumo bien para criaturas dotadas de razón, como nosotros, es una felicidad proporcional a nuestra virtud. Es un bien de dos caras. Aunque la moralidad es una señal de nuestra libertad, también debemos reconocer nuestro deseo de felicidad, siempre y cuando su búsqueda no viole la moral.
3. La búsqueda de este sumo bien es inherentemente problemática. Nunca podemos saber si somos verdaderamente morales, ni si en realidad la moralidad deja espacio para la felicidad que deseamos. La conciencia de esta tensión puede producir desesperación y tentarnos a abandonar la felicidad o la moralidad, o ambas.
4. El único modo de esquivar la desesperación y mantener una esperanza razonable de alcanzar el sumo bien es aceptar dos postulados teológicos «prácticos» para satisfacer las necesidades legítimas de la razón práctica. El primero es la idea de Dios como causa suprema de la naturaleza que reparte una felicidad acorde con la moralidad. Este postulado bloquea la preocupación de que la moralidad y la felicidad estén en desacuerdo. El segundo es la idea de la inmortalidad individual, concebida como un tiempo infinito en el que podemos mejorarnos moralmente. Este postulado alivia la preocupación por no poder alcanzar la perfección moral a lo largo de nuestra vida.
5. Una criatura moral no solo tiene permiso para adherirse a estos postulados; prácticamente, está obligada a hacerlo. Si estamos obligados a perseguir el sumo bien, también tenemos obligación de aceptar cualquier postulado no contradictorio que

> satisfaga las necesidades de la razón práctica en nuestra búsqueda. Los postulados de Dios y la inmortalidad no son probables ni refutables por la mera razón, porque se encuentran más allá de nuestra experiencia posible. Pero puesto que no son contradictorios y son necesarios para buscar el sumo bien, debemos aceptarlos como la base de una fe moral racional.[18]

Al resumir así el problema, vemos hasta qué punto el argumento de Kant a favor de la religión moral, que tenía un estilo tan escolástico, estaba inspirado por el vicario de ficción de Rousseau. El tratamiento de la esperanza y la desesperación de Kant deriva claramente de la historia que el narrador de Rousseau cuenta sobre el vínculo entre su pérdida de la fe en Dios y en sí mismo, y los postulados son meras declaraciones formales de la fe que el vicario acaba profesando porque proporciona consuelo y «no tiene nada de irrazonable». Pero mientras que Rousseau solo aconsejaba la aceptación de esta religión moral para mantener el escepticismo destructivo a raya, el argumento de Kant hace esa fe «prácticamente» obligatoria para todas las criaturas dotadas de razón. Con los modernos epicúreos, reconoce que a menudo el hombre es religioso únicamente porque se han explotado su ignorancia y miedo. Con Rousseau, también reconoce que el hombre puede volverse hacia la religión porque la vida civilizada le provoca una crisis existencial. La novedad de Rousseau era afirmar que la razón más profunda por la que podemos —y deberíamos— esperar que el hombre sea religioso reside en que está verdaderamente necesitado, hasta el núcleo mismo de su ser, porque debe perseguir unos fines y razonar sobre ellos. En el punto más alto de su desarrollo, el hombre religioso no es ni un estúpido ni un neurótico: es una criatura pensante y activa en el mundo. Y por eso sería un absurdo —un *absurdum practicum*, lo llama Kant— no profesar esta fe moral racional. Kant niega que pueda obligarse a creer y piensa que intentar hacer eso con el cristianismo, una religión de amor, es blasfemo. Pero la idea central de su razonamiento es «forzarles a entrar [a los seres humanos]» apelando a su sentido moral y

racional. Como él mismo dijo, sin Dios «[yo] tendría que ser un visionario o un canalla».[19]

Estos argumentos a favor de una fe moral racional fueron recibidos con perplejidad en tiempos de Kant, y, conforme ha pasado el tiempo, las preguntas se han ido acumulando: tratan de dilucidar si Kant ve la felicidad como un estado físico o un tipo de bendición moral; si piensa que estamos moralmente obligados a buscar la felicidad o si es inevitable que lo hagamos; si es realmente necesario aceptar los postulados; si estos se dirigen verdaderamente a las preocupaciones que surgen cuando buscamos el «sumo bien»; si pueden inspirar convicciones; incluso si todo el argumento es circular. Pero para nuestro objetivo, el argumento más misterioso —y de mayores consecuencias— de los que aportó Kant tenía que ver con la psicología moral de la esperanza y la desesperación.

Aquí se establece realmente el contraste con Rousseau. Cualquiera que leyera *Emilio, o De la educación* en el momento de su publicación sabía que era un ataque demoledor contra la idea del pecado original. Emilio es naturalmente bueno; puede que la sociedad sea corrupta, pero eso se debe a la dinámica de la interacción social, no a la caída. Es cierto que el veredicto de Rousseau sobre el género humano oscilaba entre ensoñaciones sobre nuestra bondad natural y meditaciones melancólicas y misántropas sobre el destino de la carne, pero rechazaba hablar del pecado, porque le parecía indigno del hombre y debilitante desde el punto de vista psicológico. Cuando finalmente Emilio recibe instrucción religiosa, no se menciona la caída, ni lleva consigo implícita una mancha humana. Los postulados teológicos del vicario saboyano solo pretenden proteger a Emilio de los efectos morales y psicológicos del escepticismo, que surge únicamente en una sociedad de doble moral y obsesionada con la teología. Si quedara abandonado a sus propios ardides, Emilio nunca dudaría del

gobierno de su corazón y tal vez no necesitaría a Dios. Asume que es bueno, y lo es.

Kant también rechazaba el concepto teológico tradicional del pecado original como una afrenta a la libertad humana. Por otra parte, creía que la conciencia moral necesariamente entraña las más graves dudas sobre la racionalidad de la moralidad y el valor del yo; no porque otros nos corrompan, sino porque llevamos con nosotros una sensación inevitable de culpa e imperfección. Kant nunca perdió cierta sensación cristiana de algo oscuro e incontrolable que estaba en la psique y no podía eliminarse, algo que los teólogos llamaban pecado y él denominaba «mal radical». No solo es que haya mal en los corazones de los hombres; lo saben. Y también por eso necesitan a Dios.

Las dos secciones iniciales de su obra de madurez *La religión dentro de los límites de la sola razón* (1793) están totalmente dedicadas al análisis de las fuentes psicológicas de este «mal radical». Allí Kant sugiere que aunque es cierto que existe una predisposición humana original hacia el bien, como mantenía Rousseau, también hay una tendencia natural hacia el mal a la que el autor del *Emilio* no prestó atención. No tiene su raíz en pasiones o deseos, aunque sin duda estos pueden superar nuestras buenas inclinaciones naturales en situaciones particulares. El mal radical es algo más, una corrupción más profunda que nos hace distorsionar la propia naturaleza de la moralidad. El mal no nos tienta con placeres sensuales. El mal nos seduce con la meliflua voz de la razón, aportando argumentos de principios para preferir nuestra propia felicidad a la ley moral. Kant cita como ejemplo la fatídica decisión de Eva en el Paraíso: comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Eva sabía que lo que iba a hacer estaba prohibido. Pero en vez de aceptar su pecado, que habría preservado la santidad del precepto de Dios incluso en su violación, apeló a otros principios. Se dijo que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para la sabiduría, y cogió la fruta (Génesis 3,3-5). Esto, para Kant, es una representación clásica del verdadero mal radical.

La comida es buena, la belleza es buena y el conocimiento es bueno; todos contribuyen a la felicidad, y la felicidad es un incentivo admisible para la moralidad. Pero esa felicidad siempre ha de estar subordinada a la moral, que ofrece su propio incentivo. Cuando Eva escogió el mal por encima del bien, invirtió el orden correcto de los incentivos, adoptando, en la terminología de Kant, una «máxima mala».[20]

El razonamiento de Kant puede parecer casuístico, pero sus consecuencias psicológicas y teológicas en su obra fueron enormes. Rousseau consideraba a Emilio un modelo de perfección moral porque su educación lo hacía incapaz de distinguir su felicidad de la moralidad, lo bueno del bien, incluso después de entrar en la sociedad. Kant no podía seguir a Rousseau en su ecuación de moralidad y felicidad; la virtud, declara Kant, debe ser la disposición moral «en conflicto»; «presupone la presencia de un enemigo». En términos morales, la vida del hombre es un campo de batalla en el que los principios del bien y el mal intentan establecer su dominio sobre nosotros. Ningún hombre puede ser indiferente ante esta batalla: debe escoger, y debe saber que está escogiendo. La moralidad genuina requiere una conversión interior, un «cambio de corazón», una «revolución» en nuestra disposición hacia la ley moral.[21] Estos conceptos se lo deben todo a san Pablo; nada a Rousseau.

Pero ¿por qué es el hombre radicalmente malo? Nadie puede saberlo, admite Kant; es un misterio que solo puede expresarse mediante mitos y símbolos. Y por encima de todos los mitos que han llegado hasta nosotros, Kant admira el cristiano, que califica de «sublime». El cristianismo ve al hombre como una criatura desgarrada entre el cielo y el infierno, no entre el cielo y la tierra; retrata su alma como un campo de batalla en el que combaten fuerzas rivales. Incluso se describe al Hijo de Dios, la imagen cristiana del ideal moral más elevado, luchando con el mal y la

tentación. Este sublime conflicto interior no estaba en el legalismo judío, que, cree Kant, solo se fijaba en el comportamiento externo, y también estaba ausente del estoicismo clásico, que solo veía una lucha entre el alma y el cuerpo. A su tosca manera, adaptada a la comprensión de la gente común, el cristianismo descubrió la naturaleza llena de conflictos de la experiencia moral, una verdad que se le había escapado al sublime Rousseau.

En la psicología moral de Rousseau no hay ni rastro de la división del yo del cristianismo. Cuando criticaba la fuerza destructiva del orgullo humano, *amour propre*, lo hacía porque pensaba que en realidad enmascaraba una debilidad psicológica que nos hacía dependientes de la aprobación de los demás y nos dividía contra nosotros mismos. Para contrarrestarla, buscaba cultivar un amor hacia uno mismo que apuntalara la confianza y la independencia, un *amour de soi-même* que restaurase nuestra unidad original, natural. Cuando Kant traduce estos términos al alemán, habla de un saludable amor a uno mismo (*Eigenliebe*) en conflicto con una vanidad (*Eigendunkel*) arrogante e inextinguible. Al introducir este último término, hace una significativa concesión al cristianismo, que desde san Agustín ha celebrado la humildad frente al orgulloso heroísmo de las civilizaciones de la Antigüedad. Aquí Kant sigue la línea cristiana, y califica el antiguo heroísmo de «vanidad extravagante» y «pretensión altisonante y engreída», algo que Rousseau, gran admirador de Esparta y Roma, nunca habría hecho. A continuación, Kant supera incluso a Agustín sembrando dudas sobre las alegrías del amor cristiano, que con tanta frecuencia oculta una arrogancia espiritual y sitúa el sentimiento por encima del deber.

La soberbia, parece ser, llega incluso sin la caída. Pero también lo hace un reconocimiento natural de la virtud, y aquí es donde Kant difiere del cristianismo ortodoxo: enfrenta a nuestro orgullo instintivo un sentimiento de culpa poderoso, natural y moralmente saludable. El argumento es insólito: como los seres humanos son particularmente buenos, tienen una innata sensación de vergüenza ante la maldad que anida en sus pechos, la «mancha corrompida de

nuestra especie».[22] Todos, incluso los más malvados de nosotros, somos conscientes de la ley moral; en eso consiste la bondad natural o conciencia. Eso significa que también sabemos cuándo violamos esa ley, y por tanto nos sentimos avergonzados, humillados. Todo esto es bueno, insiste Kant, porque establece una suerte de ciclo virtuoso en nuestras mentes, presta apoyo al principio del bien en nuestro interior. Cuanto más nos humilla y nos hace sentirnos culpables la ley moral, más respeto sentimos por dicha ley y más control ejercerá sobre nuestra brújula moral interior.

El gran adversario teológico de Agustín de Hipona a principios del siglo V era el teólogo británico Pelagio, que cuestionaba que el pecado original fuera hereditario y afirmaba que el hombre podía escoger el bien sin ayuda de Dios. San Agustín respondió que el pecado era real, se reflejaba en nuestra soberbia inextirpable, y solo podía superarse por medio de un acto de gracia divina. Rousseau era un pelagiano moderno; Kant solo un semipelagiano. Su análisis de la soberbia humana estaba mucho más cerca del de Agustín, al igual que su voluntad de aprobar la humillación como una herramienta moral útil. Sin embargo, la humildad es una virtud cara al cristianismo porque, como todas las virtudes importantes, se considera antinatural: el hombre pecador tiende naturalmente a la soberbia; solo a través de la gracia divina puede superarla y adquirir la humildad. Kant aceptaba la condición natural de la soberbia, pero no podía aceptar la doctrina cristiana de la gracia, basándose en que la virtud solo es genuina si la alcanzamos por medio de la libertad (de manera «autónoma» y no «heterónoma» en su vocabulario). Y lanzó el peculiar argumento que defiende que la humillación también es natural, y que dos fuerzas hostiles pero del todo naturales acosan la vida psicológica del hombre moral: el orgullo egoísta y una culpa que lo atormenta.

Los decepcionados contemporáneos de Kant vieron en este argumento un inoportuno regreso de la culpa protestante a la

filosofía alemana. Goethe estaba entre ellos, y en un contexto diferente señaló el problema con el dedo. «El protestantismo —comentó— ha puesto una carga demasiado grande sobre el individuo. En el pasado, una conciencia cargada podía alcanzar alivio a través de otra; ahora debe llevar esa carga en solitario, y pierde la fuerza para volver a estar en armonía consigo misma.»[23] Teológicamente hablando, la acusación es injusta. La larga tradición de pensamiento paulino que se extiende desde Agustín a los reformistas protestantes ofrecía al creyente toda la seguridad que necesitaba para afrontar la conciencia del pecado: justificación por la fe en la gracia de Dios. De la misma manera que nuestra naturaleza pecadora nos condena ante los ojos de Dios y ante los nuestros, la gracia divina nos garantiza la justificación a través del amor de Dios y el sacrificio de Cristo, independientemente de nuestros méritos intrínsecos. Desde el punto de vista psicológico, sin embargo, Goethe tenía razón: si los protestantes privados de Dios conservan la conciencia del pecado, el peso será aplastante, y la desesperación completa.

Al parecer, esta es la noción subyacente bajo el argumento de Kant que sostiene que los seres humanos deben postular la existencia de Dios y la inmortalidad del alma si quieren retener la mínima esperanza necesaria para buscar el bien más alto. Porque, paradójicamente, el hombre moral que concibe Kant tiene más necesidad de justificación y esperanza que el cristiano. Consideremos su aprieto. Si el hombre debe ser completamente responsable de sus acciones en todo momento, ya no puede desviar la responsabilidad hacia el pecado original o alegar circunstancias atenuantes; ni puede dirigir una guerra por poderes contra el mal reprimiendo las inclinaciones de su cuerpo, porque la fuente del mal no está en el cuerpo, sino en la mente. Ni siquiera tiene la posibilidad de observar su comportamiento para asegurarse de que está obedeciendo la ley moral, puesto que podría hacer el bien siguiendo un deseo de felicidad en lugar del respeto a la ley. Imaginar el juicio de Dios es bastante terrible, pero Kant advierte

que «la razón es nuestro juez más severo». Y así, incluso a aquellos cuyas acciones parecen atenerse por completo a la ley moral les atormentarán las palabras de san Pablo, que la interpolación de Kant hizo aún más angustiosas: «No hay ni uno que haga el bien (según el espíritu de la ley), ni uno solo».[24]

Rousseau sugiere en el *Emilio* que la hipocresía de los demás hace que perdamos la esperanza, y que esta ha de ser reconstruida a través de una idea de Dios. En cambio, Kant cree que lo que nos paraliza es la conciencia de nuestra propia hipocresía. Los postulados de la inmortalidad y Dios son lo máximo que puede ofrecer para combatir esa amenaza moral tan real para cualquiera que sea consciente de su propia «maldad radical». No hay, por decir lo mínimo, fantasmales sustitutos humanísticos de la gracia y la misericordia divinas. El Espíritu Santo ha sido abolido, al igual que el Padre misericordioso que nos perdonaba los pecados cometidos. Una conciencia genuinamente moral nunca puede olvidarse a sí misma, y debe ser su propio paráclito. Y nuestra redención no puede garantizarse por un solo acto de conversión o por la práctica de ritos y rituales. Después de la decisión a favor de la moralidad, la Sagrada Pasión del hombre moral y autónomo acaba de empezar. Para él, el Calvario se da todos los días.

La iglesia triunfante

La vida moral, tal y como la imagina Kant, estaría llena de conflictos interiores y dudas aunque los seres humanos fueran criaturas solitarias. Pero no lo son: están rodeados de otros que, como ellos mismos, participan en una guerra psicológica contra el principio maligno que anida en su interior. Ya que aun cuando consiga corregir mi disposición moral, la necesidad de vivir con los demás amenazará con trastornar mi delicado equilibrio moral. Kant escribe sobre el hombre moral:

> La envidia, la ambición, la codicia y demás inclinaciones hostiles análogas asaltan su naturaleza, en sí fácil de contentar, tan pronto como él se halla entre hombres, y ni siquiera se hace necesario presuponer a estos ya sumidos en el mal y constituyendo un ejemplo que arrastra a lo peor; basta con que existan, con que lo rodeen y con que sean hombres para que se corrompan recíprocamente en su disposición moral y se hagan malos unos a otros.[25]

Rousseau estaba de acuerdo: incluso Emilio se corrompería si entraba en la sociedad sin una formación que le permitiera ser independiente y sin estar provisto de una teología moral que protegiera sus instintos morales frente al asalto intelectual. Pero la educación que Rousseau pensó para él era profiláctica. Estaba destinada a permitir que Emilio se convirtiera en un ciudadano decente, esposo y padre entre sus semejantes, que pudiera estar en sociedad, aunque no perteneciera a ella. Nunca pretendió transformar toda la sociedad, y mucho menos el género humano. Rousseau tenía ideas sobre la transformación social, y las expresó en *El contrato social*, que se publicó por separado el mismo año que el *Emilio*. En esa obra llegó a la conclusión de que, «tomando a los hombres tal como son y a las leyes tales como pueden ser», lo más deseable es una pequeña república democrática en la que los ciudadanos cultiven una religión civil tolerante. Aunque era la obra política más ambiciosa de su época, sus pretensiones no se extendieron sobre el escenario de la historia.

Las ambiciones de Kant sí lo hicieron. A pesar de que su prosa analítica lo oculta, el pensamiento político de Kant era bastante más radical que el de Rousseau, porque, paradójicamente, su visión de nuestra naturaleza moral era mucho más oscura. Tal y como él lo veía, el hombre moral solitario está involucrado en una lucha con una fuerza malvada interior, una lucha que se hace más intensa en sociedad pero no cambia de forma. Una educación en soledad, como la de Emilio, no puede ayudarle en esa batalla; incluso el hombre moral necesita ayuda exterior. Por eso en sus obras tardías Kant planteó la posibilidad de reformar la sociedad de manera que la batalla por el buen principio se convirtiera en un esfuerzo colectivo,

donde reuniéramos nuestros recursos morales para derrotar las tendencias naturalmente malas agravadas por nuestra vida en común. Y dado que la perversa lógica moral que afecta a la interacción humana se extiende también a la interacción de las naciones, la reforma moral de cualquier sociedad parecería requerir el compromiso con un esfuerzo colectivo universal para transformar moralmente el mundo entero. Y eso implica un compromiso con una religión que posibilite la búsqueda de ese ideal.

Esa religión solo puede ser el cristianismo. El argumento de Kant a favor de la necesidad moral de afirmar algún tipo de cristianismo quizá sea la evolución más sorprendente en la historia de las ideas políticas después de la Gran Separación. Kant era leal a los principios básicos de esa tradición moderna, y rechazaba todas las reivindicaciones públicas de la revelación cristiana como enemigas de la libertad humana. Pero en sus laboriosas obras de madurez empezó a desarrollar una justificación subrepticia del cristianismo, que debía ser reformado de manera adecuada y purificado moralmente por la razón. Un siglo después de Hobbes, Kant encontró el modo de devolver la teología al centro del pensamiento político.

Sus argumentos poseen una sencillez engañosa. En la *Crítica del juicio* (1790) había mantenido que la búsqueda del «sumo bien» no es solo el objetivo racional de todo individuo, sino un objetivo social necesario para todo el género humano. Y puesto que cada individuo debe postular la existencia de Dios como un parapeto contra su propia desesperación moral, también debemos postularla colectivamente, si queremos mantener la esperanza de alcanzar juntos el sumo bien. Esta idea se elabora en *La religión dentro de los límites de la sola razón*, donde Kant defiende que, ante el mal que fomenta la interacción social, «el sumo bien supremo no llega a lograrse por el solo esfuerzo de la persona individual en pro de su propia perfección moral, sino que exige una unión de todas las

personas formando un conjunto que tienda a este mismo objetivo». Y como, a causa de «una debilidad especial de la naturaleza humana», tendemos a concebir nuestras obligaciones como un servicio que le prestamos a Dios, esta comunidad debe definirse a sí misma como «un pueblo sometido a leyes divinas, o sea, *como un pueblo de Dios*», que obedece los deberes humanos como si fueran órdenes de un Dios que es el regidor moral del mundo.[26] Mientras que la comunidad política aspira a aportarnos la paz frente a la guerra, esta «comunidad ética» aspira a traernos la victoria en la batalla contra el mal.

La suposición clave —que Kant no había hecho nunca antes— es la que tiene que ver con nuestra «peculiar debilidad». Pero si la admitimos, parece que podemos aceptar el resto. Una comunidad ética es un ideal transpolítico, transconfesional y casi masónico, que apenas tiene connotaciones cristianas. Pero si los miembros de esta «Iglesia invisible», como la llama Kant, pretenden sentir el peso de los mandatos divinos, deben sentir que forman parte de una Iglesia «visible» o «eclesiástica». Por lo tanto, concluye, estamos obligados a profesar públicamente una fe eclesiástica, como la cáscara en la que puede crecer una fe moral genuina. La comunidad ideal ética se convierte así en un modelo del que pueden hacerse responsables y hacia el que pueden moverse, institucional y doctrinalmente, todas las confesiones eclesiásticas. Parece que Kant espera que un día la verdadera fe moral deseche su piel eclesiástica. Pero hasta que se alcance ese objetivo, cuando «Dios pueda estar en todo», la Iglesia invisible debe verse como «la Iglesia militante», que trabaja para traer «la Iglesia inmutable que lo unificará todo, la Iglesia triunfante».[27]

Aunque el lenguaje de Kant resulta bastante asombroso para los lectores de la actualidad, esta distinción entre la religión moral universal y la fe eclesiástica era un lugar común de la Ilustración. Los deístas la habían mantenido durante mucho tiempo, al igual que

Locke en su ensayo *La racionalidad del cristianismo* (1695). Creían que si subrayaban el mensaje moral de la Biblia, especialmente el del Nuevo Testamento, podrían convencer a los cismáticos cristianos para que se tolerasen unos a otros, y quizá para que tolerasen a los que aceptaban nociones morales básicas sin ser cristianos. La mayor parte de los textos de Kant hacen pensar que compartía esa esperanza. Pero su argumento sobre las fuentes y la naturaleza de la religión moral, tan diferente de los de Locke y los deístas, lo condujo a un camino distinto a la hora de establecer el valor definitivo de las iglesias cristianas. Poco inclinado a reconocer la racionalidad del cristianismo existente, Kant estaba perfectamente preparado para reconocer un tipo de razón que funcionaba en el cristianismo.

En cierto sentido, es evidente que Kant quería reducir el papel del cristianismo en la vida política de todas las naciones. Como los epicúreos modernos, pensaba que una alianza impía de sacerdotes, príncipes y profesores había convertido la Europa cristiana en un continente ignorante y violento. Y sus propuestas concretas para romper esta alianza teológico-política apenas diferían de las de Locke: mayor separación entre la Iglesia y el Estado, el fin de la discriminación pública de confesiones particulares, libertad para la especulación teológica en las universidades, y una interpretación estrictamente moral del mensaje de la Biblia y de la figura de Jesucristo. Pero, por otra parte, veía un importante papel histórico para las iglesias cristianas, aunque solo fuera como vehículo para el avance cauteloso de la religión del progreso moral. Su aserción de que «no hay religiones diferentes, más bien distintas maneras de creer» podía interpretarse de manera deísta y convencional; no así sus alegaciones posteriores, que afirmaban que el cristianismo es la «verdadera Iglesia universal», la «forma más adecuada» de fe, y realmente la misma «idea» de religión.[28]

El argumento de Kant a favor de la superioridad del cristianismo es tanto moral como histórico y anticipa por tanto lo que se convertiría en la defensa estándar de la fe en la Alemania del siglo XIX, a partir de Hegel. En *La religión dentro de los límites de la sola*

razón Kant expresa su opinión, como harían muchos de sus seguidores, acumulando valoraciones desdeñosas sobre el judaísmo. Los judíos, escribe en una larga digresión, fueron originalmente elegidos por Dios para que los gobernase el bien, pero, a causa de los errores humanos, la teocracia judía se apartó casi de inmediato de los principios morales estrictos, embelleciéndolos con ceremonias que disminuían su valor y exigiendo una observancia rigurosa de leyes arbitrarias decretadas por los hombres. De ahí que el judaísmo no fuera una religión en absoluto, sino la doctrina política de una tribu étnicamente exclusiva. Los judíos vivieron en este orden político amoral hasta que un día apareció Jesús, que predicaba el Evangelio eterno de la razón y la necesidad de elegir entre los principios del bien y el mal. Su aparición señaló una ruptura total con el judaísmo y fue la primera articulación humana de una religión moral suprapolítica. Pero los primeros padres de la Iglesia no lograron distinguir el núcleo moral de las enseñanzas de Jesús de su envoltura mesiánica judía, y convirtieron la fe en una fusión inestable de moralidad racional y heteronomía judía. Los resultados eran previsibles: fanatismo, misticismo, superstición, guerras confesionales, despotismo, decadencia cultural.

Tras la Reforma, sin embargo, un gran drama se puso en movimiento, y la paja del judaísmo se ha ido separando de manera progresiva del grano de la enseñanza moral de Cristo. Ahora vemos la perspectiva de una religión genuinamente universal y sin sectas, porque el sectarismo solo puede surgir si añadimos elementos paganos extraños. Un día, escribe Kant, no habrá «más que un solo pastor y un solo rebaño».[29] La tolerancia entre las iglesias cristianas y el judaísmo organizado, sin embargo, resultará más difícil, dado que Cristo estableció explícitamente su Iglesia para eliminar el tutelaje de la ley judía. Aunque es posible imaginarse a los judíos individuales convertidos en hermanos y hermanas en una religión moral universal, resulta difícil imaginar que el judaísmo pueda reformarse en la misma dirección sin dejar de ser judaísmo. Kant no veía otra alternativa que la desaparición de esta fe mesiánica, que

consideraba un atavismo de una época amoral de la humanidad. En una frase singularmente desafortunada, llamó a este proceso histórico «la eutanasia del judaísmo».[30]

El hombre poscristiano

Especulaciones históricas como estas sobre la religión del futuro estaban muy lejos del pensamiento de Rousseau y sin duda habrían dejado perplejos a Hobbes, Locke y Hume. Pero todos estos pensadores eran modernos, tanto desde el punto de vista filosófico como político. Todos querían reducir el control de la teología política cristiana sobre el pensamiento europeo y sus instituciones despóticas; todos criticaban el fanatismo y la superstición; todos deseaban racionalizar cualquier fe que sobreviviese en el nuevo entorno que habían creado la ciencia moderna, la tecnología, la erudición y la vida social. No obstante, a partir de Rousseau y Kant, algo había cambiado en la comprensión de la Gran Separación. Había nacido una nueva manera de ver la religión, y pronto formaría parte de una manera nueva de ver la política.

Es difícil no pensar que Rousseau y Kant dieron un paso más con respecto a la psicología religiosa del epicureísmo moderno. Seguían dispuestos a reconocer el papel de la ignorancia y el miedo a la hora de crear fantasías religiosas; simplemente negaban que esas cualidades explicaran toda la historia. Conciencia y curiosidad, esperanza y desesperación: esas experiencias son demasiado profundas psicológicamente y demasiado universales históricamente para que las descartemos cuando intentamos descifrar las razones por las que la gente cree en Dios. Rousseau y Kant añadieron una tercera dimensión a nuestra comprensión del hombre religioso.

Pero en cuanto esta dimensión quedó establecida, también aparecieron complicaciones para comprender la función psicológica de la creencia religiosa. Hobbes había proporcionado el argumento más radical para pensar que a medida que se disipasen las

patologías sociales que alimentaban la ignorancia y el miedo, también lo haría la necesidad de tener creencias sobre el nexo divino. Rousseau y Kant dieron razones para pensar que tener puntos de vista sostenibles sobre ese nexo no era opcional, porque necesitamos evitar el escepticismo que surge de las controversias teológicas, o porque estos puntos de vista son prácticamente necesarios para alcanzar nuestros objetivos morales racionales individual y colectivamente. Aquí la gran esperanza de los epicúreos modernos —es decir, que las especulaciones sobre el nexo divino pudieran quedar aisladas de la vida política— se enfrentaba a un reto significativo. Si el hombre no podía evitar pensar sobre ese nexo, habría que satisfacer esa necesidad humana básica sin amenazar la Gran Separación.

Fundamentalmente, Rousseau y Kant estaban de acuerdo en cómo hacerlo. Los dos trabajaron para orientar la atención de la teología desde Dios hacia las creencias sobre Dios, desde la revelación divina hacia la mente humana como fuente de la razón y de la religión. A partir de estas bases podía imaginarse una nueva forma de teología política, una empresa humanística concebida como compañera y asistente de la moralidad. También podía imaginarse una nueva forma de religión, que no estuviera relacionada con ninguna secta particular, pero que fuera compatible con todas, que actuase como una fuerza sigilosa que las impulsaría en una dirección más racional y tolerante. Esto siempre había sido una aspiración de los deístas, pero Rousseau y Kant mostraron cómo podía materializarse, al basar esos cambios en una comprensión más profunda de la psicología de la creencia religiosa. Aunque tal vez fuera imposible crear un mundo sin creyentes, quizá se pudieran moldear las creencias para que el mundo fuera más habitable. Si siempre tendremos con nosotros al hombre religioso, la tarea que nos espera consiste en ir más allá del hombre cristiano.

Pero ¿qué aspecto debía tener el hombre poscristiano? Aquí Rousseau y Kant partían por dos caminos distintos, con serias consecuencias para la filosofía y la teología europeas del siglo

siguiente. Independientemente de que para Rousseau Emilio o el vicario fueran el modelo del hombre tras el cristianismo, es evidente que este no tendría el aspecto de un cristiano. Ejercería el culto a su manera, aunque en público profesara la fe de sus padres; pensaría en la Iglesia como una institución social exclusivamente dedicada a consolar a los demás; no reivindicaría su fe en público, y predicaría la tolerancia en todas partes. La moralidad de los Evangelios sería su piedra de toque; la Encarnación, la Pasión, la Crucifixión y la Ascensión de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo no serían mencionados.

Kant aceptaba todo esto con entusiasmo. Pero fue más lejos y ahondó más. Como pensaba que el hombre moral estaba necesariamente acosado por la culpa y la desesperación que le infundía su propio principio maligno interior, Kant puso una carga psicológica mucho mayor sobre la fe racional-moral. No tendría que mantener a raya el escepticismo teológico; su *Crítica de la razón pura* había solucionado todo eso. Más bien, tendría que combatir la desesperación que, según Kant, todo el mundo siente al reflexionar sobre su propio corazón malvado y el aparente desequilibrio entre la virtud y la felicidad en el mundo. Y si alguien no siente esta desesperación, la teología de Kant la produce, al demostrar que el hombre no es bueno por naturaleza, que nunca puede estar seguro de que sus «máximas» morales sean realmente puras, y que su vida moral no es genuina si en ella no resuena la colisión de espadas de los principios del bien y el mal. Si uno se convence de eso, renegar de la fe moral de Kant se convierte en un *absurdum practicum*.

El hecho de que esta batalla sea también una lucha histórica mundial debería consolarnos, razona Kant; la comunidad ética está ahí para ayudarnos, y el progreso es concebible. Pero también coloca una carga más sobre esa comunidad: trabajar hacia la consecución del sumo bien para el conjunto de la humanidad. Por eso Kant, rompiendo con todos sus predecesores modernos, hace que sea moralmente obligatorio unirse a una Iglesia: solo si pertenecemos a las iglesias convencionales podemos acercarlas

hacia el modelo establecido por la «Iglesia invisible», que es una condición necesaria para alcanzar el sumo bien colectivo. Un siglo después de que Hobbes nos sacase de la caverna del reino de la oscuridad, Kant nos llevó de vuelta, seguro de que las antorchas gemelas de la razón y la moralidad podían iluminar las tinieblas y hacer que la caverna fuera habitable.

Kant estaba poco interesado en dirigir una *Kulturkampf*, y menos todavía en nombre del cristianismo. Sin embargo, uno se pregunta si calculaba por completo las posibilidades teológicas y políticas que su nuevo enfoque de la religión había creado. Mientras su filosofía despojaba al cristianismo de las muletas doctrinarias en las que se había apoyado desde los días de los padres de la Iglesia, su teología moral demostraba en términos incuestionablemente modernos que la religión era una necesidad humana permanente y que el cristianismo, reformulado de manera adecuada, era la religión más apropiada para la mejora de la moral del hombre. Al reinterpretar la religión reformulada como una práctica moral colectiva, también le daba a la religión su bendición moral y racional. Por lo tanto, resulta fácil comprender por qué los teólogos cristianos no tardaron en aprovechar sus obras como si fueran salvavidas en el proceloso mar de la modernidad secular. Kant les enseñó una nueva forma de hablar, traduciendo los conceptos cristianos del pecado y la escatología a términos modernos de inclinación moral y progreso histórico. Que esa traducción augurase la purificación filosófica del cristianismo o la cristianización de la filosofía moderna, todavía estaba por ver.

Muchas cosas, sobre todo desde una perspectiva política, dependían de esa pregunta. La psicología religiosa de los epicúreos modernos podía haber sido escasa, pero se inspiraba en una comprensión sustanciosa del daño que la teología política cristiana había causado a Europa. La limpia ruptura de los epicúreos modernos con la teología cristiana y su resuelta atención a las pasiones humanas tenía entre sus consecuencias la liberación, el aislamiento y la clarificación de preguntas específicamente políticas,

al margen de las especulaciones sobre el nexo divino. Intelectualmente, la política se convirtió en su propio territorio, que merecía una investigación independiente y buscaba el objetivo limitado de aportar la paz y la abundancia necesarias para la dignidad humana. Esa era la Gran Separación.

Aunque la filosofía política de Kant respetaba los principios de la Gran Separación, su pensamiento religioso abría la posibilidad intelectual de franquearla de algún modo. Para los epicúreos modernos y sus adversarios teológicos cristianos, las opciones estaban claras: revelación o razón, Iglesia o Estado, Cristo o Barrabás. Después de Kant, las alternativas empezaron a parecer mucho menos crudas. En el nuevo ambiente filosófico empezó a desarrollarse una forma novedosa de fantasía teológico-política, en la que el principesco león cristiano dormía por fin junto al monjil cordero cristiano. No porque uno hubiera cedido su autoridad al otro, sino porque ambos habían encontrado una nueva manera de pensar sobre ellos como hermanos en la tarea, superior a las confesiones y a la política, de realizar el potencial humano en la historia.

4
El Dios burgués

La filosofía de Hegel es el último gran intento de restablecer por la filosofía el cristianismo perdido y hundido, identificándose la negación del cristianismo con el cristianismo mismo.

LUDWIG FEUERBACH

El panteísmo es la religión oculta de Alemania.

HEINRICH HEINE

Durante más de un milenio, los cristianos de Europa dieron por sentado que para saber algo importante sobre la vida política necesitaban comprender el nexo divino entre Dios, el hombre y el mundo. Eso significaba que para saber algo sobre la naturaleza de la justicia o de la autoridad legítima, por ejemplo, necesitaban saber cómo creó Dios el mundo, qué intención tenía al hacerlo, cómo cayó el hombre en el pecado, cómo se las arregló Dios para encarnarse en un cuerpo mortal, las funciones de la naturaleza y la gracia en la redención del alma, entre otras cuestiones. En las obras de Hobbes y sus seguidores modernos todo este cúmulo de problemas intelectuales dejó de constituir una preocupación política. No es que dejara de importar a los creyentes ordinarios, o incluso a las mentes especulativas. La Gran Separación no extinguió la teología y la cosmología; simplemente las aisló de una filosofía política que solo extraía sus principios a partir de una nueva lectura de la naturaleza humana.

Con Rousseau y Kant, los antiguos problemas teológicos y cosmológicos regresaron a la filosofía política con nuevos ropajes. Estos pensadores aceptaron el giro antropocéntrico de los modernos e incluso trataron la religión como un fenómeno humano. Pero

puesto que consideraban las necesidades religiosas del hombre, propiamente entendidas, genuinas y nobles, Rousseau y Kant también pensaban que los seres humanos necesitaban opiniones justificables sobre el nexo divino si pretendían alcanzar sus fines morales y políticos. Kant fue todavía más lejos, y defendió la necesidad práctica de pertenecer a una Iglesia, aunque fuera una entidad «invisible» que, firme pero sigilosamente, iluminaría la teología política y las normas del Estado. Que ninguno de los dos pensara que los seres humanos pueden tener un conocimiento genuino de los asuntos sobre los que los teólogos cristianos se habían pronunciado con confianza durante siglos —acerca de la verdadera naturaleza de Dios, sus propósitos al crear el mundo, el estatus del alma— era irrelevante. Por muy subjetivas, por muy «regulativas» que fueran estas nuevas visiones de Dios y la inmortalidad, acabaron por generar enigmas que se parecían a los del cristianismo tradicional. Y estos problemas volvieron a encontrar su camino circular, de regreso al pensamiento político moderno.

El ministerio de la reconciliación

El más importante era el problema de la alienación humana. La idea de que el hombre está alienado —alejado de su Dios, incómodo en el cosmos, separado de su verdadero ser— es tan antigua como el pensamiento humano y aparece de muchas maneras en los mitos y religiones que hemos heredado. En ellos aprendemos que el cosmos, por azar o necesidad, perdió su identidad original, sufrió una división en sí mismo, y transmitió esta división a la naturaleza y la humanidad. El hombre está alienado porque el cosmos está alienado, y no quedará completo hasta que el Uno sea restaurado a sí mismo. ¿La naturaleza está destinada a corregirse? ¿Se necesita ayuda divina o humana? Aquí divergen las tradiciones. Pero la mayoría se muestran de acuerdo en que el hombre está apartado de

su verdadero ser, y debe esperar hasta que llegue el momento en el que su unidad será restablecida.

Una expresión particularmente poderosa de esta noción en Occidente ha sido el gnosticismo. El gnosticismo es un término resbaladizo, y últimamente algunos eruditos han cuestionado que las sectas mediterráneas de la Antigüedad Tardía sostuvieran los puntos de vista que los primeros críticos les habían atribuido. Pero podemos hablar de un impulso gnóstico en el imaginario psicológico y religioso occidental que ha aflorado con una regularidad notable a lo largo de nuestra historia. Este impulso expresa la convicción de que se han roto los vínculos que unen a Dios, el mundo y el hombre, y que solo se pueden restaurar a través de un tipo de ejercicio espiritual que cultiva la chispa divina en el alma o la mente humana, y que ilumina al creyente. Los gnósticos han discrepado acerca de si ese ejercicio solo reúne al creyente con Dios, dejando intacto el cosmos, o si la chispa divina transforma definitivamente, y redime, todo el universo. Lo que comparten es la seguridad de que alcanzarán su unidad por medio de una fuerza divina que funciona independientemente del mundo creado, que no les sirve de nada.

El cristianismo ha sufrido el acoso de la tentación gnóstica desde sus inicios, y las razones son comprensibles. No es difícil interpretar en términos gnósticos una religión que enseña a sus seguidores a mirar hacia sus corazones en lugar de hacia la ley, y que les dice que son la sal de la tierra y la luz del mundo, que deben almacenar tesoros en el cielo y no en la tierra, que se debe arrancar el ojo que incita al pecado, que deben volver a nacer. Desde el punto de vista de la teología ortodoxa, el peligro herético del gnosticismo es doble: anima a los cristianos a pensar que pueden encontrar lo divino directamente, sin la intercesión de Cristo o de la Iglesia, y les dice que deben retirarse de un mundo irremediablemente caído y extraño, o transformarlo por completo a través del conocimiento único que poseen. Durante siglos los teólogos cristianos desarrollaron estrategias doctrinales para combatir estas tendencias, sobre todo en relación con la «justificación» y la «reconciliación».

En el siglo XI san Anselmo hizo una pregunta que resuena en el pensamiento cristiano desde entonces: *cur deus homo*, ¿por qué Dios se hizo hombre? Según los teólogos ortodoxos, Cristo necesitaba sufrir, morir y resucitar para redimir al hombre pecador y justificarlo ante los ojos del Padre. Anselmo tenía una visión bastante estrecha y jurídica de la justificación, y retrataba al hombre como un rehén de Satán que precisaba un rescate. Pero una interpretación más generosa, basada en el amor divino, se terminó convirtiendo en la opinión de consenso. Sostenía que, aunque quizá seamos criaturas caídas, el amoroso sacrificio de Cristo hizo que podamos ser justos ante los ojos de Dios, a través de la fe, del arrepentimiento sincero y de la aceptación de su gracia. Saber que hemos sido redimidos y justificados *in potentia* significa que deberíamos estar esperanzados y no desesperados; la caída no es nuestro destino. Pero saber que nuestra redención exigió el sacrificio de Cristo, y que debemos aceptar con humildad su gracia, también nos recuerda que no podemos salvarnos a nosotros mismos, ni por las obras ni adquiriendo la sabiduría esotérica que los gnósticos aseguraban poseer. El creyente cristiano, a diferencia del adepto al gnosticismo, es igualmente consciente de su naturaleza pecaminosa y de su justificación, de su dependencia con respecto a Dios y de su valor definitivo.

Sin embargo, si el sacrificio de Dios solo nos justificara, el gnosticismo seguiría siendo una tentación. Estaríamos unidos con Dios pero alienados del mundo a nuestro alrededor, y especialmente de los demás hombres. El creyente cristiano justificado se parecería de forma inquietante al hereje gnóstico: cultivaría su fe privada, rechazaría el mundo y esperaría un Apocalipsis que destruyera el cosmos maléfico. Por eso los teólogos siempre han mantenido que el cristianismo, interpretado con propiedad, está destinado a transformar el mundo y no a huir de él. El mundo era y es bueno tal y como lo creó Dios. El pecado causó una ruptura en la creación, pero el advenimiento de Cristo ofreció la promesa de una reconciliación: del hombre con su Dios, pero también entre los

hombres. San Pablo otorga a esta doctrina un lugar central en el mensaje cristiano:

> Por tanto, el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo. Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque en Cristo estaba Dios reconciliando el mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación (Segunda Carta a los Corintios 5,17-19)

El cristianismo da una versión de la alienación y la reconciliación única entre las tradiciones religiosas. Como el judaísmo ortodoxo, rechaza relacionar la alienación humana con una fuente cósmica, a la manera de los paganos o los gnósticos, y hace recaer la responsabilidad directamente sobre los hombros del hombre pecador. Al separarse con obstinación de Dios, el hombre perdió su hogar en un mundo en el que ahora debe trabajar duro, gobernarse a sí mismo y sufrir las consecuencias de su naturaleza caída, hasta su muerte. Sin embargo, a diferencia del judaísmo, el cristianismo no aprueba la reconciliación a través de la observancia ritual de la ley. Solo Cristo puede reconciliarnos; impenitente y no tocado por la gracia, el hombre carece del poder de superar la alienación. Pero en cuanto se arrepiente y se une a la compañía de los fieles, el poder colectivo del hombre para efectuar la reconciliación en el mundo es grande; sin duda mayor que el que el judaísmo consideraba posible gracias a la ley. Lo que resulta único en el cristianismo es la convicción de que la cristiandad es el agente universal de la reconciliación, no solo en algún punto final escatológico, sino aquí y ahora, en el mundo histórico.

Esta convicción se encuentra en la raíz de muchos problemas teológico-políticos cristianos. Desde los padres de la Iglesia, el cristianismo se había concebido a sí mismo como una forma de comunidad humana que carecía de precedentes y se definía por la convicción interior de sus miembros. Individualmente, cada creyente cristiano es un peregrino en el mundo, que espera la reconciliación con Dios en el más allá; sin embargo, colectivamente, la comunidad

de creyentes que fundó el Mesías ya ha alcanzado un grado de reconciliación dentro de sí misma, y por tanto es un agente para la reconciliación en el mundo. Cómo se compara escatológicamente la reconciliación obtenida dentro de la cristiandad con la redención final después del Segundo Advenimiento, la posibilidad de que el ministerio de la reconciliación de la Iglesia deba concebirse en términos políticos, o cuál es su relación con la autoridad temporal son problemas permanentes del pensamiento cristiano. Pero asimismo lo es la convicción de que la cristiandad está llamada a reconciliar el mundo.

La revolución en el pensamiento político moderno que provocaron Rousseau y Kant también reflejaba estos antiguos debates teológicos. Sus obras demostraban lo tenaz que es el problema del gnosticismo, y lo tentador que resulta emplear las estrategias de la teología cristiana para afrontarlo. Como Kant observó con acierto, la «Profesión de fe» de Rousseau creaba peligros morales similares a los que planteaban los gnósticos. No es difícil concluir del discurso afable del vicario saboyano que la *lumière intérieure* de cada hombre es el tribunal de última instancia en asuntos morales y religiosos. Tampoco es descabellado interpretar que Rousseau nos anima a limitar nuestro compromiso con el mundo: quizá recomiende dirigir los rezos de una pequeña comunidad, pero desde luego no aconseja difundir el mensaje moral del Evangelio por todas partes. Probablemente, Kant tenía razón cuando pensaba que una interpretación literal de las doctrinas expuestas en *Emilio, o De la educación* fomentaría un entusiasmo moral romántico y una vida monástica seglar.

Frente a Rousseau, Kant sostenía que el hombre está manchado de un «mal radical» que no puede extirparse, y que le resulta imposible saber si sus inclinaciones están adecuadamente subordinadas a la razón: en el lenguaje teológico, no puede saber si está moralmente justificado. Y eso es bueno, según Kant, porque la

experiencia de la culpa y la humillación genera respeto por la ley moral, y nos incita a que la obedezcamos. Pero Kant también reconocía que la conciencia del mal en el yo y en el mundo puede engendrar desesperación y el abandono de la moralidad. Por eso, en términos prácticos, debemos asumir la existencia de Dios y la inmortalidad: es el único modo racional de lidiar con la oscura psicología moral de la justificación.

Kant no quiso concederle al hombre moral la garantía de la reconciliación. En sus textos confluyen muchas tensiones —inclinación frente al deber, naturaleza frente a la libertad, Iglesia visible frente a la invisible, Estado nacional frente al orden cosmopolita—, pero en ninguna parte encontramos una garantía de la reconciliación definitiva con nosotros o los demás. Kant reconocía la amenaza de la desesperación, y por eso nos animaba a pensar en nosotros como una Iglesia invisible que combate colectivamente el mal en el mundo, como ciudadanos en una comunidad política y moral universal que busca la justicia. Esta idea, como la de Dios o la de la inmortalidad, solo es una idea regulativa encaminada a orientar nuestras acciones; es un consuelo frío, no una garantía bendita. Debemos pensar en la reconciliación, dice Kant, si pretendemos perseguir fines racionales y morales en nuestras vidas, pero nunca podremos pensar que la hemos alcanzado. Eso sería moralmente idólatra.

En las últimas décadas de su vida, Kant sufrió ataques desde direcciones muy distintas, pero el desafío de mayores consecuencias históricas fue el que plantearon algunos pensadores más jóvenes que anhelaban la reconciliación definitiva que su filosofía les negaba. Algunos eran filósofos, otros eran poetas, dramaturgos, críticos: todos habían recibido la influencia del romanticismo, y, por lo tanto, de Rousseau. En su gran mayoría, estas figuras alemanas aceptaban la explicación de Kant de los límites de la razón; y después procedían, en contra de las constricciones de Kant, a buscar un camino «más allá de la razón» a través de la experiencia estética, la penetración mística o los saltos de fe religiosa. Uno de los

documentos que mejor captan el tono del momento fue escrito en la década de 1790 por el entonces joven filósofo G. W. F. Hegel (aunque su autor original parece haber sido uno de sus amigos). Concluye:

> Necesitamos una nueva mitología. Pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que ser una mitología de la Razón. […] Así tienen finalmente que darse la mano ilustrados y no ilustrados, la mitología tiene que hacerse filosófica para hacer racional al pueblo, y la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos. Entonces reinará entre nosotros perpetua unidad. […] Ninguna fuerza será ya oprimida, ¡entonces reinará universal libertad e igualdad de los espíritus! Un más alto espíritu, enviado del cielo, tiene que fundar entre nosotros esta nueva Religión; será la última obra, la más grande, de la humanidad.[1]

Estos sentimientos eran bastante comunes a comienzos del siglo XIX y desde entonces han aflorado con frecuencia en el pensamiento occidental. Este documento particular es importante porque prefigura una nueva manera de pensar sobre la religión y la política, un enfoque completamente moderno que terminaría violando los límites establecidos por la Gran Separación. Hegel no era un teólogo, y menos todavía un teólogo cristiano. Sin embargo, sus textos filosóficos están profundamente influidos por el problema cristiano de la reconciliación que Hobbes, Locke, Hume y sus seguidores liberales habían querido apartar de la política. Hegel lo reintrodujo. Los teólogos cristianos llevaban mucho tiempo enseñando que la Iglesia prepara a los creyentes para la redención reconciliándolos unos con otros y transformando sutilmente el mundo presente; también enseñaban que la reconciliación plena y completa solo podía llegar después del Segundo Advenimiento, al final de los tiempos. La reconciliación cristiana es una idea escatológica. La filosofía de Hegel traslada esa idea al presente, radicalizando la máxima aspiración del cristianismo al declarar que la reconciliación es posible en la tierra, y no solo posible, sino que se ha efectuado por completo en el moderno Estado burgués. La Gran Separación tuvo una función histórica en el desarrollo de ese Estado, pero no es, según Hegel, la última palabra en política. La última palabra pertenece a la historia,

que revela que el gnosticismo está muerto y el Reino profano de los Cielos se encuentra al alcance de la mano.

El camino de la negación

Hegel ya pensaba en la religión y la reconciliación en su juventud. En una serie de ensayos inéditos escritos cuando era preceptor particular retrató el impulso religioso como una fuerza erótica y dinámica que expresaba nuestro deseo de una reconciliación completa con la vida. «La necesidad de unir sujeto con objeto —escribe—, de unir el sentimiento, y la exigencia de objetos del sentimiento, con la comprensión, de unirlos en algo hermoso, en un dios, es la necesidad suprema del espíritu humano y el impulso de la religión.»[2] El hombre es naturalmente religioso porque es en cierto sentido naturalmente moral y siente la necesidad de reconciliar todas las fuerzas que participan en la vida para reconciliar su moralidad.

Como muchos de sus contemporáneos, el joven Hegel desconfiaba del cristianismo y tenía ideas muy románticas sobre las antiguas religiones nacionales (*Volksreligionen*), especialmente de la Grecia clásica y la Alemania pagana. Cuando el cristianismo llegó a Europa, «vació el Vallhalla», según su expresión, al sustituir las saludables religiones civiles por una religión basada en la inspiración y en el amor universal, el *ágape*. Este cambio de los dioses podría haber sido bueno si el cristianismo se hubiera convertido en la religión civil de Europa, pero ese no fue su destino. En vez de cultivar la buena ciudadanía y el buen arte de gobernar, el cristianismo se convirtió en una religión de extrema interioridad espiritual y, por lo tanto, de extrema alienación. Si Europa pretendía reconciliarse alguna vez consigo misma, sugería el joven Hegel, necesitaría una nueva *Volksreligion*, que extendiera el amor universal y al mismo tiempo desarrollara una adhesión profunda a la nación y al Estado.

Años después, Hegel revisaría este juicio severo del cristianismo y su legado, pero no antes de revisar muchas otras cosas, empezando con la imagen moderna de la mente humana. Durante la Edad Moderna, la filosofía de la religión ha dependido en gran medida de la filosofía de la mente. El pensamiento moderno sobre la religión y la política asume como objetos de estudio las ideas humanas acerca de Dios, en vez del propio Dios. Es antropocéntrico; trata de ideas. En consecuencia, toda filosofía moderna de la religión tiene que considerar, de manera explícita o implícita, cómo maneja las ideas la mente antes de poder explicar por qué son religiosos los seres humanos. El *Leviatán* de Hobbes empieza con una modesta discusión sobre la percepción de los objetos por parte de la mente, y termina con un ataque al «reino de la oscuridad» cristiano. La *Crítica de la razón pura* de Kant comienza describiendo cómo el tiempo y el espacio condicionan el conocimiento humano, y termina con una defensa de las «ideas regulativas» sobre Dios y la inmortalidad. La *Fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel representa una tercera oleada en la filosofía de la mente moderna, e inaugura otra manera de concebir la experiencia religiosa humana.

El objetivo cercano de Hegel era Kant. Los propósitos de Kant eran terapéuticos: quería mostrar que era posible vivir dentro de los límites de la razón, y al mismo tiempo satisfacer nuestros impulsos metafísicos y nuestra necesidad de fines prácticos con «ideas regulativas» disciplinadas sobre el nexo divino. Hegel y toda su generación se rebelaron contra esta terapia porque pensaban que renunciaba al ideal de la reconciliación completa con la realidad. Esta rebelión adoptó varias formas en la cultura alemana: poesía romántica, novelas, obras de teatro, viajes a Grecia y Roma, conversiones al catolicismo y exploraciones místicas, entre otras. Pero también cobró forma filosófica entre los nuevos pensadores que ponían en duda el retrato de la mente que había trazado Kant; Hegel fue el más importante de ellos. Su original argumento sostenía que

la alienación de la realidad implícita en la filosofía de Kant solo representaba una fase de la conciencia humana que la mente estaba destinada a superar. Estar alienado es asumir que existe alguna realidad «absoluta» fuera de la mente, una fuerza oculta más allá. Hegel cuestionaba esta suposición y sugería que el «absoluto» no es sino el espíritu humano: el espíritu, después de haberse desarrollado socialmente a lo largo de la historia, y de haber convertido en explícito todo lo que está implícito en la experiencia humana. Desde esta perspectiva, todas las oposiciones fijas de la filosofía de Kant parecen barreras temporales en el camino que recorre el espíritu para completar la comprensión de sí mismo. En cuanto el espíritu se da cuenta de que esas oposiciones existen dentro de él, en lugar de en un «absoluto» externo, se despega y se traslada a un nivel más alto de conciencia. Alcanza un estado totalmente reconciliado que Hegel llama «conocimiento absoluto».

El camino hacia ese conocimiento no es apacible porque la mente humana no es una máquina; es una fuerza dinámica que se desarrolla en el tiempo. El origen de este movimiento está en lo que Hegel llama «negatividad». Platón fue el primer filósofo que postuló un poder en funcionamiento en la mente o el alma, al que denominó eros, una fuerza combativa que nos impulsaba hacia el mundo para que lo comprendiéramos. Muchos siglos después, Hobbes puso en tela de juicio esa imagen erótica y sugirió que la mente era esencialmente reactiva ante las impresiones sensoriales que bombardeaban nuestros órganos o los deseos del cuerpo. La concepción platónica asume una unión original entre nuestras mentes y las «ideas» que configuran la realidad, que intentamos recuperar en el pensamiento; la concepción hobbesiana asume una tensión original y permanente entre la mente y el mundo. Hegel combina elementos de ambas concepciones y las hace dinámicas, al hablar de la «negatividad», una fuerza mental que resiste en un mundo extraño, y que al resistir acaba adquiriendo un genuino conocimiento del mundo. Este laborioso conocimiento es el que al final nos reconcilia con el mundo.

Este proceso dinámico, que demuestra la habilidad de la mente para alzarse sobre la experiencia inmediata por medio de varios niveles de mediación y conciencia de sí misma a través de la negación, se explica como una suerte de drama psicohistórico en la *Fenomenología del espíritu*. (El término alemán *Geist* significa «mente» y «espíritu».) Y hay dos lecciones importantes que debemos aprender de ese drama. Una es que todas las experiencias sufren una mediación. Puede que la mente no se dé cuenta al principio, pero a medida que la fuerza de la negatividad toma el control, empieza a ver que todas las relaciones simples incluyen una serie de relaciones implícitas que solo se hacen explícitas cuando pensamos y actuamos en el mundo. Esta percepción supuso un avance crucial en el pensamiento de Hegel, ya que le enseñó que sus sueños juveniles de recuperar una reconciliación ingenua y simple con el mundo eran vanos. El hombre nunca ha vivido en un estado de noble simplicidad, ni en los bosques alemanes ni en la antigua Hélade; la vida siempre ha estado llena de tensiones y contradicciones. Sencillamente, nos cuesta mucho darnos cuenta de ello, y caemos con demasiada facilidad en la desesperación.

La segunda lección aportaba algo de consuelo. Rastreando el desarrollo de la mente y la cultura humanas a lo largo del tiempo, Hegel se convenció de que cuanto más pensamos y negamos la simplicidad aparente de nuestra experiencia, más nos acercamos a un punto final de reposo. Alcanzamos el estado catártico que llama «conocimiento absoluto». La frase es desafortunada y equívoca, pero la idea que expresa es intuitivamente atractiva. Afirma que, en cierto momento, la mente se da cuenta de que ella, y nada más allá que ella, es la fuente de las contradicciones y alienaciones que ha experimentado. Alcanzar un estado de «conocimiento absoluto» no significa que la mente deje de aprender o descubrir; al contrario, Hegel insiste en que solo podemos buscar el genuino conocimiento del mundo cuando la mente se ha desprendido de todas las imágenes falsas sobre su relación con el mundo. La ciencia y la filosofía genuinas empiezan en realidad cuando la mente alcanza esa

etapa de conocimiento absoluto. La mente es libre por fin, pero es una libertad compleja, llena de tensión y contradicciones. La negatividad es el origen definitivo del dinamismo de la vida humana y de la difícil paz que llega finalmente con la comprensión. Es el eros oculto en el ágape.

El espíritu de un pueblo

Uno de los muchos momentos críticos de la narración de la *Fenomenología del espíritu* se produce cuando la mente individual reconoce que no está sola. Todos los pensamientos que alberga sobre el mundo, e incluso sobre sí misma, parecen estar incluidos en un contexto social que media y les otorga significado. Hegel llama a este contexto una «eticidad» (*Sittlichkeit*), ya que en este contexto interactivo todas las preguntas morales y existenciales que asaltan al individuo lo hacen necesariamente a toda la sociedad. Al igual que los individuos, las sociedades piensan sobre el deber y la mortalidad, elaboran respuestas a estas preguntas y después las expresan mediante palabras y símbolos. En consecuencia, la «eticidad» está sujeta a la misma dinámica de negatividad-alienación-reconciliación que aflige a las mentes individuales; la diferencia es que el drama social se representa colectivamente en la historia. En este punto el centro de interés de la *Fenomenología del espíritu* se traslada desde el desarrollo de la conciencia individual hacia el desarrollo histórico de la conciencia en la sociedad; y este cambio vincula el poder reconciliador de la filosofía en los individuos con el poder reconciliador de la religión en la sociedad.

Rousseau pensaba que la filosofía era una fuerza esencialmente destructiva, que deshacía todo el bien que la religión aporta a la sociedad. En la «Profesión de fe» desacreditaba a los filósofos de la Ilustración, y los acusaba de ser mucho más dogmáticos y peligrosos que los sacerdotes, ya que sus textos escépticos separaban a la gente de su sencilla fe moral. «La filosofía —escribió— no puede

hacer nada que no pueda hacer mejor la religión, y la religión hace muchas cosas que la filosofía no puede hacer en absoluto.»[3] Hegel compartía el respeto de Rousseau por el poder de la religión, pero no a expensas de la filosofía. A ambas, concluyó, les preocupa la verdad porque las dos expresan la misma dinámica de la mente humana en busca de la verdad. La religión y la filosofía intentan entender la totalidad de la experiencia; las dos tratan de comprender cómo llevar una buena vida; a las dos las impulsa la negatividad dinámica de la mente humana. Y puesto que el dinamismo de la mente se incrusta en la eticidad de las sociedades a medida que estas se desarrollan a lo largo del tiempo, la religión y la filosofía también se desarrollan significativamente en la historia. El santo y el filósofo no son oponentes; son primos en la evolución del espíritu humano.

Pero también pueden distinguirse. La religión funciona en los corazones y en las mentes a través del sentimiento y el pensamiento, mientras que la filosofía solo opera con el pensamiento. La religión depende de imágenes («su espada rápida y terrible»), mientras que la filosofía solo reconoce conceptos. La religión expresa las convicciones de una sociedad sobre el nexo divino y asume la responsabilidad de inculcar esas convicciones para formar miembros de una eticidad coherente. En el fondo, afirma Hegel, la diferencia se halla en que relativamente poca gente puede practicar y encontrar satisfacción en la filosofía, mientras que la religión debe ocuparse de los demás. La filosofía «es un modo particular de conciencia». La religión, en cambio, «es el modo y manera de la conciencia en el que la verdad es para todos los seres humanos». Y puesto que la verdad puede manifestarse de formas diferentes, empezando con la cognición ordinaria, «no se requiere que en todos los hombres la verdad sea producida por el camino de la filosofía».[4]

Hegel está de acuerdo con Rousseau: quizá la filosofía pueda comprender una sociedad, pero nunca podrá crear una. La religión sí. Y ese hecho tiene repercusiones importantes para entender su

controvertida relación con la filosofía. Tal y como la describe Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, la filosofía surge y evoluciona en un mundo social que ha sido previamente constituido por la práctica religiosa. La religión precede a la filosofía, en el sentido profundo de que es la forma natural que tiene la mente de encontrar y articular por primera vez la verdad en una sociedad. La filosofía es heredera de la religión: solo puede entender racionalmente lo que ya está presente en la religión y en la eticidad. Como diría Hegel en una obra posterior, «la filosofía no se explicita a sí misma, sino en cuanto explicita a la religión, y, en cuanto se explicita a sí misma, explicita a la religión».[5]

Pero, según Hegel, esa habilidad para explicar también le da a la filosofía una perspectiva de la religión que esta última no puede alcanzar. La comprensión más profunda de la religión no es la de las mismas religiones, sino la de la filosofía de la religión, una disciplina que Hegel creó prácticamente en solitario. Aunque antes de Hegel hubo numerosísimas teorías modernas sobre las religiones y su evolución, fue el primero que convirtió la reflexión racional sobre la religión en una parte de la filosofía, argumentando que la filosofía solo puede entenderse a sí misma si comprende el mundo religioso del que nació. Ciento cincuenta años después de Hobbes, la religión —y con ella, el cristianismo— recuperaba su estatus de tema central de la reflexión filosófica.

En las últimas décadas de su vida, Hegel dio una serie de *Lecciones sobre filosofía de la religión* que nunca publicó, pero que han llegado hasta nosotros a través de sus manuscritos y los apuntes de sus alumnos. No son investigaciones teológicas sobre el nexo divino como las que aparecen en los libros de texto de la Edad Media. Tampoco incluyen argumentos morales a favor de la fe, como las obras de Kant y Rousseau. Para Hegel, una filosofía de la religión simplemente intenta comprender la religión como un fenómeno humano: entender por qué surge desde el punto de vista

psicodinámico, cuáles son sus objetivos, cómo funciona y qué consigue. Como resultado, las lecciones se centran principalmente en el lugar social de la religión, al que Hegel llama el «culto» (*cultus*).

¿Por qué empezar aquí? Por la sencilla razón de que, con independencia de cuáles sean nuestras ideas sobre Dios, el hombre y el mundo, estas no surgen del vacío, sino en el contexto de una tradición religiosa preexistente. Una persona que sintiera un anhelo religioso en la antigua Babilonia no se despertaba con ideas sobre las tres personas de la Trinidad cristiana, y un campesino de la Europa de la Edad Media no solía meditar acerca de la relación entre Krishna y Shiva. Este hecho no prueba que las nociones religiosas sean solo imposiciones falsas de la tradición o de sacerdotes manipuladores, como tendía a pensar Hobbes. Solo significa que las ideas religiosas —que se producen en la mente del hombre de forma natural y expresan vagamente las verdades de la existencia humana — están mediatizadas por el culto religioso de un tiempo y un lugar particulares, y están impregnadas de su moral y sus supuestos metafísicos. Por eso, sugiere Hegel, vemos la eticidad de un pueblo expresada en sus imágenes de culto, en sus rituales, canciones y bailes, en sus sacrificios y hábitos de oración. Después esas prácticas moldean recíprocamente las ideas y los sentimientos de los individuos, y los convierten en miembros de esa cultura al trasladarles cierta manera de concebir a Dios, el hombre y la vida. La vida del culto es vida social, y la vida social es de culto.

En nuestros días la comprensión cultural de la religión es tan común, un tópico de la erudición y el periodismo, que cuesta esfuerzo apreciar sus consecuencias radicales. Los antiguos griegos y más tarde los humanistas del Renacimiento italiano, así como los pensadores modernos como Vico, Montesquieu y Herder, ya habían reconocido que la religión de una cultura tiene alguna relación con sus hábitos y costumbres. Pero Hegel llevó esta idea mucho más lejos, al relacionarla con la dinámica fundamental de la mente humana y de la vida social. A nivel psicológico, la religión funciona

como un gran agente reconciliador, que une a gente potencialmente violenta a través de la representación, el sentimiento y el pensamiento. Frente a Hobbes, que veía la religión sobre todo como una fuerza que divide y se impone siempre desde fuera, Hegel encontró razones convincentes para que los seres humanos pudieran sentirse atraídos hacia ella, gracias a su deseo de reconciliar las divisiones que sienten en su interior y de experimentar la verdad.

A nivel social, Hegel atribuye a la religión un poder casi vitalista: habla de ella como la verdadera fase preliminar del espíritu compartido de un pueblo (*Volksgeist*). «La religión es el ámbito en el cual un pueblo se da la definición de aquello que tiene por lo verdadero —escribe—: la representación de Dios constituye, en consecuencia, el fundamento general de un pueblo.»[6] Este lenguaje recordaba al de Herder, que también había destacado el *Volksgeist* que anima la vida social. Pero Hegel va mucho más lejos, y aporta razones filosóficas para que la religión sirva como la fase preliminar de la eticidad y, por lo tanto, como la auténtica base de todas las instituciones políticas. Sin el culto religioso, sostiene, no hay vida política posible.

> El presupuesto del culto es la certeza de que la reconciliación ha sido llevada a cabo en sí […] esta reconciliación es presupuesta como una unidad que se encuentra desde siempre, o bien como una unidad que solamente ha sido y debe ser restablecida a partir del desdoblamiento. […] Así el culto es la garantía suprema de los individuos entre sí; él es la base de la dicha de los pueblos; cuando ellos lo abandonan sobreviene la catástrofe; el individuo se encierra en su conciencia particular y el todo se desmorona.[7]

Una vez más, hay que valorar la naturaleza radical de la reivindicación de Hegel. Los antiguos griegos eran muy conscientes de la forma en que las religiones locales de las ciudades-estado estimulaban un sentido de pertenencia política y cubrían sus leyes con un velo de santidad. Los antiguos romanos también solían distinguir entre los dioses de las religiones locales que desempeñaban una función política, y los dioses universales que reconocían los filósofos y los poetas. E incluso algunos de los

primeros pensadores modernos hostiles al papel del cristianismo en la política europea, como Hobbes y Rousseau, admitían que algún tipo de religión civil podría ayudar a cimentar la vida pública y a inspirar la obediencia a la ley. Pero en cada uno de estos casos, la religión era considerada un recurso, el culto que la sabiduría política debía rendir a la ignorancia y el miedo. Nunca fue considerada la portadora de una verdad profunda sobre el hombre y la sociedad. Para Hegel, la religión es exactamente eso.

Esta convicción es la que distingue a Hegel de sus predecesores modernos, que habían posibilitado la Gran Separación. Después de ser testigos de las guerras de religión, de las luchas entre corona y mitra, de la santificación teológica de la tiranía y la protección legal del oscurantismo, esos pensadores solo encontraron una salida: la creación de una nueva ciencia política que controlase las pasiones humanas que había detrás de la religión y del conflicto teológicopolítico. Para ellos, la religión era algo peligroso que había que embridar en vez de cultivar. Lo que no lograron entender, según Hegel, es que en la mayor parte de las épocas y lugares la religión no ha sido un elemento divisorio, sino una fuerza reconciliadora en la sociedad. Hegel no niega la realidad de los conflictos religiosos; simplemente, los pone en el contexto de procesos históricos mayores a través de los cuales se desarrollan las sociedades y, por extensión, toda la humanidad. Hay un tipo de razón al acecho en la religión, una representación de la verdad tal y como la entiende una sociedad en cada fase de su evolución. Para que la mente humana alcance una comprensión completa de su condición, necesita experimentar un conflicto interior alimentado por la ruptura y la alienación: si no hay negatividad, no hay reconciliación. Lo mismo sucede con la historia de la religión y de la política. Por muy cargada de discordia e incluso violencia que esté la relación entre una nación y la autoridad política en cualquier momento, en el proceso se efectúa una reconciliación más profunda y compleja entre ellas. La historia es la historia de la reconciliación por medio de la religión; eso es lo que debe demostrar la filosofía de la religión.

> La filosofía de la religión ha de conocer la necesidad lógica de la progresión de las determinaciones de la esencia conocida como lo absoluto, con qué determinaciones [de lo absoluto] se corresponde primero cada clase de culto y después qué correspondencia guardan con el principio que constituye una religión la autoconciencia mundana, o sea, la conciencia acerca de cuál sea la suprema determinación y destino del ser humano y con él la naturaleza de la eticidad de un pueblo, el principio de su derecho, de su verdadera libertad efectiva y su constitución, así como su arte y su ciencia. Darse cuenta de que todos estos momentos de la realidad efectiva de un solo pueblo constituyen una sola totalidad sistemática y que a ellos los crea y configura un solo espíritu, es fundamental para ver que la historia de las religiones coincide con la historia universal.[8]

La preparación del Evangelio

La ecuación de la historia de la religión con algo llamado «historia universal» puede sonarnos extravagante, pero se deduce de los supuestos de Hegel sobre el espíritu y la religión. Empieza asumiendo que todas las religiones realizan el mismo trabajo en la conciencia y en la sociedad. Todas expresan la totalidad de la experiencia de un pueblo, todas ayudan a obtener la reconciliación, todas la representan ante la gente. En cierto modo, no hay diferencia entre religiones falsas y verdaderas: todas son igualmente verdaderas (y falsas). Pero si también asumimos que las experiencias conscientes que producen las creencias religiosas inician un tipo de movimiento mental —desde la simple inmediatez, a través de la negación y la alienación, hasta la reconciliación, y luego a otra negación—, parece que la historia de la religión, asimismo, se moverá estructuralmente hacia una mayor claridad y conciencia de sí misma. Este movimiento no es un trayecto desde la falsedad hacia la verdad, sino una travesía que conduce desde unas pautas de entender la verdad hacia otras más adecuadas. Si, por ejemplo, reconocemos que el objeto fetiche de una tribu representa su intuición de la relación entre lo humano y lo divino, también deberíamos reconocer que el techo de la capilla Sixtina ofrece una comprensión mucho más compleja y articulada de esa relación, al presentar a Dios creando al hombre a su imagen y semejanza. En

este sentido, la historia de la religión puede verse como una historia racional que mueve las culturas humanas hacia una expresión más completa y adecuada de las verdades que contienen.

Que una historia así también sea «historia del mundo» deriva de un supuesto adicional: la religión compone la sustancia de la eticidad de cada nación, y por tanto de su orden político y social. Este es un supuesto clave en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, si bien está expuesto con más claridad en una obra del mismo período, *Filosofía de la historia*. Allí leemos lo siguiente:

> Lo universal que en el Estado se destaca y se hace consciente, la forma bajo la cual todo lo que existe queda puesto, es aquello que, de un modo general, constituye la cultura de una nación. Pero el contenido determinado que recibe la forma de la generalidad y se halla en la realidad concreta que es el Estado, es el espíritu mismo del pueblo. […] Mas el espíritu tiene que forjarse una conciencia expresa de ello, y el centro de este saber es la religión. […] La religión guarda la relación más estrecha con el principio del Estado. [Además, la realidad secular] solo consigue legitimidad en tanto que su alma general, el principio, queda a su vez absolutamente legitimado, lo cual ocurre únicamente al ser conocido ese ser mundano como forma y existencia del ser de Dios. Es por eso que el Estado descansa en la religión.[9]

Todavía está por determinar lo que significa con exactitud que el Estado «descanse» sobre la religión. Pero las implicaciones históricas de la reivindicación de Hegel son evidentes. Si racionalmente puede concebirse la historia del mundo como el desarrollo colectivo de la mente humana (o el espíritu) en el tiempo, ese progreso puede leerse a través de la historia del nexo teológico-político del centro de la eticidad. La historia del mundo es la historia de las naciones, pero en el núcleo de cada nación hay una religión que anima la eticidad y asegura el Estado. Por lo tanto, contar la historia de la religión es contar la historia del mundo desde una perspectiva de importancia.

De esos principios puede extraerse una última inferencia, que se revelaría la más importante. Porque si asumimos que la historia de la religión es similar a la evolución del espíritu humano, y si podemos imaginar que el espíritu alcanza un punto final, algo afín al «conocimiento absoluto», parece que se deduce que la historia de la

religión también podría alcanzar un punto final, una cima a partir de la cual no sería posible ninguna evolución. Esta cima no agotaría necesariamente la dinámica fundamental del espíritu en la sociedad; como veremos, Hegel piensa que las sociedades pueden evolucionar más allá de las religiones sobre las que se fundaron. Pero esta cima representaría el desarrollo más elevado posible de la religión como una práctica humana diferente, su perfección o consumación. Y, según Hegel, esta cima ya se habría alcanzado en el cristianismo protestante, la religión «consumada».

El temprano historiador cristiano Eusebio popularizó en la Iglesia la noción de que la historia del mundo antes de Cristo era una larga «preparación del Evangelio», guiada providencialmente por la mano de Dios. En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Hegel elabora una interpretación humanista de esta noción: compone un vasto fresco histórico de la vida religiosa de la humanidad que culmina en el cristianismo. Es una composición impresionante que ayudó a configurar el imaginario occidental de las religiones del mundo durante más de cien años.

Desde el punto de vista de Hegel, los seres humanos empezaron a pensar religiosamente cuando percibieron por primera vez una ruptura dentro de sí, entre su existencia natural como criaturas limitadas y encarnadas, y su existencia libre y espiritual como mentes reflexivas. Esto empezó en el «mundo oriental» y se expresaba en las religiones naturales de los magos, chamanes y reyes-sacerdote. Esas religiones tenían una comprensión burda del nexo divino, y la expresaban en mitos sobre un orden cósmico turbulento que solo podía dominar un gobernante que practicaba la teúrgia. Eran las religiones de las que se burlaba Hobbes, que solo veía miedo en ellas. En cambio, para Hegel, las religiones de China, la India, Persia y Egipto representan el despertar de la autoafirmación humana frente al destino, una negatividad productiva. Lo que limitaba el espíritu humano a estas alturas era

que las religiones presentaban a los seres humanos en una relación servil con lo divino y con los poderes políticos que se creía que encarnaban lo divino. La religión esclavista y el gobierno tiránico iban de la mano, o, como expresa secamente Hegel, «un dios malo, un dios de la naturaleza tiene como correlatos suyos hombres malos, naturales, esclavos».[10] Para que el hombre fuera libre, Dios también tenía que verse como un ser libre. Y esa idea solo empezó a cobrar forma en las religiones de Grecia e Israel.

Hacía mucho que el Hegel maduro había dejado atrás su adoración juvenil de la Hélade, pero nunca abandonó la convicción de que el pensamiento, el arte, la política y la religión de la antigua Grecia representaban un enorme avance para el espíritu humano. En su opinión, la religión griega era una religión de la belleza que idealizaba al individuo y al colectivo humano, la polis. Los dioses griegos poseían una serenidad alegre, eran proyecciones de la seguridad y el sentido de la libertad de los helenos. Estaban mucho más cerca de los seres humanos que los antiguos dioses, e incluso tenían un gobernante (Zeus) con el que razonaban y que promulgaba leyes. La libertad de la ciudad-estado griega se reflejaba en su eticidad: en su culto, en sus rituales públicos, las artes, e incluso en el deporte y la guerra. Pero había una debilidad fatal en ese concepto de libertad: la incapacidad de los griegos para reconocer el valor de la libertad individual en el conjunto de la sociedad; como mucho, la ciudad-estado estaba demasiado reconciliada consigo misma. Asumía una unidad simple entre el ciudadano, la ciudad y los dioses de la ciudad, que solo podía mantenerse negando la libertad a los esclavos y a los «bárbaros». Ni siquiera entre sus ciudadanos podía sostenerse la fantasía de la unión simple, como muestra la tragedia griega más importante sobre el conflicto teológico-político, la *Antígona* de Sófocles.

El logro del judaísmo fue bastante distinto, al igual que sus problemas. Los hebreos intuyeron que si el espíritu está por encima de la naturaleza y es libre, debe ser absolutamente trascendente, y eso significa que también debe trascender al hombre. Así que

imaginaron un Dios omnipotente y omnisciente, creador de todo lo que existe, fuente de toda bondad y justicia. Los dioses griegos eran hermosos, agradables; el Dios hebreo es sublime, aterrador. El mundo que crea está totalmente desencantado, exangüe de todos los poderes ocultos salvo el suyo. Es un mundo bueno abierto a los esfuerzos humanos, pero no el lugar en el que los seres humanos alcanzarán la satisfacción definitiva. Los propósitos de Dios son morales y racionales, y por tanto los nuestros también deben serlo. El objetivo de la existencia humana, según la concepción de los hebreos, era contentar a Dios; es decir, cultivar y obedecer solo el espíritu. Así, declara Hegel, el judaísmo representó un avance enorme para que la mente humana se reconociera a sí misma como espíritu. Pero este logro también tuvo su precio. Al situar a Dios tan por encima de su creación, y al imaginar su relación con los hombres en términos de un contrato estático, el judaísmo quedó detenido en el tiempo. El Dios de los hebreos no podía cambiar, y su pueblo tampoco. Se racionalizó el culto, se codificaron sus leyes, que les separaban de otros pueblos pero también de sus sentimientos espontáneos; se centró la atención en el pasado, o en un futuro mesiánico, pero no en el desarrollo de una comunidad política para vivir en el presente. A diferencia de las religiones griegas, el judaísmo sobrevive, pero solo porque está conservado en ámbar, como una reliquia anacrónica de la infancia del género humano.

Para Hegel, el helenismo y el hebraísmo representan dos caras de una conciencia religiosa rota que intenta comprenderse a sí misma, una ruptura que solo podía superar y reconciliar una nueva perspectiva religiosa. Para que surgiera esta perspectiva, se requería una crisis de civilizaciones que expusiera el estado incompleto de Atenas y Jerusalén. Roma aportó esa crisis. Hegel, un lector atento de Gibbon, pinta una imagen pavorosa de las corrupciones del Bajo Imperio, y encuentra su origen en la religión y en la política. Aunque los romanos tomaron prestados muchos dioses de los griegos, eran solo herramientas en manos de líderes cínicos, que compraban la lealtad de los pueblos conquistados incorporando sus divinidades al

panteón. Roma no era una unidad ética; solo podía mantenerse unida por medio de la conquista y la disciplina. Y cuanto más grande y complejo se hacía el Imperio, menos sustento espiritual podía ofrecer. Cuando los romanos divinizaron finalmente a sus propios emperadores, confirmaron la corrupción total de su religión política y el distanciamiento espiritual que representaba. Fue en ese momento cuando la necesidad humana de una reconciliación más elevada se percibió con la máxima intensidad, y cuando fue por fin satisfecha, en «la plenitud de los tiempos» (Carta a los Gálatas 4,4).

Cristo el vencedor

El Mesías vino. En él se hizo posible la reconciliación del espíritu humano que se había buscado durante tanto tiempo, y la historia de la religión empezó a apuntar hacia su final. Pero el Mesías que llegó no era aquel en quien los judíos habían depositado sus esperanzas; no trajo la redención inmediata de Israel, y mucho menos de todos los hombres. El Mesías al que envió Dios era su propio Hijo, que encarnaba el principio de la reconciliación pero no lo realizaba. Con Cristo, todas las cosas se volvieron nuevas y la historia de las antiguas dispensas llegó a su fin. Pero entonces empezó un nuevo tipo de historia, la de la cristiandad como el Reino de Dios que se hacía real en el tiempo. La llegada del Mesías cristiano no era el final de la historia. Pero era, declara Hegel, el momento decisivo absoluto, el «gozne sobre el cual gira la historia universal».[11] El cristianismo era la última administración religiosa, con la que los seres humanos descubrían finalmente su libertad y empezaban a hacer su propia historia de forma consciente. En este sentido, el cristianismo se convierte en «la conciencia general de los pueblos», «el principio del universo», y empieza a traer «la reconciliación del universo consigo mismo».[12]

Durante siglos la Iglesia cristiana había hecho reivindicaciones parecidas. Belén había conquistado Atenas y Jerusalén; no existía

salvación fuera de la Iglesia; el *saeculum* cristiano era único en la historia del mundo, la lápida en la que se escribía providencialmente la pedagogía divina de Dios. Hegel no se une en absoluto a estas reivindicaciones escatológicas, que presumen la verdad de la revelación cristiana. No obstante, ve que contiene verdades importantes y revolucionarias acerca de la condición humana. A través de sus «representaciones» —sus imágenes de lo divino, sus parábolas metafóricas, sus rituales, sus dogmas—, el cristianismo había empezado mil años antes a enseñar verdades cruciales que la filosofía solo podía aprehender e interpretar retrospectivamente. Enseñó que el Reino de Dios, la reconciliación final de todo lo que existe, no es un estado mesiánico lejano que debemos esperar pasivamente. El Reino de Dios ya ha estado presente en este mundo, aunque solo fuera de manera implícita, desde el nacimiento de Cristo, y se está realizando lentamente, aquí y ahora, a través de la vida religiosa y política de la cristiandad. En el lenguaje filosófico de Hegel, el cristianismo —y solo el cristianismo— revelaba que el espíritu ya está entre nosotros, no oculto en el más allá. El espíritu opera en la reflexión, el sentimiento, las creaciones, las instituciones e incluso en los conflictos humanos. A medida que actúa, la mente humana acabará por ver que todas las cualidades que había atribuido a lo divino siempre han estado presentes en ella misma. Esta es una verdad para toda la humanidad y no solo para los cristianos. Pero solo podía descubrirse en la cristiandad.

Hegel pensaba que había que buscar la esencia del cristianismo en su doctrina totalmente novedosa del Dios trino. El judaísmo había intuido una verdad importante sobre los seres humanos —que son criaturas complejas que encarnan la naturaleza y el espíritu— y representaba esa verdad en los mitos de la creación, la caída y la expulsión del paraíso. Pero el judaísmo no podía avanzar más allá de esas oposiciones; no podía reunir al creador y la creación, a Yahveh e Israel. El cristianismo lo hizo, a través de la Trinidad.

El dogma fundador del cristianismo es la Encarnación, que mantiene que en Jesucristo Dios se hizo hombre sin dejar de ser Dios. Eso es lo que posibilitó el cambio en la conciencia humana, y por tanto en la historia de la humanidad. Cristo es espíritu, eterno; pero también es naturaleza, y eso significa que debe sufrir y morir. Para el joven Hegel, Jesús solo representaba el principio sanador del amor. En la madurez de su pensamiento, Hegel ofrece una imagen mucho más oscura y convincente de la misión reconciliadora del Mesías, al centrarse en las implicaciones de su sufrimiento y su muerte para la conciencia humana. Cuando miramos la cruz, ¿qué vemos representado en ella sino la labor de negatividad que la mente humana experimenta cada día? Ser testigo de la muerte de Dios es ver que la muerte forma parte de Dios; la muerte no le resulta ajena, no es una cualidad meramente humana. A la inversa, ser testigo de la muerte de Dios es ver que su mortalidad no anula su divinidad; por lo tanto, no es necesario que la divinidad sea ajena al hombre, pese a su mortalidad. Bien entendida, la muerte de Dios puede ayudar a que el hombre se reconcilie con su propia muerte, sin arrebatarle su divinidad interior como espíritu. Esta es la enseñanza más dura del cristianismo y de Hegel: el hombre es Dios y muerte.

Pero Jesús volvió a levantarse, y eso, implícitamente, es lo que hace el hombre. No por medio de su cuerpo, y sin duda no por medio de su alma, cuya existencia Hegel nunca afirma. El espíritu humano continúa viviendo en la comunidad humana, en la historia. El Pentecostés representa la verdad en el cristianismo: tras la ascensión de Cristo al cielo, Dios mandó lenguas de fuego a su comunidad de creyentes: los llenó de su Espíritu Santo y dio vida a su Iglesia apostólica. Dios ya no estaba solo en el cielo; ahora vivía en y a través de la comunidad cristiana. «Dios existiendo como comunidad», en palabras de Hegel, irrumpe en el escenario de la historia del mundo como objeto y sujeto de reconciliación, para que «se lleve a cabo la reconciliación de Dios consigo mismo dentro del

mundo, y no en un Reino de los Cielos situado en el más allá. Esta comunidad es el Reino de Dios sobre la tierra, es la Iglesia.»[13]

La fase final de la historia de la religión, y por tanto de la conciencia religiosa humana, transcurre en la cristiandad. Y es impulsada por una escatología distintivamente cristiana, que ve el presente como un único *saeculum* suspendido entre el nacimiento de Cristo en Belén y su regreso en el Segundo Advenimiento. Como el judaísmo, el cristianismo aguarda, esperanzado y expectante, la completa realización del Reino de Dios. Pero, a diferencia del judaísmo, el cristianismo cree que está en camino de convertirse en el Reino de Dios sobre la tierra, algo a lo que jamás aspiró la nación de Israel. La ambigüedad de esa convicción explica por qué la cristiandad ha estado dividida desde sus comienzos en torno a la cuestión de cómo debía relacionarse el Reino con las cosas terrenales. ¿La comunidad de creyentes solo es el cuerpo místico de Cristo, un peregrino en la tierra, que está en el mundo histórico pero no forma parte de él? ¿O la Iglesia es la única esperanza del mundo, la fuerza divina destinada a hacer realidad lo que prometieron el nacimiento, la muerte y la resurrección del Salvador? Los cristianos viven en una animación suspendida: esperan la reconciliación concedida por la Pasión de Cristo y al mismo tiempo son responsables de haberla producido.

Muchos han percibido, y lamentado, esta tensión dentro de la tradición teológica cristiana. Pero Hegel la consideraba el genio secreto del cristianismo y la clave para entender su historia. En el denso bosquejo de Hegel, la historia cristiana empieza con la Iglesia apostólica, que encarnaba el principio de la libertad que siempre había buscado el espíritu humano, aunque solo pudiera ver falta de libertad en el mundo. Así que se retiró. Solo con la irrupción del Imperio carolingio en el siglo VIII apareció un Estado cristiano integrado en el que el mensaje de amor universal se convirtió en la base de una *Volksreligion* germano-europea, y en ese momento el cristianismo entró en la historia del mundo. Pero el primer imperio

cristiano todavía era débil y estaba dividido, una circunstancia que dio a la curia romana la oportunidad de afirmar su derecho independiente al gobierno frente al de los señores feudales. Esto preparó el escenario para la Querella de las Investiduras, que transformó tanto la Iglesia como el Estado en Europa de forma sorprendente. Por una parte, la Iglesia ganó independencia, lo que representaba una victoria del principio espiritual sobre el secular. Por otra, la Iglesia victoriosa acometió una remodelación que seguía una línea secular, al establecer distinciones de clases (clérigos/laicos), codiciar propiedades, engendrar corrupción y perseguir sueños megalómanos de un imperio mundial en las Cruzadas. Esta última campaña acabó por disgregar el mundo católico; ya nunca volvería a aparecer como una fuerza política unificada en la historia del mundo.

Según Hegel, esta ruptura política en el mundo católico se reflejó en las vidas de individuos católicos en los siglos posteriores; estaban divididos entre principios terrestres y celestiales irreconciliables: celibato para los clérigos, matrimonio para los laicos; pobreza para los monjes, trabajo para los campesinos; libertad de conciencia frente a la autoridad política, obediencia a la autoridad eclesiástica. El fracaso paradójico del catolicismo fue que se lo tragase el mismo mundo del que pretendía huir. El logro paradójico del protestantismo fue abrazar por completo el mundo mientras predicaba el regreso a los principios de un cristianismo más primitivo. La clave estaba en el descubrimiento de Lutero: la libertad genuina que prometían la Encarnación y la Pasión de Cristo, un principio que siglos después lanzaría a Europa hacia su fase final, poscristiana. Mientras el imperio católico se desmoronaba en el siglo XVII, el principio protestante de la libertad espiritual aceleraba la consolidación del Estado moderno e inspiró la creación de una jurisprudencia laica, internacional y nacional.

También inspiró la Gran Separación, que a su vez ayudó a establecer la independencia de las iglesias protestantes más ilustradas y moderadas en el Estado moderno. Los protestantes no siempre comprendieron bien las implicaciones políticas de la libertad

espiritual que predicaban; los calvinistas se convirtieron en teócratas en Ginebra; los sectarios se transformaron en practicantes radicales de la antinomia en Inglaterra. En cierto sentido, la Gran Separación se dirigía contra el caos producido por la Reforma protestante. En otro, continuó la tarea de la Reforma, que aspiraba a reconciliar completamente la Iglesia y el Estado, lo espiritual y lo mundano. Desde el punto de vista de Hegel, es una historia superficial y no filosófica la que presenta al protestantismo y a la filosofía política moderna como antagonistas. En realidad, el protestantismo perfeccionó el principio de la libertad que estaba implícito en la Encarnación cristiana y que tomaría una forma racional en el pensamiento moderno: el principio de que «la libertad es el fin que ella realiza y el único fin del espíritu».[14]Y al hacerlo, puso fin a las milenarias tareas históricas del cristianismo.

La divinidad burguesa

El protestantismo es la última religión. No porque signifique la abolición de otras religiones, o incluso de sí misma. Más bien, considerada filosóficamente a la luz de la historia, el cristianismo protestante está en el punto más avanzado que puede alcanzar la conciencia religiosa cuando intenta reconciliar todas las tensiones y contradicciones de la mente humana. Según el relato de Hegel, los hombres se volvieron religiosos al intentar comprender las divisiones de la experiencia —entre naturaleza y espíritu, particular y universal, temporal y eterno— y llegar a la noción de un nexo divino. Con el protestantismo, el género humano alcanzó la articulación más satisfactoria posible de su propia naturaleza a través de esas imágenes. La Reforma sacó sus altares de las iglesias y los colocó en el corazón humano. Enseñó a los hombres que serían justificados (o no) según su fe interior, y que las Escrituras están abiertas a ellos, sin necesidad de la interpretación que autorizaba la Iglesia. Al concebir al individuo cristiano como un creyente libre, y estipular

que su experiencia espiritual interior era lo más importante, el protestantismo desveló una verdad sobre la naturaleza humana que había estado oculta en la religión durante mucho tiempo: que el hombre es libre, que es espíritu. El protestantismo liberó al género humano, cumpliendo la promesa que estaba implícita en la revelación cristiana.

Pero el protestantismo también le asignó a este individuo libre pesadas cargas psicológicas. Abolió la autoridad eclesiástica, abandonando a los seres humanos a merced de sus propias estrategias para confrontar cuestiones controvertidas sobre las bases de su fe y la pureza de su voluntad. También invitó a los hombres a sentirse como en casa en el mundo, un mundo en el que podrían casarse, acumular riquezas, participar como ciudadanos, e incluso ejercer la ciencia, pero en el que Dios ya no intervenía milagrosamente. Tal y como la retrata Hegel, la mente protestante está profundamente agitada: acosada por la angustia de una conciencia cristiana, por una parte, y la certeza de vivir en un universo desencantado, por otra. Tras la Reforma, la tensión interior llevó el pensamiento europeo moderno en direcciones opuestas: hacia la impía Ilustración científica de las *Lumières* francesas; posteriormente, en la época de Hegel, hacia la impía nostalgia religiosa de los románticos alemanes. Como todas las demás rupturas de la historia de la conciencia humana, esta fue producto de la poderosa negatividad del espíritu humano. Y solo la negatividad podría superarla.

Pero ¿qué significa superar tanto el Romanticismo como la Ilustración, y por tanto reconciliar el espíritu consigo mismo? La *Fenomenología del espíritu* da una respuesta a esa pregunta. Para la mente reflexiva, solo hay una cosa capaz de curar las divisiones que sufre: el «conocimiento absoluto» de la filosofía. A lo largo de la historia de la religión, que culminó en el protestantismo, el espíritu humano estuvo a punto de alcanzar la paz consigo mismo. Solo se quedó corto porque no podía llegar más allá del concepto de un Dios sobrehumano, un «espíritu absoluto» externo al espíritu humano. Lo

que ofrece el «conocimiento absoluto» de la filosofía de Hegel es una manera posreligiosa de reconciliar la mente con el hecho de que está totalmente sola, de que el espíritu humano —y solo el espíritu humano— es el espíritu absoluto. Las últimas páginas de la *Fenomenología del espíritu* retratan esta transición de la religión a la filosofía con gran teatralidad: la llama un momento de «abandono total de Dios», el «calvario del espíritu absoluto», y en otra obra habla de la necesidad de «[restablecer] el sufrimiento absoluto o Viernes Santo especulativo, que por lo demás fue histórico».[15] El símil es convincente pero inexacto. En la Pasión cristiana, el sufrimiento y la muerte humillante de Cristo son seguidos de su resurrección triunfante y su ascenso al trono, donde gobierna en la gloria a la derecha del Padre. Tras los sufrimientos y tribulaciones del espíritu humano, la mente descubre simplemente que está sola: que eso es lo que significaba el término «Dios», y que eso es la muerte. Alcanzar este estado de «conocimiento absoluto» no transforma el mundo; tan solo libera la mente de los falsos conceptos y categorías que la acosan, y los reemplaza con una apreciación completa de lo que significa ser humano, estar dotado de una mente y vivir en la historia con los demás. Ningún trono aguarda a quien vive esta Pasión filosófica. Su única recompensa es una existencia libre y consciente, vivida sin ilusiones religiosas y reconciliada con la mortalidad humana.

Puede imaginarse una reconciliación así para los individuos. Pero ¿resulta posible para sociedades enteras? Esta es una antigua pregunta que ha inspirado numerosísimas utopías y distopías en la historia del pensamiento occidental. En *La república* de Platón, Sócrates advertía que si la sabiduría política y el poder político no coincidían en los gobernantes, los males de la humanidad no tendrían fin. Y puesto que esa feliz coincidencia parece improbable, debemos concluir que ninguna sociedad podrá reconciliarse en justicia consigo misma por completo. Aunque parte de bases

diferentes, la tradición cristiana comparte esta opinión. San Agustín declaró que Dios nunca pretendió que la vida terrestre fuera el blanco de nuestras aspiraciones espirituales, y que, ante las corrupciones de los hombres caídos, no deberíamos esperar que supieran gobernarse a sí mismos bien durante mucho tiempo. Solo si un ciudadano se convertía en miembro de la Iglesia podía aspirar a alcanzar la reconciliación que ansiaba su alma; de la Ciudad del Hombre puede esperar una paz poco convincente, pero si es prudente debería esperar lo peor.

Hegel no menciona a san Agustín, pero en un destacado, y generalmente inadvertido, pasaje de su *Enciclopedia*, considera la objeción de Platón a la idea de reconciliación completa en una sociedad. Platón tenía razón cuando asumía que no todos los hombres pueden ser filósofos, y que el buen gobierno exige sabiduría, pero se equivocaba al pensar que la filosofía es lo único que puede aportar sabiduría política. La religión también encarna la sabiduría, dice Hegel. Platón no podía verlo porque vivía en una época en que la filosofía no estaba preparada para reconocer la racionalidad que había en la religión y en las costumbres de la eticidad. La filosofía solo pudo empezar a apreciar la verdadera racionalidad encarnada en la religión y en el orden político que esta sostiene después del momento crucial de la revelación cristiana. La razón por la que Platón, como san Agustín, asumía que la religión, la filosofía y las exigencias de la política se oponen por naturaleza es que basaba ese supuesto en un estado anterior del desarrollo humano. Las cosas han cambiado: el protestantismo ha perfeccionado las instituciones de la religión; el Estado moderno, nacido de la Revolución francesa, ha establecido las condiciones institucionales de la libertad concreta, y la filosofía de Hegel ha alcanzado el «conocimiento absoluto» que se requiere para entender la evolución de los dos. En la Edad Moderna, puede producirse por fin la reconciliación completa de la religión, la filosofía y la buena sociedad, no porque los filósofos se hayan convertido en reyes, sino

porque el protestantismo ha hecho que los reyes-filósofos sean redundantes.

> Solamente [en el mundo protestante] se encuentra la posibilidad absoluta y la necesidad de que el poder político, la religión y los principios filosóficos coincidan y se lleve a cabo la reconciliación de la realidad efectiva en general con el espíritu, la reconciliación del Estado con la conciencia religiosa al mismo tiempo que con el saber filosófico. […] El principio de la conciencia religiosa y el principio de la conciencia ética se hacen uno solo en la conciencia protestante [o, lo que es lo mismo]: en el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad. La constitución y la legislación, así como su eficacia, tienen como contenido suyo el principio y el desarrollo de la eticidad, el cual procediendo y solo pudiendo proceder de la verdad de la religión, se ha situado [ahora de nuevo] en su principio original que solamente como principio ético es realmente efectivo. La eticidad del Estado y la espiritualidad religiosa del Estado son así las garantías que se prestan solidez mutuamente.[16]

Para los primeros pensadores de la modernidad que prepararon la Gran Separación, la historia antigua y medieval enseñaba una lección clara: la unión de la autoridad religiosa y la política las corrompía a ambas. Hegel compartía esta opinión. Pero también pensaba que, pese a su juventud, la historia moderna había enseñado otra lección: que la separación dogmática de la autoridad política de toda convicción religiosa era insostenible. El ejemplo decisivo era la Francia revolucionaria. Según Hegel, las *Lumières* francesas se habían embriagado con una noción de libertad estricta y poderosa que destruía todo lo que se ponía en su camino: la corona, la mitra, la oposición política. La revolución siguió a su debido momento, pero en cuanto los delicados vínculos de la «eticidad» católica se rompieron, Francia cayó en el frenesí del Terror y el despotismo napoleónico. La libertad moderna entró por primera vez en el mundo enfrentándose a la religión y terminó extinguiéndose a sí misma.

Las cosas serían distintas en Alemania, o al menos eso pensaba Hegel. Allí sería posible construir un Estado racional que encarnase una comprensión compleja de la libertad concreta arraigada en la eticidad, un Estado que sería moderno y protestante, es decir, que el protestantismo estaría orgánicamente entretejido en las costumbres

de sus ciudadanos. Pero ¿cómo iba a obtenerse exactamente? En los estados premodernos, la reconciliación de la eticidad llegaba a través del patriotismo y de la religión, que moldeaban y expresaban el *Volksgeist* o *Nationalgeist* del pueblo. Sin embargo, el cristianismo protestante nunca se ha visto a sí mismo como una religión nacional o del pueblo (ni siquiera aunque esa fuera exactamente la función que desempeñaba subrepticiamente). Y el Estado moderno se basaba en principios de derecho y ley ajenos a esos viejos imperios y repúblicas. ¿Cómo debía cultivar el Estado moderno la vinculación subjetiva de sus ciudadanos entre ellos y con él?

La respuesta de Hegel: convertir en protestante todo lo que pertenece a la eticidad, y, al mismo tiempo, hacer que la Iglesia esté claramente subordinada al Estado. La religión no puede, y no debería, abolirse, ya que «este carácter determinado del derecho y de la eticidad posee, para el pueblo, su legitimación última tan solo bajo la forma de una religión presente».[17] No existe un sustituto secular para eso. No obstante, es posible imaginarse a la religión santificando la vida secular, y por tanto dándole «al pueblo» la impresión de que todas sus actividades sociales han recibido la bendición divina. Recordemos lo que Hegel dice en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*:

> Este ser [la realidad secular] solo consigue legitimidad en tanto que su alma general, el principio, queda a su vez absolutamente legitimado, lo cual ocurre únicamente al ser conocido ese ser mundano como forma y existencia del ser de Dios. Es por eso que el Estado descansa en la religión.[18]

Así que la Iglesia y el Estado pueden tener una relación más armónica en la Edad Moderna, a partir de bases completamente diferentes. Durante la mayor parte de su historia el cristianismo se consideró a sí mismo la comunidad humana definitiva: la Iglesia única, sagrada y apostólica. Aunque Hegel reconoce que la Iglesia posibilitó el descubrimiento de la libertad humana, sus reivindicaciones sociales han sido desbancadas por las del Estado, que realiza completamente la libertad del hombre. En la Edad

Moderna la Iglesia renuncia a su estatus independiente; a cambio, sus principios básicos aparecen en todos los aspectos de la vida moderna. La Iglesia está presente —podría decirse que incluso omnipresente—, aunque no tiene una posición de autoridad en las estructuras del Estado. Ser un hombre moderno es por tanto ser, de hecho, un protestante. Los individuos pueden pertenecer a diferentes denominaciones cristianas, algo que Hegel cree que puede tolerarse gracias a la potencia centrífuga de la protestantización cultural.* Deja muy claro que las iglesias no deben desafiar la autoridad del Estado, y que, si hay un conflicto el Estado debe prevalecer. Pero, dado el poco espacio que dedica a este problema —el problema político central para los pensadores de la Gran Separación—, es evidente que piensa que la amenaza ha quedado atrás. La guerra entre la Iglesia y el Estado ha terminado.

A lo largo de toda su historia el cristianismo estuvo en poder de una ilusión teológica que encubría una verdad filosófica. La ilusión era que el cuerpo del fiel cristiano constituía una fuerza providencial en la historia cuya tarea divina era reconciliar a la humanidad con Dios, y a unos hombres con otros. La verdad era que la revelación cristiana representaba el amanecer de la conciencia de la humanidad, que descubría que su propio espíritu constituye el núcleo racional de la historia y avanza reconciliando las divisiones que encuentra dentro de sí misma. Los teólogos cristianos nunca podían decidir si la misión reconciliadora de la cristiandad correspondía por entero a la Iglesia eclesiástica, a los gobernantes cristianos, o a ambos. Ahora el filósofo moderno puede ver que la historia del mundo siempre ha avanzado a través del Estado y de la religión al mismo tiempo, incluso en épocas en que los dos parecían estar completamente en desacuerdo. No hay ninguna tensión eterna entre la religión y la política, entre la Iglesia y el Estado, aunque en la cristiandad diera esa impresión. La negatividad y el conflicto que sufrió la Europa cristiana eran necesarios para que se produjera el

desarrollo completo del Estado moderno, que ahora incorporará dentro de sí la religión y la eticidad. Lo que significa que de ahora en adelante el Estado se convierte en el único escenario objetivo de la historia del mundo, «la voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo».[19]

Durante casi dos siglos los lectores de Hegel han discrepado sobre la interpretación correcta de esa declaración extraordinaria. Una tendencia, por la que se inclinan los estudiosos actuales, la minimiza. Lo que dice Hegel, sugieren, es que el hombre moderno ha logrado entender que la «voluntad divina» en la historia no ha sido más que el desarrollo colectivo del espíritu humano en el tiempo, que ahora ocurre de forma consciente en el Estado moderno. Este Estado es una especie de terminal histórica, la forma social final en la que los seres humanos viven sus vidas en un mundo totalmente desencantado. La historia, en el sentido ordinario de la palabra, no ha terminado. Seguirán ocurriendo cosas; habrá guerras, inventos, crisis y muchos otros sucesos. Pero el drama que tuvo lugar en la historia del mundo, mientras la mente humana luchaba para descubrir su libertad a través de la tensión productiva entre religión y Estado, ha terminado. Ahora sabemos lo que significa vivir en libertad: vivir en las sociedades burguesas modernas donde ejercemos un control sobre la maquinaria de la vida política sin apenas percibir su suave zumbido. Estas sociedades serán complejas, constarán de esferas sociales orgánicamente relacionadas en las que interpretaremos distintos papeles: productor, consumidor, lector de periódicos, miembro de un club, padre, amigo. Los que posean educación y cultura no tendrán problemas para reconciliarse con un sistema así, ya que comprenderán su racionalidad y apreciarán su libertad. Quizá los menos dotados sigan necesitando que la religión y los símbolos patrióticos conquisten su lealtad y sacrificio, pero esos también pueden aportarse en el ámbito del Estado burgués.

Este retrato de nuestro destino moderno resulta consolador para

algunos, atroz para otros. Pero está incompleto. La descripción de Hegel del Estado moderno como «la voluntad divina como un espíritu presente» no era un lapsus; describe una implicación seria de su visión de la *pax moderna*, que muchos de sus lectores de los dos últimos siglos se han mostrado impacientes por desarrollar y tiene mucho que ver con sus *Lecciones de la filosofía de la historia*. La descripción de Hegel de las luchas internas de las naciones y entre ellas a lo largo de la historia no es apta para pusilánimes. Demuestra que, desde un punto de vista racional, puede percibirse que la historia funciona racionalmente; o, si no por medio de la razón, al menos gracias a la astuta racionalidad latente en las pasiones humanas, muchas de ellas violentas, que han convertido la historia en un matadero. El tema de esta historia racional son las naciones o pueblos individuales, cada uno de los cuales posee un espíritu distinto que está encarnado en su eticidad, su Estado, su cultura y su religión, y que da a su pueblo un destino. Cuando este destino concuerda con la evolución más elevada del espíritu humano en cierta época de la historia del mundo, podemos afirmar que ese pueblo encarna el espíritu del mundo. Podemos, pues, hablar de la historia como el espíritu del mundo que ha descendido sobre distintas naciones a lo largo del tiempo, primero sobre Asia, luego sobre Grecia y Roma, y después sobre los pueblos germánicos de la cristiandad. En este sentido, la historia del mundo ha actuado como un tribunal donde se juzgan las naciones y sus espíritus particulares, una corte que concede derechos a las que encarnan el espíritu del mundo y se los niega a las demás.[20]

A algunos pensadores y polemistas del siglo XIX no les costó mucho leer estos pronunciamientos de Hegel y sacar la que parecía su conclusión lógica: el Estado alemán contemporáneo y su religión protestante encarnaban el espíritu del mundo en la modernidad, y eso les otorgaba derechos sobre los demás. Esos pronunciamientos estaban sacados de contexto, y Hegel habría detestado a los ideólogos nacionalistas, racistas e imperialistas que destruían el templo de su pensamiento: todo eso es cierto. Sin embargo, uno

debe preguntarse si, en el proceso de conjurar la realidad histórica para que saliera de su envoltura teológica, Hegel no divinizó implícitamente las instituciones humanas emergentes. La reconciliación completa del hombre consigo mismo no puede significar solo el desencanto de su mundo y la muerte de sus dioses; eso es lo que pensaba la Ilustración francesa y era la razón por la que, según Hegel, la revolución había fracasado. No, el burgués moderno completo es alguien que reconoce que algo semejante a lo divino mora dentro de él y de todo lo que crea. Y que la función de la Iglesia moderna es vigilar la creación humana y declarar: es bueno.

Santificación

Esta es también la función de la filosofía de la historia de Hegel, que él mismo no dudaba en llamar «teodicea». Aunque este término era relativamente nuevo —Leibniz lo había acuñado a principios del siglo xviii—, la teodicea era bastante antigua como modo de teología. Designa una justificación de Dios para el hombre, en especial del hecho de que esta deidad supuestamente benevolente permita el mal en su creación. La teodicea era la respuesta razonada de los teólogos ante la amenaza del gnosticismo, alimentado en las mentes de sus partidarios por la conciencia y la experiencia del sufrimiento. Hegel no intenta justificar el comportamiento de Dios, ni niega la realidad del sufrimiento. En cambio, intenta justificar la existencia del mal en la historia por medio de la propia historia. Así es como lo expresa en la introducción a sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*:

> Nuestro conocimiento se encamina a hacerse con la idea de que lo proyectado por la eterna sabiduría ha hecho aparición, tanto como en el terreno de la naturaleza, en el terreno del espíritu real y activo en el mundo. Nuestra consideración es en eso hacer una teodicea, una justificación de Dios. […] En realidad, en ninguna parte se da, de tal conocimiento reconciliador, una exigencia mayor que en la historia universal. Esta

> reconciliación solo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo —en el cual aquello negativo se pierde de vista hacia algo subordinado y superado— y mediante la conciencia, por un lado, de lo que de veras es el fin último del mundo, y, por otro, de que este fin último se ha realizado en él, impidiéndose con ello la manifestación del mal.[21]

Hegel no teme sacar lo que parece la conclusión lógica de este razonamiento: que cualquier sufrimiento que contribuya al desarrollo del espíritu humano en la historia se justifica por la reconciliación que produce. Como señala en una obra muy temprana, incluso Gengis Kan y Tamerlán podían considerarse «escobas de Dios», cuyo «fanatismo del devastar —nos asegura— tiene su negación en sí».[22] Ellos también merecen respeto por dar forma a la vida que hoy vivimos, aunque, tras haber desempeñado su función, fueran justificablemente barridos. Todas las figuras de la historia universal —Alejandro Magno, Julio César, Napoleón— fueron los peones necesarios y desgraciados de la astucia histórica de la razón: «Una vez alcanzado su fin, caen como cáscaras vacías de la almendra».[23] Se supone que debemos ser comprensivos con el destino de esos personajes, en lugar de adoptar un tono de superioridad solo porque no hemos conquistado Asia o no hemos salido victoriosos de Austerlitz. «Tout comprendre, c'est tout pardonner.»

Declaraciones como estas, junto a las que hablan del «matadero» de la historia y del Estado como el navío de la «voluntad divina», sorprenden a cualquier lector que tenga la más mínima idea de los sufrimientos masivos y sin sentido que produjo el siglo XX. Aun así, uno se pregunta si esos acontecimientos son una razón suficiente para que nos perturbe la doctrina de la reconciliación de Hegel. Es una transposición fantasmal de la cristiana, sin ninguno de los frenos que los teólogos tenían tanto cuidado en construir. La doctrina cristiana empieza asumiendo que el hombre ha caído por el pecado, que solo puede reconciliarse con Dios si se arrepiente y acepta fielmente la justificación a través de la gracia divina. Hegel invierte estos polos. No hay pecado en el hombre, aunque sufre el acoso de una poderosa «negatividad» que

está literalmente más allá del bien y del mal, porque es el origen de ambos. Esta fuerza trae en solitario la reconciliación que necesita el hombre; esa es su justificación. El hombre solo se justifica a través del proceso de reconciliación, que se asume que es racional.

Es difícil evitar la impresión de que los teólogos cristianos comprendieron con más profundidad que Hegel la relación problemática entre las doctrinas de la justificación y la reconciliación. Vieron que hacer que la justificación dependiera de la reconciliación conduciría a un universo mental en el que el hombre contemplaría la embriagadora posibilidad de poseer realmente los poderes que en otro tiempo había atribuido a Dios. Llevaría más allá del pelagianismo, hacia un panteísmo ético que justificaría toda acción humana, que no solo sería buena sino divina. Spinoza había flirteado con ese panteísmo al desplomar a Dios sobre la naturaleza (*deus sive natura*); Hegel parece derrumbar a Dios sobre el hombre y lo que el hombre crea en la historia (*deus sive homo*). El propio Kant era consciente de esta posibilidad, y por eso negó a los seres humanos la reconciliación que obviamente ansiaban. Era mejor la autoflagelación de una conciencia protestante sin Dios que las fantasías de un Prometeo moderno.

Un teólogo cristiano tendría todo el derecho del mundo a decir que la doctrina cristiana de la reconciliación concede más valor a la naturaleza humana que el panteísmo ético de Hegel, porque nunca está satisfecha con lo que el hombre es o crea en este mundo. Los teólogos juzgan críticamente muchas de las instituciones humanas que Hegel santifica sin reservas: no solo el Estado, sino incluso la propia religión. Del mismo modo que la teología cristiana contiene doctrinas sobre la buena sociedad y el gobernante ideal que pueden organizarse contra la tiranía y los tiranos, también incluye doctrinas sobre la fe genuina que pueden emplearse para combatir la idolatría. Aunque Hegel reconoce la mayor racionalidad del Estado moderno frente al antiguo despotismo, y del protestantismo frente al fetichismo primitivo, no ofrece una condena absoluta de los déspotas o los idólatras. Como el cristianismo piensa que la reconciliación

humana tiene lugar en una comunidad de creyentes, que a su vez debe ser reconciliada con Dios todopoderoso, estimula a los creyentes a buscar algo más alto que la vida que les ofrecen la sociedad y la Iglesia en la que viven. O eso es lo que podrían defender los teólogos.

Y sería difícil refutar su argumento. El cristianismo vive con profundas tensiones escatológicas que surgen de la brecha que separa la redención prometida por la Encarnación y su consecución completa al final de los tiempos. El hombre es una criatura que vive a caballo de los tiempos, destinada a cosas más elevadas por las que debe luchar, y al mismo tiempo cargada con las consecuencias de su propia caída. Las tensiones en la doctrina de la reconciliación de Hegel son más débiles y extrañas. Por un lado, el hombre sabe que es el heredero legítimo de todos los poderes dinámicos y creativos que antes atribuía a Dios. Lo que solía llamar «divino» y atribuir al «más allá» se ha revelado dentro de él en el momento y el lugar presentes. Pero cuando posa sus ojos sobre el mundo que ha construido para sí mismo, no ve la «casa con muchas habitaciones» que prometían las Escrituras cristianas. Todo lo que encuentra es un hogar burgués, sensato y bien diseñado. Los que lo ocupan han recibido las habitaciones que corresponden a su función social; se supone que deben hacer su trabajo. A aquellos que no encuentran la organización satisfactoria se les anima a consultar con sus ministros, que les explicarán con paciencia por qué se construyó la casa y por qué representa el cumplimiento de la dispensa protestante. También se les aconsejará tranquilamente que, puesto que no tienen ningún otro sitio al que ir, deberían intentar sacar el máximo provecho posible.

Lo que perturbaba a los críticos más perspicaces de Hegel de finales del siglo XIX y principios del siglo XX no era que su filosofía pudiera aprobar el mal a una escala que no eran capaces de imaginar. Era que santificaba la banalidad de la vida burguesa moderna y ofrecía una reconciliación asequible. Podemos, quizá, comprenderles. La domesticación de la isla de la mente del hombre

que había realizado Kant excitó el impulso romántico que aspiraba a partir de nuevo hacia el mar de la metafísica, aunque sin la esperanza de ver el rostro de Dios. La reconciliación burguesa de Hegel solo inflamaría ese impulso.

TERCERA PARTE

5
La casa en orden

Una casa en orden es algo peligroso.

GERSHOM SCHOLEM

La Gran Separación empezó como un experimento mental. Sus impulsores se plantearon las siguientes preguntas: ¿bajo qué condiciones pueden vivir los hombres sin teología política? ¿Podría ser justo y pacífico un orden político que se concibiera sin ninguna referencia a la autoridad divina o a la necesidad cosmológica? ¿Podría dejar espacio para la práctica de la religión sin desencadenar la violencia o resucitar el mesianismo político? ¿Los seres humanos están preparados para eso?

A principios del siglo XIX, en Occidente había dos formas muy distintas de abordar estas preguntas, que habían engendrado dos escuelas de filosofía política. Podemos llamar a los pensadores que formaban parte de ellas los hijos de Hobbes y los hijos de Rousseau. Para los hijos de Hobbes, no podía existir una vida política decente en los términos establecidos por la teología política cristiana, que producía violentas pasiones escatológicas y reprimía el desarrollo humano. La única manera de controlar esas pasiones, que fluían de la religión a la política, y viceversa, era separarlas por completo de la vida política. Esto tenía que ocurrir en las instituciones occidentales, pero debía suceder primero en las mentes occidentales. Tendría que producirse una reorientación que apartase la atención humana de lo eterno y trascendente hacia el aquí y ahora. Habría que romper el antiguo hábito de buscar asesoramiento político en el nexo divino, y desarrollar nuevos hábitos. Según Hobbes, el primer paso para alcanzar ese fin era conseguir que la gente pensara —y sospechara

— sobre los orígenes de la fe. Si podían distinguir la ignorancia y el miedo que había detrás de la mayor parte de las creencias religiosas; si se volvían escépticos ante las reivindicaciones de la revelación; si aprendían a desconfiar de los sacerdotes y los pastores; si cuestionaban las interpretaciones políticas de las Escrituras; si vinculaban el fervor religioso con la violencia política; en resumen, si empezaban a pensar en la religión como un fenómeno humano en lugar de divino, el hechizo de la religión podría romperse. Entonces, y solo entonces, podría comenzar el pensamiento sensato sobre la vida política.

Hobbes provocó una revolución en el pensamiento occidental. Pero eso no significa que todos o incluso la mayoría de sus argumentos fueran aceptados. En el mundo anglosajón había una gran reticencia a adoptar el materialismo radical de Hobbes, y todavía menos deseos de entregar toda la autoridad religiosa y política a un soberano todopoderoso, al que se convertiría en un «dios mortal». En cambio, en los dos siglos que siguieron a su muerte empezó a formarse un consenso en torno a ideas de diversidad religiosa, libertad de conciencia, tolerancia, gobierno limitado, separación de poderes: se las denominaría ideas liberales. Hobbes no era un liberal; sin embargo, el liberalismo británico y norteamericano se sentía cómodo en la órbita que Hobbes había acotado. Aunque continuaría el debate sobre el lugar donde había que situar la línea entre las instituciones religiosas y políticas, la discusión en torno a la legitimidad de la teología política cristiana quedó circunscrita a los rincones menos frecuentados de la plaza pública. Ya no existía una controversia seria sobre la relación entre el orden político y el nexo divino; había dejado de ser una cuestión importante. En Gran Bretaña o en Norteamérica nadie se basaba en la revelación divina para defender una asamblea legislativa bicameral.

Los hijos de Rousseau siguieron una línea argumental diferente. Ellos también habían nacido de la Gran Separación que había hecho posible Hobbes. Pero su crítica de la teología política cristiana tenía

un fundamento intelectual muy distinto. Para Rousseau, la que amenazaba el orden político no era la religión propiamente dicha, porque la verdadera religión no tenía nada que ver con la ignorancia, el miedo o la pasión. Era la perversión de la fe moral efectuada por instituciones religiosas y políticas corruptas la que avivaba la superstición y rebajaba el sentimiento moral, y hacía que los creyentes se volvieran intolerantes y violentos. La teología política cristiana no podía ni debía admitirse, pero los seres humanos tampoco podían ignorar cuestiones sobre la eternidad y la trascendencia cuando reflexionaban sobre la buena vida, que también abarcaba la buena vida política. Al especular sobre Dios, el hombre y el mundo de manera correcta, expresamos nuestros sentimientos morales más nobles; sin esa reflexión quedamos desorientados, nos desesperamos y finalmente nos volvemos inmorales. Esa es la lección del vicario saboyano. Y sus implicaciones políticas son tremendas. Cuando posamos la mirada en la historia de la humanidad, vemos que todas las civilizaciones que conocemos se basaban en la religión, no en la filosofía. En las sociedades sanas, la religión ha servido para establecer un vínculo social y para estimular el sacrificio por el bien público. La filosofía de Hobbes y sus seguidores destruiría todo eso. No, la única alternativa sensata a la teología política cristiana sería una purificación moral y racional de nuestros sentimientos religiosos, que después servirían como base de un orden político moral y racional.

Para los hijos de Rousseau, la controversia sobre el legado de la teología política cristiana seguía viva, incluso entre los filósofos. Kant y Hegel, por ejemplo, creían que las reivindicaciones reveladas de la teología cristiana no se sostenían racionalmente, y que de ellas no podían deducirse reivindicaciones políticas legítimas. Pero también creían que el tenaz dominio de la revelación sobre la conciencia occidental debía indicar algo sobre la mente humana que podría tener importantes consecuencias políticas. ¿Qué era? Kant pensaba que las creencias religiosas tenían que ver con la necesidad práctica que sentía la mente de postular sus propios fines; Hegel señalaba

una fuerza, a la que denominó negatividad, que disolvía y resolvía en la mente. Pese a sus diferencias, los dos se mostraban de acuerdo en que la religión no era una imposición externa de sacerdotes interesados sobre los ignorantes, o al menos no solo eso. En el nivel más profundo era una expresión de la verdadera esencia de la mente. Si la mente pretendía reconciliarse consigo misma alguna vez, individual y socialmente, tendría que adquirir una comprensión moral y racional de la religión.

El ideal de la reconciliación, que floreció en Rousseau y alcanzó en el pensamiento de Hegel sus mejores frutos, mantiene una tensión con el ideal de separación intelectual que promulgaba Hobbes. Es una tensión filosófica, no teológica. Están en juego la naturaleza de la mente humana y la dinámica de la interacción humana en la sociedad, no la naturaleza de Dios y sus planes para la sociedad. No obstante, estos dos ideales presentan implicaciones muy diferentes para el futuro de la teología en la Edad Moderna. Si los hijos de Hobbes tienen razón, es posible y necesario mantener la especulación teológica apartada del discurso político; la separación es un hábito que puede y debe aprenderse. Si los hijos de Rousseau tienen razón, quizá todavía exista espacio para la teología en el pensamiento sobre los fines y los medios de la vida política. No para la teología política cristiana tradicional, que confía en reivindicaciones de revelación divina que no pueden soportar el escrutinio de la filosofía moderna, sino para una nueva forma de teología basada en hechos que incluso los filósofos reconocen. Como que el hombre es un animal religioso que busca la reconciliación psicológica y social.

Padres e hijos

Simplificando un poco, el gran debate del pensamiento continental del siglo XIX giraba en torno a cómo había que interpretar ese hecho aceptado. En un lado había prometeos modernos convencidos de

que la historia era el relato de la progresiva superación humana del tutelaje de los dioses que había creado. *Ni Dieu, ni maître* era su llamada a las armas, y su sueño era un mundo reconciliado y libre de la superstición religiosa. En el otro, estaban los románticos modernos que veían en la religión una forma de ablandar las duras aristas de la vida moderna, con su ciencia despiadada, sus ciudades brutales, su competitividad incesante, su indiferencia hacia el sentimiento humano. Algunos de esos románticos miraban con nostalgia una utopía cristiana imaginaria que situaban en el pasado medieval; otros dirigían la vista hacia una utopía futura en la que florecerían nuevas religiones —religiones sin dios y del pueblo, por el pueblo y para el pueblo—, a través de las cuales podrían reconciliarse con todo lo que les rodeaba. Después de la Revolución francesa, Europa estaba inundada de conspiradores y profetas —anarquistas, sindicalistas, marxistas, seguidores de Saint-Simon o Fourier, positivistas— que promulgaban un mundo sin religión o un mundo imbuido de ella.

Ninguno de estos bandos se tomaba al Dios de la Biblia en serio. Las teologías ortodoxas del catolicismo, el protestantismo y el judaísmo lo seguían haciendo, por supuesto, pero en general no se tomaban en serio la Europa posrevolucionaria. La Iglesia católica en particular se designó portavoz de la reacción durante la mayor parte del siglo, defendiendo sus dogmas políticos y teológicos tradicionales en un mundo cada vez menos convencido de su autoridad. Sin embargo, había otro grupo de teólogos, tanto protestantes como judíos, sobre todo en Alemania, que intentaron encontrar una tercera vía. Fueron los promotores de la «teología liberal».

Parece que el término surgió en la Alemania del siglo XVIII, donde se utilizó para describir las reformas ilustradas de la doctrina cristiana, normalmente de tendencia deísta. Un teólogo liberal de esa época habría sido una persona que criticaba el autoritarismo y la ortodoxia tradicionales, un defensor de la tolerancia entre las confesiones cristianas, alguien que recibía con los brazos abiertos el desafío de la ciencia moderna como una oportunidad para separar la

enseñanza moral esencial del Evangelio del grano mítico y supersticioso que la oscurecía. Ese teólogo habría restado importancia al pecado original y hablaría de las grandes posibilidades de la mejora del ser humano, de la necesidad de defender la libertad de conciencia religiosa, y de la benevolencia de un Dios comprensivo. En este sentido amplio, la teología liberal empezó como un movimiento de las iglesias protestantes de Europa y Norteamérica y continúa existiendo en nuestros días. Incluso John Locke, en sus textos sobre la «racionalidad del cristianismo», puede ser considerado un teólogo liberal y su ejemplo muestra cómo, en la órbita anglosajona, una perspectiva teológica liberal podía crecer al lado de una política liberal cuyos principios derivaban del materialismo de Hobbes.

En la Alemania del siglo XIX, sin embargo, el término «teología liberal» tenía connotaciones muy diferentes. No solo implicaba un enfoque reformado del legado del cristianismo en las iglesias; representaba una nueva manera de entender la relación entre la religión y la política en términos más generales, que no era liberal en el sentido anglosajón. En el siglo XIX en Gran Bretaña y Norteamérica se había llegado al consenso de que la separación primero intelectual y luego institucional del cristianismo y la política moderna había sido mutuamente beneficiosa: el Estado moderno había salido ganando al dejar de pronunciarse sobre asuntos de doctrina, y al cristianismo le había beneficiado liberarse de la interferencia del Estado: ahora podía centrarse con firmeza en la salvación individual. No existía un consenso similar en Alemania, donde se pensaba que si se pretendía que la religión contribuyera al desarrollo moral y a la unidad social, había que estimularla en vez de controlarla. Si Kant tenía razón, un compromiso con el progreso moral del género humano suponía un compromiso con las instituciones políticas y religiosas que fomentaban ese progreso, incluyendo un cristianismo racionalmente reformado. Y si Hegel tenía razón, el Estado moderno era de manera inevitable un Estado protestante.

Uniendo estas dos lecciones, los teólogos liberales alemanes

desarrollaron algo que carecía de precedentes: una forma genuinamente moderna de teología política. Hoy casi no se recuerda a sus promotores, pero desempeñaron un papel crucial en el avance de la controversia sobre la religión y la política en Occidente que había comenzado con el nacimiento del cristianismo y había dado un giro decisivo con la Gran Separación. En los principios de la Gran Separación no había nada que implicara que la religión debiera tener una función grande o pequeña en la vida de los ciudadanos modernos; simplemente, dictaban que las doctrinas reveladas sobre el nexo divino carecían de valor en el discurso político. Desterraban la teología política revelada. Pero las obras de Rousseau, Kant y Hegel habían mostrado un nuevo modo de hablar de ese nexo sin recurrir a la revelación, planteando una posibilidad que no se había sopesado en toda la historia de la religión mundial: que pudiera derivarse una teología política a partir de la mera experiencia humana.

Ese fue un movimiento intelectual revolucionario. Y como todos esos movimientos, engendró fantasías. Entre los pensadores protestantes alemanes despertó la esperanza de que la nueva entente teológico-política pudiera ponerse en práctica en suelo alemán, lejos de las violentas polémicas de la Francia católica y del desalmado materialismo de las naciones del mundo anglosajón. Esto requeriría concesiones, por supuesto. El Estado moderno tendría que reconocer el papel del protestantismo en la vida pública; la teología tendría que responder recíprocamente, y debía asumir su responsabilidad política en el mantenimiento del Estado. Pero se creía que si las dos partes cumplían sus obligaciones, surgiría un tipo nuevo de organización teológico-política, que corroboraría la profecía del errante amigo de Hegel, Schelling, que en su senilidad había declarado: «El destino del cristianismo se decidirá en Alemania».[1] Entre los pensadores judíos alemanes se despertó una esperanza distinta: la completa aceptación en el Estado moderno como ciudadanos iguales cuya religión contribuía positivamente al mantenimiento del Estado. Aunque Alemania estaba históricamente

destinada a ser una nación protestante, ¿qué era el protestantismo, preguntaban los judíos liberales, sino un judaísmo para gentiles, otra interpretación de la fecunda enseñanza moral entregada a Moisés en el monte Sinaí? Si los alemanes se daban cuenta de eso, aprenderían a ver a sus vecinos judíos como conciudadanos de pleno derecho en un nuevo tipo de sociedad política.

Sabemos lo que ocurrió con esas esperanzas. Lo que hemos olvidado son los argumentos intelectuales que las originaron. Los defensores del protestantismo y el judaísmo liberales en Alemania fueron figuras menores a la luz del presente, pero tuvieron gran importancia en el debate sobre la religión y la política en Occidente. Esos profesores y predicadores sentaron las bases de una teología política genuinamente moderna. Y en cuanto lo hicieron, solo era cuestión de tiempo que otros conjurasen un potencial aún más profundo: el de una política escatológica moderna inspirada por la fe de la Biblia.

Una tercera vía

La transformación teológica que llevaron a cabo los protestantes alemanes del siglo XIX fue tan significativa como la que habían realizado los grandes pensadores de la Reforma en el siglo XVI. Se obtuvo gracias a la unión de dos perspectivas algo distintas de los fenómenos religiosos. Una era una nueva psicología de la experiencia religiosa, que habían inspirado Rousseau y Kant, pero a la que confirió una forma característica el teólogo alemán más influyente del siglo, Friedrich Schleiermacher. La otra consistía en la aplicación de los nuevos métodos históricos al estudio de los textos religiosos, que alcanzó una amplia difusión con los revolucionarios textos del joven hegeliano David Friedrich Strauss.

Es tan difícil sobrestimar el impacto de Schleiermacher en el siglo XIX como sentir su poder en nuestros días. Irrumpió en escena joven, en 1799, con una obra clásica del romanticismo religioso titulada

Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados. Es complicado que una descripción de esta obra pueda mejorar su título. En cinco breves capítulos, Schleiermacher arremetía contra figuras de la Ilustración a las que acusaba de haberse burlado de las creencias religiosas (atacaba incluso a Kant, al que culpaba de convertir la religión en un medio utilitarista destinado a cultivar la moralidad). La religión, contestaba, no es ni una manera de pensar ni un tipo de actividad práctica. Es pura intuición y sentimiento, que surge «de por sí en el interior de cada alma mejor», revelando que «todo lo humano es sagrado, pues todo es divino».[2] Evidentemente, Schleiermacher tenía una gran deuda con Rousseau. Pero su influencia se debía a los precisos correlatos teológicos que derivaba de la «Profesión de fe» del vicario saboyano. Su enorme, y sumamente influyente, tratado dogmático *La fe cristiana* (1821) no empieza con la revelación divina de Dios, sino con la conciencia humana de ser «simplemente dependiente» de algo, a lo que después damos el nombre de Dios. El cristianismo es solo una de las formas que esa conciencia ha adoptado en la historia. Es, como Schleiermacher escribió con rotundidad, «una fe monoteísta, que pertenece al tipo teológico de las religiones, que se distingue esencialmente de las demás porque en ella todo se relaciona con la redención obtenida por Jesús de Nazaret».[3] En cuanto entendemos esto, vemos que el cometido de la teología cristiana no puede ser probar o defender esta fe apelando a la revelación: desde el punto de vista de Schleiermacher, se trata de un ejercicio inútil. Lo máximo a lo que puede aspirar es a explicar las doctrinas cristianas como «descripciones de los afectos cristianos expresados con palabras». Para una teología cristiana completamente moderna, «la descripción de los estados de la mente humana es la forma dogmática fundamental».[4]

Estas frases anodinas representaban un cambio extraordinario en el debate teológico del protestantismo. Durante casi tres siglos se había animado a los protestantes a abandonar el encanto corruptor de la filosofía griega y del oscurantismo católico, y a volver a la

palabra de Dios tal y como se había revelado en la Sagrada Biblia. Si el alma individual iba a encontrar a Dios, debía hacerlo allí. La asunción revolucionaria de Schleiermacher consistía en que lo divino solo podía hallarse analizando los sentimientos religiosos del propio cristiano. Puede parecer un cambio pequeño, ya que no ha variado la atención en el creyente individual. Pero sus implicaciones son enormes, porque convierte al hombre en la medida de la verdad teológica. *La fe cristiana* aplicaba esta nueva medida a la doctrina cristiana. Comienza con la relación entre la finitud humana y el ser infinito de Dios; después pasa a la relación entre Dios y el mundo, y por último a la constitución del mundo. Es un ejercicio laborioso con un final previsible: una lectura protestante de la experiencia cristiana. Pero, como sucede con muchos grandes libros, su genialidad está menos en sus resultados que en algo que supone sin decirlo explícitamente: podemos encontrar a Dios si nos encontramos a nosotros mismos.

El giro protestante desde la revelación hacia la experiencia religiosa también se aceleró gracias al desarrollo de los estudios bíblicos modernos, de los que fueron pioneras las universidades alemanas tras las guerras de liberación contra Napoleón. Los métodos de la crítica histórica moderna, basados en el examen directo de los textos —arqueología, filología, hermenéutica—, empezaron a aplicarse a la Biblia. En un primer momento este esfuerzo se consideró escandaloso. Cuando aparecieron los dos volúmenes del libro de David Friedrich Strauss *La vida de Jesús examinada críticamente* en 1835 y 1836, cayeron como una bomba sobre el debate teológico erudito y le costaron a Strauss su carrera académica. El delito de Strauss consistía en haber ordenado nuevas pruebas históricas para distinguir de una vez por todas entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, al que consideraba un mito. Decir que Jesús era un «mito» no significaba, para Strauss, negar su existencia ni necesariamente su divinidad. En cambio, al mostrar que el relato de

la vida de Jesús que ofrecía el Nuevo Testamento era inconsistente, incoherente o inverosímil, Strauss esperaba descubrir algo fundamental sobre la psique humana que se expresaba en la mitificación de esa figura. Strauss, como toda su generación, estaba profundamente influido por la filosofía de la religión de Hegel, que asumía una necesaria correlación entre el desarrollo de la conciencia humana y la forma en que las sociedades representaban la relación entre lo divino y lo humano con respecto a ellas. *La vida de Jesús* era un examen exhaustivo de las Escrituras cristianas desde ese punto de vista histórico y centrado en la evolución. Y Strauss creía que el mito de Jesús revelaba la incipiente conciencia que el hombre tenía del poder de la humanidad, de su propia divinidad.

> Como sujeto del predicado que la Iglesia asigna a Cristo, situamos, en vez de un individuo, una idea. […] En un individuo, un hombre-Dios, las propiedades y funciones que la Iglesia adscribe a Cristo se contradicen; en la idea de la raza, sin embargo, concuerdan perfectamente. La humanidad es la unión de dos naturalezas […] es el fabricante de milagros […] es la existencia sin pecado. […] La humanidad es la que muere, se levanta y asciende al cielo. […] Con la fe en este Cristo, sobre todo en su muerte y su resurrección, el hombre se justifica ante Dios; es decir, con la chispa dentro sí de la idea de humanidad, el hombre individual participa en la vida divinamente humana de las especies.[5]

Frases como estas fueron de gran inspiración para los prometeos del siglo XIX que soñaban con un mundo sin religión, empezando por Ludwig Feuerbach, el discípulo filosófico más importante de Strauss. Pero, curiosamente, también inspiraron a teólogos más jóvenes que habían leído a Schleiermacher y querían situar un protestantismo intelectualmente reformado en el centro de la vida alemana moderna. Eran hombres cultos que creían en los beneficios morales y políticos de su fe, pero estaban avergonzados de muchos de sus principios y de su historia. Por lo tanto, daban la bienvenida a la crítica de la Biblia como una forma de eliminar los elementos mitológicos del cristianismo protestante, al igual que daban la bienvenida a la derivación pseudocientífica que Schleiermacher extraía de la doctrina cristiana a partir de especulaciones

psicológicas. Por muy doloroso y embarazoso que resultara el proceso de arrancar los despojos de la ignorancia y la superstición, al final, creían, el cristianismo surgiría con más fuerza y sería capaz de participar completamente en la vida cultural y política de la modernidad.

El suyo era un «protestantismo cultural» (*Kultuprotestantismus*), un término nuevo y una idea nueva que influyeron de manera significativa en el desarrollo de la vida alemana moderna. Las figuras más representativas de este movimiento —Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann, Adolf von Harnack— eran eruditos sumamente cultos, cuyas ambiciones teológico-políticas resultaban más claras que los razonamientos que utilizaban para alcanzarlas. Compartían dos cosas: una fe imperturbable en el núcleo moral del cristianismo, por mucho que lo hubieran distorsionado las fuerzas de la historia; y una fe imperturbable en el progreso cultural y político que el cristianismo había llevado al mundo, y sobre todo a Alemania. Para esos teólogos liberales, no podía existir contradicción entre el cristianismo y la vida alemana moderna, ya que la segunda era el resultado histórico del primero. Había una relación orgánica entre el protestantismo y la modernidad, una concepción compartida de los valores de la individualidad, el universalismo moral, la razón y el progreso. La idea de que el cristianismo pudiera suponer una amenaza a la sociedad moderna o pudiera juzgarla desde arriba era peor que falsa: era antiacadémica. Tal y como expresó Harnack en su obra más popular, *La esencia del cristianismo* (1900): «En los Evangelios no hay leyes u ordenanzas o mandatos que nos manden por fuerza alterar las condiciones de la época en la que vivimos». Si queremos mejorar el mundo, «no esperemos que el Evangelio nos vaya a ofrecer ninguna ayuda directa».[6]

La teología liberal era una teología política: implícita, débil y complaciente, pero teología política a fin de cuentas. Se filtró en toda la cultura alemana del siglo XIX y es parcialmente responsable de la atrofia de la filosofía política seria durante ese período. Después de Hegel se escribieron numerosas filosofías de la historia y

del derecho en Alemania, pero pocos exámenes memorables de la vida política basados en un análisis realista de la psicología humana y la interacción social, un género que fue practicado con éxito en Gran Bretaña, Norteamérica e incluso Francia. El debate político alemán tuvo lugar en un nivel completamente diferente: el de una teodicea que explicaba y justificaba el curso de la historia. Los teólogos liberales no predicaban un Dios revelado que dictaba el carácter de la buena sociedad. En cambio, divinizaban los anhelos religiosos humanos como intuiciones de un Dios que actuaba a través de la historia, y después divinizaron la historia como el teatro sagrado en el que se desarrollaba y se ponía en práctica la moralidad humana. Su atención a la moralidad cristiana podría haber aportado un punto de vista eventual para juzgar la Edad Moderna, un soporte para la profecía. Pero su conocimiento de la historia cristiana y su fe en el progreso hacían que les costara imaginar un punto de vista superior al que en ese momento tenía la sociedad moderna. El problema no era que los teólogos liberales resultaran social o políticamente conservadores, aunque lo más probable es que así fuera. Era que, pese a todas sus pretensiones de modernidad, eran teológicamente conservadores. El Dios del Antiguo Testamento se movía misteriosamente por encima del abismo y llamaba a las naciones al arrepentimiento; el Dios liberal arrastraba metódicamente los pies a lo largo de la historia de la humanidad, y organizaba las cosas mientras caminaba. El Jesús del Nuevo Testamento no traía la paz, sino la espada; el Jesús liberal traía libros y partituras.

Quizá sea apropiado que el pensador protestante más profundo de la época de la teología liberal fuera el más consciente de las debilidades de esta tendencia. Ernst Troeltsch (1865-1923) se había formado cuando los métodos de crítica histórica de la nueva teología atravesaban su mejor momento, y obtuvo el favor del público con un libro que defendía que el cristianismo era «absolutamente válido»

porque expresaba la esencia universal de todas las religiones. Al final de su carrera, sin embargo, enseñaba filosofía y escribía obras que retrataban el cristianismo como una evolución contingente de la cultura europea, un producto maleable de su tiempo y su lugar. El gradual abandono de Troeltsch de las reivindicaciones tradicionales del cristianismo presta a su trabajo una intensidad casi insoportable, incluso en nuestros días. Como analista de la moderna sociedad europea que creció a la sombra de la cristiandad, y de lo que debe a su herencia religiosa, no ha sido superado. Al igual que su amigo Max Weber, Troeltsch creía que su época se distinguía de todas las anteriores por su complejidad irreductible, por su carencia de un único principio organizativo que unificase las esferas de la vida social y dotara las vidas individuales de significado. Mientras que todos los «valores» del Occidente moderno derivaban de alguna manera de la revelación cristiana, la sociedad en la que vivimos ya no está moldeada por un ideal social cristiano transparente. Tampoco ha habido un ideal nuevo y unificador que lo haya sustituido.

Desde el punto de vista de Troeltsch, la sociedad moderna ya no representa un orden cosmológico o teológico simple; se ha convertido en un mecanismo complejo con engranajes económicos, políticos, comunales, artísticos, intelectuales, científicos y tecnológicos entrelazados, que giran y runrunean, a veces en armonía, a veces en desacuerdo. Lo que mantiene todo unido, a duras penas, es el principio del individualismo, que fue descubierto por el protestantismo y ahora gobierna la totalidad de la vida moderna. El problema moderno, tal y como Troeltsch lo veía, era que este principio había sido despojado de su base trascendente en lo divino. «Realmente no hay espacio para un propósito vital trascendente», escribió, y por lo tanto «la moralidad debe sostenerse por sí misma».[7] Pero ¿puede hacerlo? Troeltsch fue el primer teólogo liberal que afrontó esta pregunta nietzscheana y preguntó si la fe de los liberales en la moralidad cristiana era compatible con su nueva conciencia histórica. Al final de su carrera, Troeltsch era, en sus propias palabras, un relativista histórico

declarado, aunque cada una de las líneas que escribió se revolvía contra las implicaciones morales nihilistas del relativismo. Reconocía que la Europa cristiana estaba bajo el influjo de una «crisis del historicismo», una frase que acuñó, si bien no creía que fuera posible escapar de ello: «Somos los hijos del tiempo, no sus amos».[8] Pero a la pregunta obvia —entonces, ¿para qué ser cristiano?— Troeltsch solo podía responder que «la reivindicación primaria del cristianismo era el hecho de que solamente a través de él nos hemos convertido en lo que somos, y que solo dentro de él podemos conservar las fuerzas religiosas que necesitamos. […] No podemos vivir sin religión, pero la única religión que podemos soportar es el cristianismo, porque el cristianismo ha crecido con nosotros y se ha convertido en una parte de nuestro verdadero ser». Después añadió: «Esta experiencia es sin duda el criterio de su validez, pero, téngase en cuenta, solo de su validez para nosotros».[9]

«Validez para nosotros»: una expresión elocuente. No solo señalaba el rápido colapso de la fe en el progreso histórico universal que empezó en torno al cambio de siglo en Alemania, sino también la creciente conciencia de la distinción entre «nosotros» y «ellos».

Deutschtum und Judentum

Hasta aquí, la controversia que hemos reconstruido trata del legado del cristianismo en Occidente. La Gran Separación era una respuesta a la crisis de la teología política cristiana, y la teología liberal protestante era una respuesta a esa respuesta. Pero en la Alemania del siglo XIX se dio otro paso importante en el debate: fue un avance que no efectuaron los protestantes, sino los judíos. Hasta la Revolución francesa, el debate sobre la religión y la política en Europa se limitaba a los cristianos. No obstante, tras la expulsión de los judíos de España y Portugal a finales del siglo XV, había empezado un despertar intelectual que puso a la vida intelectual judía en contacto con aspectos más amplios de la evolución de

Europa, y por tanto con los problemas fundamentales de la civilización cristiana, entre ellos los asuntos políticos. En ninguna parte esta unión fatídica fue más fructífera, ni acarreó más tensiones, que en Alemania. Tras la Revolución francesa comenzó un espasmódico proceso de emancipación judía en Europa, que empezó en las tierras conquistadas por Napoleón. En los divididos reinos y principados de Alemania el proceso legal fue lento e irregular, y sufrió el bloqueo de la hostilidad contrarrevolucionaria y del chovinismo cristiano. Pero los judíos alemanes también se integraron en la vida cultural de la nación con mayor rapidez que en ningún otro país europeo. Todos los movimientos alemanes del siglo XIX —la Ilustración, el Romanticismo, el nacionalismo, el socialismo— dejaron su impronta en la conciencia judía. Y entre ellos se encontraba la teología liberal protestante.

Esta extraña evolución se comprende si reconocemos el impulso fundamentalmente apologético que había tras toda teología liberal. El objetivo original del protestantismo liberal era defender el cristianismo en una época en que la creencia en la magia y los milagros había declinado, en que la ciencia explicaba el funcionamiento interno de la naturaleza sin recurrir a Dios, en que la investigación erudita empezaba a revelar la enorme variedad histórica y geográfica de las costumbres humanas, y en que los europeos se estaban convenciendo de su derecho absoluto (aunque no del de otros) a la libre autodeterminación. La reivindicación de la teología liberal era que todos esos progresos se habían producido sobre la base del cristianismo, y que se necesitaba un protestantismo reformado para sustentar la vida política de la Alemania moderna. La teología judía del siglo XIX afrontó todos esos desafíos y uno más: defender el judaísmo del protestantismo moderno. Así que mientras los jóvenes protestantes alemanes descubrían las obras de Friedrich Schleiermacher y David Friedrich Strauss, los jóvenes judíos empezaban a sentar las bases de un judaísmo liberal destinado a reconciliar a los judíos con la Edad Moderna y con el Estado alemán. Las fortunas de estas dos

versiones de la teología liberal estaban unidas, pero también eran contradictorias, porque cuanto más éxito tenía el protestantismo liberal a la hora de convencer a Alemania de que seguía siendo una nación cristiana y necesitaba el protestantismo para cumplir su destino, más difícil resultaba que los judíos liberales defendieran que tenían un lugar en la nación. La teología liberal judía se fundó sobre esta paradoja. Y también sobre ella, después de un siglo de éxito intelectual y cultural, se rompería en mil pedazos.

El nacimiento del judaísmo liberal a partir de las apologéticas puede fecharse con precisión. Tras la derrota de Napoleón surgió en Alemania una oleada de sentimiento nacionalista, y en 1819 una serie de sangrientos disturbios antisemitas sembró la histeria por todas las comunidades judías de Europa. Tras su estela, un grupo de eruditos judíos fundó una Asociación para la Cultura y el Estudio Erudito de los Judíos, cuyo objetivo explícito era instituir el ámbito de los estudios judíos en las universidades alemanas. A través de la asimilación de los nuevos avances del método histórico, filológico y filosófico y de su aplicación al estudio del judaísmo, esperaban reforzar la causa de la reforma ante los rabinos tradicionalistas y los estudiosos legales del mundo judío, y al mismo tiempo conquistar el respeto del mundo académico cristiano. Al igual que los cristianos tenían su *Bibelwissenschaft*, los judíos tendrían su *Wissenschaft des Judentums*. Y de hecho, a lo largo del siglo XIX estas disciplinas académicas crecieron codo con codo en Alemania, que se convirtió en el mayor centro mundial para el estudio de la religión.

Estos pensadores cristianos y judíos compartían el impulso de reformar, de modernizar. Tal impulso ya era profundo en el protestantismo y había realizado gran parte de su tarea antes del siglo XIX. Pero, aparte de los esfuerzos de Moses Mendelssohn y sus seguidores en la Ilustración judía del siglo XVIII (*Haskalá*), hasta entonces se había hecho muy poco para adaptar el judaísmo europeo a la sociedad moderna. La reforma solo comenzó de verdad

tras la fase inicial de emancipación, y no fue universalmente bienvenida, ni siquiera en los círculos académicos. En varias ciudades alemanas se tradujeron los rezos de las sinagogas al alemán vernáculo, se añadió música de órgano, e incluso se modernizó la arquitectura de las sinagogas y se dio una apariencia más «alemana» a las fachadas de la calle. Pero no pasó de ser una adaptación superficial.

Fue más importante el esfuerzo intelectual para reinterpretar la historia del judaísmo y presentarlo como otra «confesión» junto a las confesiones cristianas, que poseía un componente étnico y tradiciones diferentes pero no suponía ningún desafío político al Estado moderno, ni presentaba barreras culturales para la incorporación total de los judíos como ciudadanos alemanes. Se escribieron historias monumentales desde este punto de vista, como *El judaísmo y su historia* (1864-1871) de Abraham Geiger, que conserva su valor e influencia en nuestros días. Pero todos esos esfuerzos encontraban un formidable reto intelectual en Hegel, que había relegado el judaísmo a un momento importante pero superado para siempre en la evolución humana. Si Hegel tenía razón acerca de la historia de la religión y el Estado, parecía que la única alternativa para un judío cultivado era la conversión al apacible protestantismo liberal que había sabido adaptarse a las realidades políticas y sociales de la Alemania moderna. Cualquier pensador judío moderno que quisiera defender la legitimidad de la particularidad judía afrontaba una elección. O reinterpretaba a Hegel y el judaísmo para hacerlos compatibles —lo que parecía poco probable—,* o intentaba encontrar una alternativa filosófica a Hegel.

Hermann Cohen, el más importante de los pensadores liberales judíos, encontró en Kant esa alternativa. Cohen fue uno de los primeros judíos alemanes que ganó reconocimiento en la filosofía académica y obtuvo una prestigiosa cátedra en Marburgo, donde ayudó a fundar la escuela «neokantiana» a finales del siglo XIX. Al

principio, su obra se mantuvo dentro de los límites de la filosofía, pero en la década de 1870 empezó a escribir abiertamente sobre temas judíos en respuesta al creciente antisemitismo de las universidades alemanas, fomentado por eminentes catedráticos como el historiador Heinrich von Treitschke, que había hecho una declaración tristemente célebre: «Los judíos —escribió— son nuestra desgracia».[10] Cohen respondió a estos ataques con una profesión de fe larga y sincera, que suscitó mucha atención, en parte porque su argumento era muy poco frecuente. Cohen no defendía a los judíos apelando a nociones anglosajonas de tolerancia o derechos individuales, ni sostenía, como había hecho Moses Mendelssohn en el siglo XVIII, que el judaísmo era esencialmente un código legal privado para los judíos y resultaba irrelevante para la vida pública. En cambio, declaró su convicción de que el judaísmo y el protestantismo estaban fundamentalmente de acuerdo desde el punto de vista teológico, lo que significaba que los judíos alemanes podían ser judíos leales sin que eso significara una mengua de su identidad alemana. Afirmaba que «nuestra religión judía ya ha entrado en una relación histórica y cultural con el protestantismo. […] En todas las cuestiones intelectuales sobre religión pensamos y sentimos con un espíritu protestante. En verdad, por tanto, esta comunidad religiosa es el medio más fuerte y efectivo para establecer una fusión interna, nacional».[11]

Aunque una frase como esa lleva todas las señales de obsequiosidad de las apologías, Cohen pasaría gran parte de los últimos años de su vida profesional elaborando justificaciones filosóficas para ella, que basaba en su interpretación de Kant. Su pensamiento culminó en un tratado póstumo, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (1919), que sostenía que el judaísmo es la fuente y la quintaesencia de todo monoteísmo ético. Cohen empezaba aceptando el argumento de Kant que afirmaba que el núcleo de la religión era la ley moral, y que la práctica religiosa solo podía justificarse si llevaba esa ley a la vida social, sin apartarse de los límites de la razón. Según Cohen, lo que Kant no había visto era

que sus propios principios básicos —la superioridad moral de la ley universal sobre la búsqueda del placer, el valor absoluto de la libertad humana, la obligación ética de realizar la libertad en la historia— derivaban en sus orígenes del monoteísmo judío y su promesa mesiánica. Aunque popularmente se expresaba la idea mesiánica como una creencia en el retorno —el regreso de las tribus a Israel, la restauración del reino de David, la recuperación de los sacrificios del templo—, en un nivel más profundo expresaba un compromiso con el futuro, con llevar la luz de Dios a las naciones. Kant solo oía en el judaísmo las directrices brutales de leyes heterónomas, y no percibía el lenguaje profético de la redención, la reconciliación y la justicia mesiánicas. Estaba sordo ante la profunda modernidad del judaísmo. Como escribió Cohen, «hay consuelo y esperanza para nosotros en el hecho de que las ideas morales de nuestra religión están completamente de acuerdo con la ética ejemplar de la nueva era inaugurada por la Revolución francesa».[12]

Lo menos que podemos decir es que son alegaciones sorprendentes. Plantean la pregunta obvia: si el judaísmo es la fuente de la religión universal de la razón, ¿por qué está restringido a un solo grupo étnico? Aunque la respuesta de Cohen no es menos sorprendente, no resulta convincente. El ideal profético, afirmaba, es llevar la justicia divina a la tierra; es un ideal político, que en la edad moderna toma la forma del socialismo. Pero puesto que la justicia solo puede alcanzarse en naciones particulares, el ideal profético debe adquirir un compromiso con la vida nacional. Al igual que Kant reconocía que únicamente las «iglesias visibles» individuales podían realizar el trabajo de la «Iglesia invisible», el trabajo de la redención moral solo podía producirse por medio de las naciones particulares. En otras palabras, el mesianismo judío es un nacionalismo universal. Por eso los judíos pueden ser nacionalistas honradamente en cualquier país en el que se encuentren.

> El amor a nuestro país es un corolario necesario de la idea del Dios mesiánico, al igual que nuestra lucha por una patria donde podamos sentirnos en casa y donde puedan florecer la cultura general y la búsqueda intelectual. Porque la humanidad mesiánica no

> significa de ningún modo la desintegración de todas las naciones, sino su integración en un espíritu de moralidad. […] El deber de todo judío es ayudar a traer la edad mesiánica participando en la vida nacional de su país. Cada nación y cada Estado tiene su cometido en la historia del mundo en lo que respecta a la realización del ideal mesiánico. Y en cada Estado el judío también debe, de forma desinteresada e incondicional, comprometerse con el cumplimiento de esos cometidos nacionales. […] Nuestro Estado es nuestra patria.[13]

Pero entonces, ¿para qué seguir siendo judío? En nuestros días no es fácil entender la respuesta de Cohen a esta pregunta. Decía que, entre todas las naciones de la tierra, los judíos tienen un destino especial, que es mantener vivo el ideal mesiánico, sin dejar que lo corrompa el destino de ningún Estado particular. Que los judíos del mundo carezcan de Estado es, en este sentido, una bendición divina: «La desaparición de su Estado, pero la preservación de su pueblo, símbolo providencial del mesianismo, en cuanto ese pueblo es el criterio del monoteísmo. Ningún Estado, pero sí un pueblo. […] Israel, en cuanto nación, no es, pues, otra cosa que un mero símbolo del objeto constantemente deseado que es la humanidad».[14]Y esta bendición también carga a los judíos de obligaciones con respecto a la historia del mundo. Por encima de todo, deben seguir siendo judíos; deben reformar y conservar sus leyes y tradiciones, y participar como ciudadanos en los estados modernos. Y deben renunciar a cualquier esperanza de tener su propio Estado, ya que eso pondría en peligro la pureza de su ideal. Escribiendo contra los sionistas de su época, Cohen sostenía que «el aislamiento en un Estado particular estaría en contradicción con su misión mesiánica [de los judíos]. En consecuencia, la idea de nación judía también contradice al ideal mesiánico».[15]Y si carecer de Estado significa que los judíos deben sufrir aislamiento y desdén, deben soportarlo por la gloria del ideal. «El pueblo mesiánico sufre en cuanto representante del sufrimiento humano.»[16]

El campo de batalla del Señor

Ernst Troeltsch y Hermann Cohen son figuras patéticas, y no solo porque no eran conscientes de lo que el siglo xx se guardaba para Alemania. Su fe en la solidez de la cultura moderna, en su capacidad para reconciliar fuerzas que se habían enfrentado en los corazones humanos durante milenios, era extraordinariamente ingenua. En su teología política liberal, los antiquísimos problemas de la razón y la revelación, la temporalidad y la espiritualidad, la Iglesia y el Estado, habían sido finalmente resueltos. Troeltsch era más consciente de los desafíos que las sociedades modernas presentaban a quienes vivían en ellas; era cualquier cosa menos un optimista cándido. Pero creía que Alemania —y, en realidad, todas las naciones modernas— circulaba con decisión por una nueva vía, y que sus dificultades no tenían nada que ver con los antiguos problemas de teología política que habían perseguido a la cristiandad a lo largo de la historia.

Ni Troeltsch ni Cohen pensaban que las fuerzas destructivas de la religión bíblica, que habían surgido repetidamente en la historia premoderna del judaísmo y el cristianismo, pudieran volver a ser una amenaza. De la misma forma que la sociedad moderna había resuelto el problema político de la religión a través de reformas institucionales, también había resuelto los problemas espirituales del fanatismo y del entusiasmo por medio de reformas religiosas. Aunque Hermann Cohen escribía con erudición sobre la persistencia de la idea mesiánica judía a lo largo de la historia de la cultura occidental, no parecía preocuparle que las pasiones religiosas tradicionalmente vinculadas con el mesianismo siguieran vivas. Herejías, falsas profecías, revueltas de campesinos, matanzas, genocidios, inmolaciones: la historia del mesianismo está repleta de ellos. Quizá Hobbes se equivocara al reducir toda la experiencia religiosa a la ignorancia y el miedo, pero no lo hacía cuando pensaba que las pasiones mesiánicas pueden destruir las vidas religiosas y políticas de quienes están sujetos a ellas. Ninguno de los numerosos textos que Cohen escribió sobre el mesianismo aborda el problema de las pasiones; tampoco aparece en las meditaciones de Troeltsch

sobre «la esencia del espíritu moderno». En una casa en orden, uno simplemente no habla de esos temas.

La casa que Troeltsch, Cohen y sus aliados liberales construyeron se derrumbó en la primera semana de agosto de 1914. El desastre de la Primera Guerra Mundial es un tema amplísimo, mucho más que el asunto central de este libro, que tiene que ver con el rumbo de un debate sobre teología política en el Occidente moderno. Pero ese rumbo sufrió un cambio significativo con la experiencia de la guerra, por razones que ahora necesitamos analizar. No se trataba simplemente de que los teólogos liberales, como todos los europeos, tuvieran que enfrentarse a una civilización destrozada y paralizada por las dudas. Tenían que encontrar una explicación teológica de la catástrofe, después de haber celebrado la sociedad occidental y santificado su cultura como el mayor logro de la tradición bíblica durante un siglo. Para los pensadores protestantes y judíos más jóvenes, la teología liberal se convirtió inmediatamente en sospechosa, una fuente de vergüenza intelectual, mientras las armas de 1914 ocupaban sus posiciones. Los teólogos liberales no compartían su punto de vista. Estaban tan comprometidos con la fantasía de la tercera vía que se lanzaron hacia delante, todavía convencidos de que la causa de Dios y la causa alemana eran idénticas.

Era apropiado, por lo tanto, que cuando el káiser Guillermo decidió dirigirse a la nación alemana a principios de agosto de 1914, después de declarar la guerra a Rusia y Francia, recurriera al gran teólogo liberal Adolf von Harnack para que le ayudase a preparar su discurso. Harnack accedió gentilmente, y entregó un discurso que defendía sin concesiones los objetivos bélicos de Alemania. En los meses siguientes, Harnack firmaría varias peticiones de apoyo a la causa alemana; se le unieron otros teólogos liberales, entre ellos Wilhelm Herrmann. En la más infame de esas peticiones, que

firmaron noventa y tres intelectuales y estudiosos, se leen declaraciones como esta:

> No es cierto que el combate contra nuestro llamado militarismo no sea un combate a nuestra cultura, como alegan hipócritamente nuestros enemigos. Sin el militarismo alemán, hace tiempo que la cultura alemana habría desaparecido de la faz de la tierra. El primero nació de la segunda, para protegerla. […] Os llamamos: creednos, creed que pelearemos en esta lucha hasta el final, como un pueblo de cultura para el que el legado de un Goethe, un Beethoven o un Kant es tan sagrado como su hogar y su suelo.[17]

Incluso el generalmente imperturbable Ernst Troeltsch fue arrastrado a este frenesí (algo que lamentaría profundamente más tarde). Unos días después del llamamiento del káiser Guillermo a la nación, Troeltsch habló en una reunión pública en Heidelberg, ofreciendo un discurso atípicamente fogoso que terminaba con una oración belicosa:

> Desde ayer somos un pueblo en armas. […] Las llamas de la sinrazón y la malicia, del odio y la envidia, el rompecabezas de oscuros conflictos de intereses y los impulsos de la masa nos derriban al suelo y nos recuerdan que toda la cultura humana es una casa edificada sobre volcanes. ¿Qué debemos hacer? Solo una cosa, la llamada: ¡a las armas, a las armas! […] Hoy, y especialmente en esta hora, cuando sentimos y tenemos no solo al káiser y el Reich, sino también el aliento vivo de Dios, cuando desde una mezcla de reverencia y esperanza, atención y fe, el sentimiento de la omnipotencia de Dios fluye a través de nosotros, en esta hora rezamos con este voto profundo, serio, apasionado y firme: ¡con Dios, por el káiser y el Reich![18]

Pero fue Hermann Cohen quien hizo la defensa más erudita, desapasionada y por tanto patética del esfuerzo de guerra alemán. En medio de la guerra, mientras las trincheras se llenaban de cadáveres, escribió un ensayo ahora clásico, titulado «El carácter alemán y el judaísmo» («Deutschtum und Judentum»), donde defendía la fusión cultural judeo-alemana, aceptando en el trato el militarismo alemán. Fue todavía más lejos en una carta abierta que dirigió a los judíos de Norteamérica ese mismo año, destinada a ganar su apoyo para la causa alemana, o al menos a lograr que convencieran a Estados Unidos para que no entrase en la guerra. En

esa carta volvía a defender el militarismo alemán, no como una respuesta necesaria a las amenazas externas, sino como parte de la «eticidad del pueblo», y una expresión de la concepción kantiana del deber. A continuación defendió que a los judíos de todas partes les interesaba el éxito de Alemania, que desde el siglo XIX se había convertido en su hogar espiritual.

> Los judíos occidentales como colectividad tienen una relación intelectual y espiritual con Alemania. […] Todo judío debería saberlo: solo a Alemania le debemos el desarrollo interior de nuestra condición religiosa. […] La reforma del judaísmo fue una reforma alemana. […] Después de su patria, todo judío occidental debe reconocer, reverenciar y amar a Alemania como la tierra madre de su religiosidad moderna.[19]

Cohen, que murió en 1918, apenas vivió lo suficiente para ser testigo de la derrota de Alemania en la guerra o para digerir sus lecciones. Afortunadamente para él, se ahorró la vergüenza de ver en qué se convertiría su Alemania, el «hogar espiritual» de los judíos, a mediados de siglo. Su mujer, Martha, no tuvo tanta suerte. Después de sobrevivir a los primeros años de la Segunda Guerra Mundial, fue deportada a Theresienstadt, donde los nazis la asesinaron en 1942.

Así terminó el noble experimento de la teología liberal. Todavía hay teólogos protestantes y judíos que suscriben esta tradición intelectual, aunque, a diferencia de sus optimistas predecesores, no pueden asumir que la historia les ha legado una casa de cimientos sólidos. El impulso que comparten con Schleiermacher, Troeltsch y Cohen sigue siendo humano y respetable. Es la búsqueda de una tercera vía en el mundo moderno, una alternativa que conserve lo mejor de la tradición bíblica y la sitúe en el centro de la conciencia política moderna, que suavice la aspereza de la vida social y ofrezca consuelo a los individuos en busca de un sentido. Esta tradición siempre se ha considerado leal a los principios políticos de la Gran Separación. Ha aceptado que los llamamientos a la revelación divina

no deberían tener importancia social, y que la tarea del pensamiento político moderno debe consistir en comprender la naturaleza humana en lugar de analizar el nexo divino. Si sus representantes son teólogos, es porque creen que las mayores posibilidades de la naturaleza humana se han articulado y conservado en nuestras tradiciones religiosas, y que hay que mantener y preservar esas tradiciones si no queremos deshumanizarnos.

Pero en la práctica, la tercera vía de la teología liberal fue un callejón sin salida, tanto desde el punto de vista religioso como político. Su mayor debilidad religiosa fue que no consiguió inspirar convicción sobre la fe cristiana entre los que se declaraban cristianos, o adhesión al destino judío entre los nominalmente judíos. Una vez que los teólogos liberales lograron —como hicieron— retratar la fe bíblica como la expresión más elevada de la conciencia moral y la precondición de la vida moderna, fueron incapaces de explicar por qué los hombres y mujeres modernos deberían seguir considerándose cristianos y judíos en lugar de simplemente hombres y mujeres. El cristianismo liberal no podía afirmar más que «un Dios sin ira llevó a hombres sin pecado a un reino sin juicio a través de un servicio sin la cruz», como expresó un crítico del siglo XX.[20] ¿Y qué podía ofrecer el judaísmo liberal aparte del símbolo vacío de la *menorá*, aprisionado incómodamente junto a un árbol de Navidad, que, según algunos, los judíos deberían colocar como signo de su *Deutschtum*? Los teólogos liberales de ambas fes enseñaban un núcleo común de «valores»: universalismo moral, tolerancia, progresismo político y patriotismo. Pero los valores no son mandatos divinos; y al final, tampoco aportan esperanza y consuelo divinos.

Las implicaciones políticas de la teología liberal no eran menos perturbadoras, pese a su cordial apertura hacia la sociedad y la cultura modernas. La tradición política liberal que creció en el mundo anglosajón aceptaba el principio fundamental de la Gran Separación, que prescribía que el pensamiento político moderno debía abjurar de todo recurso a la cosmología o la teología. Incluso en Estados Unidos, donde la retórica política siempre ha estado influida por el

lenguaje bíblico, se pensaba que los principios fundacionales del orden político eran «evidentes» para la razón: las llamadas a la revelación resultaban irrelevantes. La teología liberal alemana enturbiaba la distinción entre razón y revelación, y desarrolló una manera muy sofisticada de hablar de Dios, el hombre y el mundo sin apelar directamente a la palabra de Dios. Al mismo tiempo, dejaba un leve tufo a revelación en su celebración de la vida política y cultural de la modernidad, sugiriendo que había recibido la bendición divina. Y cuando empieza la bendición se detiene el pensamiento.

No es fácil leer a los teólogos liberales alemanes en nuestros días. Resulta asombrosa la facilidad con que se dejaron acunar, hasta dormirse, por su fe en la bondad natural del hombre y en la benevolencia del proceso histórico del mundo burgués. La gran excepción fue Ernst Troeltsch, que tenía una percepción genuina del funcionamiento sutil, y las contradicciones no tan sutiles, de la vida moderna. Pero ni siquiera Troeltsch fue capaz de afrontar el que había sido el problema político por excelencia para Hobbes, Locke y Hume: el problema de las pasiones. No solo las pasiones étnicas y religiosas que alimentaron la Gran Guerra después de que esta hubiera comenzado y que momentáneamente arrastraron incluso al propio Troeltsch, sino las pasiones religiosas, que Troeltsch y el resto de los teólogos liberales creían muertas. El gran desafío, pensaba, era salvar al hombre moderno de la desesperación que surgía de la conciencia histórica y de la duda que se asomaba entre sus valores. Troeltsch no estaba preparado para la posibilidad de que el fracaso de la teología liberal pudiera resucitar la dimensión escatológica de la fe bíblica, y de que la pasión por la redención mesiánica pudiera infiltrarse de nuevo en la vida política de Europa.

6
El Dios redentor

El ataque original de la penetración mística ha experimentado una expansión inmensa y ahora forma el alma de ese irracionalismo complejo que atormenta nuestra era como un pájaro nocturno perdido al amanecer.

ROBERT MUSIL

Toda ortodoxia engendra heterodoxia. Todas las religiones que autorizan una concepción única de Dios y su relación con el hombre se encuentran en algún momento ante el desafío de nociones diferentes de lo divino y por tanto ante doctrinas distintas que dictan cómo debemos vivir. En la tradición bíblica, que adora a un Dios trascendente, existen las tendencias rivales que intentan traer lo divino hacia nuestro mundo y hacia nosotros, o que piensan que está más lejos, fuera del alcance de la palabra y la razón. Ambas tendencias desempeñan una función en las corrientes místicas de la piedad judía y cristiana, y aparecen en estallidos periódicos de fervor mesiánico y apocalíptico. El cristianismo es especialmente vulnerable a la reinterpretación gnóstica, por razones que ya hemos considerado. A causa de su doctrina de la Encarnación, que afirma que el Redentor vino al mundo y después se marchó, la fe cristiana tiene dificultades para mantener una imagen estable de la relación de Dios con su creación. A los cristianos siempre les ha tentado pensar que Dios habla con señales y misterios, que imparte conocimiento a sus elegidos a través de una nube de ignorantes, y les inspira a retirarse del mundo en su seno, o a transformar ese mundo por medio de su poder. Para los que se sienten atraídos por esas ideas heterodoxas, su relación con lo divino es dinámica e impredecible, puntuada por profecías, revelaciones privadas,

milagros, conversiones, regalos del alma y órdenes para limpiar de pecado el mundo. Su punto de vista es profundamente antinómico. Se muestran impacientes con las leyes y los dogmas establecidos, que sospechan que bloquean el acceso a lo divino, y ven la creación como un campo de batalla donde combaten las fuerzas del bien y del mal hasta que la victoria final del principio del bien haga que la ley resulte superflua. Cuando abren la Biblia, les atrae menos el Dios que reveló sus mandamientos a Moisés que el Dios arbitrario que prefirió a Jacob antes que a Esaú, o el Dios vengativo que golpea a sus enemigos y redime a sus elegidos.

Sin embargo, a pesar de su hostilidad hacia la ley, la heterodoxia gnóstica puede inspirar teologías políticas. El Dios gnóstico está al mismo tiempo radicalmente cerca y radicalmente lejos: ha abandonado el mundo pero habita en el alma de sus discípulos selectos, que anhelan regresar a él. Si Dios tiene instrucciones sobre la actividad en el mundo, serán inescrutables para los extraños e impermeables a la razón. Desde esta perspectiva, la imaginación teológica es libre de considerar posibilidades extremas, desde el abandono de la vida política en nombre de la santidad interior a una transformación radical y repentina de la existencia social a través de la intervención divina. Mesianismo, corrientes apocalípticas y milenaristas, escatología política: hay muchos términos para describir estos impulsos religiosos y su manera de adquirir forma política. Cuando lo hacen, los creyentes se encuentran dominados por una pasión de inspiración teológica, que les prepara ansiosamente para el fin de los tiempos o intenta acelerar ese final por medio de su propia actividad. Algunos confían en los poderes que existen, y celebran al Papa angélico de Dios o «último emperador», como el gobernante final que necesitarán los seres humanos; otros siguen a profetas revolucionarios que les instan a destruir el orden satánico del momento, o a traer el Apocalipsis arrojándose a los brazos del pecado. Lo que esos creyentes comparten es la promesa redentora de un nuevo cielo y una nueva tierra, donde se habrá disuelto la tensión entre eternidad e historia y

el gobierno de Dios habrá sido restaurado. Las fes bíblicas ortodoxas reconocen que la base de esas esperanzas heterodoxas está en las Escrituras e intentan controlarlas o canalizarlas en direcciones espiritualmente productivas. Los gnósticos esperan una redención inminente. Están listos.

La contrarrevolución de los santos

Los filósofos modernos que concibieron la Gran Separación comprendían el temperamento mesiánico que alimentaba la Biblia, y por eso centraron su atención en las pasiones, como fuentes de las creencias religiosas y los conflictos políticos. Pese a todas las filípicas de Hobbes contra el «reino de la oscuridad» de la escolástica y los poderes de los papas católicos, lo que más le preocupaba era el jinete intelectual del Apocalipsis. Era el místico que creía oír voces, el disidente que defendía un derecho absoluto a seguir su conciencia, el profeta charlatán que reunía un ejército de fanáticos para defender la Nueva Jerusalén. Hobbes y sus primeros seguidores sabían por experiencia lo débil que era el control de la teología ortodoxa sobre las mentes y las acciones de los creyentes en el momento en que empezaban a circular rumores sobre la llegada inminente de un Dios redentor. Solo esperaban que los principios de la Gran Separación, que desgajarían el pensamiento político de toda especulación teológica y cosmológica, lograsen que en Occidente esas ideas se volvieran políticamente impotentes para siempre.

Estas esperanzas se estrellaron. Los impulsos místicos y mesiánicos cultivados por la tradición bíblica sobrevivieron a la Gran Separación, y no solo en las comunidades de creyentes cristianos y judíos, donde siguen desempeñando una función importante en nuestros días. Con extraña regularidad han brotado bajo innumerables formas en Occidente, incluso en los países que institucionalizaron los principios de la Gran Separación, como Estados Unidos o Gran Bretaña, y algunas de sus antiguas colonias.

Los llamados «Grandes Despertares» (*Great Awakenings*) de la historia de Estados Unidos son testimonios de su poder perdurable, y de la inteligencia de los fundadores norteamericanos, que establecieron una estructura constitucional que dificultaba que esos impulsos dominaran la vida pública. Es cierto que, desde la Ilustración y la Revolución francesa, las pasiones mesiánicas no han determinado la vida religiosa europea tan profundamente como lo han hecho en Estados Unidos. Pero también lo es que la Europa continental ha estado menos preparada intelectualmente para afrontar esas pasiones cada vez que han aparecido y se han transformado en una fuerza política.

Este es sin duda el caso de la Alemania moderna, donde en el siglo XIX la tradición de la teología liberal había convencido a muchos de que había llegado por fin una nueva era de cooperación entre la religión y la política reformadas. Pero, a medida que esa tradición se debilitaba a comienzos del siglo XX, empezaron a aparecer señales de un renacimiento extraño y difuso de una religiosidad extática en todos los aspectos de la cultura, aunque tales signos no siempre resultaban históricamente reconocibles. De manera paradójica, mientras asimilaban las enseñanzas ateas de Friedrich Nietzsche, los intelectuales alemanes también se sumergían en los inspirados textos cristianos de Kierkegaard, que se tradujeron al alemán por primera vez y causaron un gran impacto en la literatura y la filosofía. Había nuevas teorías y celebraciones del instinto religioso de la humanidad, como *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917), una obra inmensamente influyente de Rudolf Otto que se sigue reeditando. Se publicaban antologías populares de mitos indios, poemas de místicos sufíes, sagas noruegas e inscripciones de Oriente Próximo, y se leían junto a la poesía y las novelas expresionistas que se escribían en la época. En resumen, hubo un momento en que alemanes cultos que eran nominalmente cristianos o judíos exploraron los márgenes de la experiencia religiosa —lo oculto, la teosofía, el nudismo, el vegetarianismo— con la esperanza de escapar de una civilización que consideraban desprovista de

alma. Como en la música de Wagner, las imágenes de Cristo y Dioniso se mezclaban armoniosamente en la Alemania de *fin de siècle*.

Si volvemos la vista hacia ese período, vemos que el tono escatológico también empezó a afectar al modo en que los pensadores más radicales hablaban de la vida política y sus problemas. Inicialmente, esto empezó como un fenómeno marginal y cobró relevancia histórica cuando la Primera Guerra Mundial arrasó el panorama político. Pero incluso antes de la guerra se podía percibir la dinámica intelectual que funcionaba en los escritos juveniles de un hombre como Martin Buber. Más adelante Buber se haría célebre como el barbudo sabio judío que predicaba la paz y la comprensión interconfesional entre Israel y sus vecinos árabes. De joven, sin embargo, promovió un nacionalismo chovinista que impactó a toda una generación de pensadores judíos y que ayudó a que se volvieran contra la teología liberal de Hermann Cohen. Buber era sionista, pero su posición se basaba en fundamentos vitalistas y escatológicos en vez de en las razones prácticas que atraían a la gran mayoría de los sionistas. En sus primeros ensayos llamaba a una «Masada del espíritu», y proclamaba que «si tuviera que elegir para todo mi pueblo entre una felicidad cómoda, improductiva […] y una muerte hermosa en un esfuerzo final por la vida, escogería lo segundo. Porque este esfuerzo final crearía algo divino, aunque solo fuera por un momento, y lo otro algo demasiado humano».[1] A pesar de la floritura nietzscheana del final, este lenguaje tomaba muchos elementos del mesianismo bíblico, al que los profetas apocalípticos habían recurrido durante siglos. Aun así, cuando Buber hablaba del Apocalipsis, no señalaba la llegada de un mesías que pusiera fin a la existencia terrenal tal y como la conocemos; hablaba de que el sionismo traería una transformación autoinducida de la vida judía, que haría el trabajo de Dios. Como escribió en la más influyente de sus primeras obras, *Tres discursos sobre el judaísmo* (1913): «De igual modo que creo que en la vida del hombre individual puede producirse un momento de inversión elemental, una crisis y una

conmoción, un nuevo principio que empieza en las raíces y se extiende por las ramas de toda la existencia, creo que es posible que ese trastorno también tenga lugar en la vida del judaísmo».[2]

Resulta escalofriante leer pasajes como este hoy día, sabiendo que un verdadero Apocalipsis esperaba a los judíos de Europa a la vuelta de la esquina. El impulso que expresaban no tardaría en extenderse ampliamente tras el desastre de la Primera Guerra Mundial, y podría sentirse en todo el espectro social: entre la derecha y la izquierda, entre los judíos y los cristianos. Quizá el joven agitador protestante Friedrich Gogarten, que había estudiado bajo la supervisión de Ernst Troeltsch, fuera el más ruidoso de los nuevos teólogos cristianos que compartían las esperanzas apocalípticas de Buber. En dos célebres ensayos de 1920 sobre la situación apremiante en que se encontraba su generación, Gogarten declararía que «nunca pertenecimos al período que está a punto de terminar» y que «nos alegramos del ocaso, porque nadie disfruta viviendo entre cadáveres». Gogarten era un hombre amargo, que se sentía traicionado por sus profesores liberales y el resultado de la guerra que había revelado la putrefacción del núcleo de la vida moderna. El origen de esa putrefacción era la idea de «cultura», el gran ídolo de la teología liberal protestante que había abandonado el mensaje del Evangelio. Los teólogos liberales habían yacido junto a los perros de la historia cuando ensalzaban las virtudes de la vida burguesa moderna y animaban a los cristianos a buscar a su Dios en la actividad cultural humana. La guerra había demostrado adónde conducía, religiosa y políticamente, la idolatría; era hora de darle a Dios lo que merecía. Eso significaría, según las célebres palabras de Gogarten, practicar «una religión que es una crisis constante de esta y de todas las culturas… que ataca al mundo entero».[3]

La reacción es una de las fuerzas más poderosas y menos comprendidas de la vida psicológica y social. Pero muy pocas veces inspira novedades intelectuales, formas de pensar verdaderamente

nuevas sobre problemas humanos persistentes. El período de Weimar en Alemania fue una de esas ocasiones. El colapso simultáneo de la teología liberal y de la civilización que ensalzaba provocaron una reacción intelectual de gran intensidad, una explosión cultural que propulsó a pensadores, escritores y artistas en todas direcciones: el único requisito era que fuese lejos del autocomplaciente centro burgués. Occidente todavía se alimenta de las grandes obras que produjo ese período en filosofía, poesía, narrativa, música y artes plásticas. Pero en teología las cosas resultaron más difíciles; porque la reacción contra los teólogos liberales del siglo XIX no solo era una revuelta contra las concepciones escuálidas de la vida espiritual cristiana o judía, sino una rebelión teológico-política contra toda la tradición de pensamiento sobre la religión que había empezado con Rousseau y que había culminado con la adaptación de las confesiones protestante y judía al Estado alemán moderno. Rechazar esa tradición teológica significaba que había que revisar el antiquísimo problema de la política y volver a plantearlo a la luz de una nueva concepción de la relación de Dios con el hombre y el mundo.

En el enorme aluvión de textos sobre religión que se publicaron en la Alemania de Weimar hay dos obras monumentales que replantean esta cuestión: *Carta a los romanos* (segunda edición, 1922), de Karl Barth, y *La estrella de la redención* (1921), de Franz Rosenzweig. En cualquier otro momento de la historia moderna de Europa estos dos pensadores habrían formado una pareja inverosímil. Barth, hijo de un pastor suizo, había estudiado con los grandes teólogos liberales de su época, y de él se esperaba que hubiera seguido una carrera convencional en la Iglesia; Rosenzweig había nacido en el seno de una familia judía asimilada y parecía destinado a una carrera universitaria. Pero en el espacio de unos pocos años los dos hombres experimentaron crisis de fe que les obligaron a reconsiderar las mismas bases del pensamiento sobre la religión y la política. Para Barth, la crisis llegó cuando descubrió que durante la guerra sus profesores liberales habían utilizado

justificaciones teológicas para defender el militarismo. A Rosenzweig le sobrevino después de estar a punto de convertirse al cristianismo para adaptarse completamente a la vida alemana. No mucho después de la Primera Guerra Mundial, las monumentales obras teológicas de estos dos autores situaron el debate occidental sobre la religión y la política en una dirección completamente nueva.

Esta no era su intención original. La preocupación principal de Barth y Rosenzweig era lograr que se pudiera hablar otra vez de la revelación divina y de la promesa bíblica de redención, sin regresar a las antiguas ortodoxias del judaísmo y el protestantismo. Pero, como bien sabía Thomas Hobbes, el discurso sobre la redención espiritual tiene la habilidad de transformarse clandestinamente en un discurso sobre la redención política. Esa era la inestimable lección de Hobbes y la principal inspiración de la Gran Separación. Sin embargo, hacía mucho tiempo que esa lección se había olvidado en Alemania, donde la teología liberal había convencido a mucha gente de que el lenguaje de redención de la Biblia estaba muerto, y de que su mensaje moral podía racionalizarse y adaptarse sin soldaduras en la vida política y cultural de la modernidad. No solo se había perdido el arte de la separación intelectual de Hobbes; las razones por las que originalmente se había desarrollado ya no resultaban inteligibles en la Europa continental, y sobre todo en Alemania. Desde Rousseau, el mayor interés de la teología moderna del judaísmo y el protestantismo había sido extender nuestra comprensión de la religión más allá de las categorías de Hobbes y en reconocer el papel de la fe para expresar los nobles sentimientos morales, mantener la esperanza y construir una comunidad. Pero a medida que se aprendía esa lección, se olvidaba otra: la religión también puede expresar temores y deseos más oscuros, puede destruir una comunidad dividiendo a sus miembros, puede inflamar la mente de fantasías apocalípticas destructivas que anuncian una redención inmediata. Ni el joven Karl Barth ni Franz Rosenzweig pensaban en la redención en términos políticos. Pero cuando el discurso teológico que ellos contribuyeron a moldear dio un giro escatológico y

apocalíptico tras la Primera Guerra Mundial, solo era cuestión de tiempo que aquellos a los que inspiraba empezasen a hablar de las crisis políticas de Weimar con ese mismo lenguaje. No hablaban de la armonía de la religión reformada y el Estado moderno, sino de la acuciante necesidad teológica de una redención política, que algunos buscaron en las ideologías más repugnantes de la modernidad.

Dios, el hombre, la historia

Las obras tempranas más importantes de Barth y Rosenzweig tienen formas y destinos muy diferentes. La *Carta a los romanos* de Barth había comenzado como un comentario a la epístola de san Pablo, pero en su segunda edición se había ampliado hasta convertirse en una de las obras de reacción teológica más originales que las iglesias cristianas hubieran visto jamás. Escrita con un tono sumamente polémico, la *Carta a los romanos* era una obra fundacional, un intento de infundir nuevo vigor al cristianismo poniéndolo en contacto con las transparentes alternativas existenciales que habían planteado Pablo, Agustín de Hipona, Lutero, Calvino, y, más recientemente, Kierkegaard. El adversario del libro era toda forma de humanismo teológico liberal, tanto si definía el cristianismo como la expresión más elevada del sentimiento humano (Rousseau, Schleiermacher), el desarrollo supremo de la moralidad humana (Kant, Ritschl), o la manifestación más alta de la cultura (Hegel, Troeltsch). La teología moderna trataba del hombre, esa criatura pecadora cuyo mayor deseo, según la Biblia, era ser como Dios. Al convertir a esta criatura caída en los cimientos de una teología, acusa Barth, el teólogo moderno había cambiado de bando, y se había unido a la antigua rebelión del hombre contra su creador. La teología liberal era un humanismo, ¿y adónde llevaba el humanismo? Mirad alrededor, declara Barth, y todo lo que veis es el caos, la irracionalidad y la completa perversidad del mundo que el hombre ha creado para sí mismo. ¿Qué era la demencial carnicería de la

Primera Guerra Mundial sino el predecible resultado del humanismo, que los teólogos modernos habían celebrado en vez de juzgado? «Ha querido vivir al conocido dios de este mundo —escribe Barth—. Y vive ahora al dios conocido.»[4]

Carta a los romanos es una de las obras maestras de la retórica antimoderna y antihumanista que floreció en la Alemania de Weimar. Barth se arrepentiría tiempo después de su confianza en ella: daba la falsa impresión de que él era un romántico que idealizaba la ortodoxia sencilla de una era anterior. De hecho, aceptaba sin discusión la crítica filosófica moderna de los milagros, la refutación que Kant había hecho de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y el progreso reciente de la crítica bíblica. Creía, sin embargo, que a causa de su obstinado humanismo los teólogos modernos ya no podían oír la Buena Nueva que emanaba del «extraño y nuevo mundo» de la Biblia. Como no leían la Carta a los Romanos a partir del supuesto básico de Pablo —que «Dios es Dios»—, no podían empezar a entender el mensaje bíblico fundamental. Y ese mensaje afirma que hay una «infinita distinción cualitativa» entre el tiempo y la eternidad, y por tanto entre el hombre y Dios. Este, dice Barth, «es el tema de la Biblia y el compendio de la filosofía».[5] Los teólogos liberales habían borrado esta distinción con la esperanza de escapar al juicio de Dios y divinizar las acciones humanas en la historia. Pero el Dios de la Biblia está por encima del tiempo y de todo lo humano. Es un «otro en su totalidad», un *deus absconditus*, más allá del devenir de la historia.

Como Barth admitió más adelante, *Carta a los romanos* estaba plagada del lenguaje del «gnosticismo esotérico» que abandonaría más tarde.[6] Pero su gnosticismo era precisamente lo que atraía a los lectores de Weimar, que se deleitaban en las ideas de «paradoja» y «crisis» que circulan en la *Carta*. Allí Barth agota un catálogo de metáforas y símiles que intentan expresar la naturaleza furtiva del encuentro entre lo humano y lo divino. Habla del plano de la eternidad y su intersección con el plano temporal, que ocurre verticalmente y desde arriba y produce una sola línea, la de

Jesucristo; describe el Espíritu Santo que toca el mundo como una tangente un círculo; compara la revelación con el cráter que queda tras la explosión de un obús; asemeja la ley divina al lecho seco de un río en el que la gente reza, pero donde no aparecen las aguas vivas de la revelación. La función de tales imágenes es mostrar que nunca podrá haber una fusión de lo divino y lo humano, ni en la moralidad ni en la historia. Cuando Dios y el hombre se encuentran —y lo hacen— es en un decisivo «momento» escatológico, fuera del tiempo. En ese momento lo divino irrumpe como un relámpago; transforma nuestras vidas en una crisis permanente, un juicio o proceso, y nos obliga a vivir en la paradoja de la fe en ese Dios desconocido y ausente.

El Dios de *Carta a los romanos* no puede estar más lejos del benevolente creador de Rousseau, del legislador moral de Kant, del espíritu en desarrollo del que hablaba Hegel. Es un Dios que decide. Decidió sobre la creación, decidió con respecto a Jacob, y tomó una decisión sobre el género humano cuando envió a su Hijo. No hay nada racional —ni siquiera comprensible— en las decisiones de Dios: son hechos brutales. E implican algo más: que el hombre también se enfrenta a una decisión. Debe decidir entre él y Dios, entre la historia y la eternidad. En cuanto Dios garantiza su gracia, se retira del mundo humano, y deja al hombre solo para que luche con su ser pecador. La vida cristiana se convierte en una guerra perpetua, llena de tensión escatológica, que se produce en el alma. Este conflicto, escribe Barth, es «una lucha a muerte en la que no hay paz, tregua, ni acuerdo».[7]

En los diarios personales de Franz Rosenzweig también encontramos una declaración marcial, aunque habla de otro tipo de conflicto. «La batalla contra la historia a la manera del siglo XIX —escribe— se convierte para nosotros en la batalla por la religión a la manera del siglo XX.»[8] Como Barth, Rosenzweig creía que cualquier recuperación seria de la teología dependería de un enfrentamiento directo con la

perspectiva histórica y sin Dios que personificaba Hegel, un pensador que consideraba la religión únicamente una expresión de la mente y la cultura humanas conforme se desarrollaban en el tiempo. Habría que demostrar que no podía comprenderse ninguna evolución histórica sin Dios, ya que, según Rosenzweig, «la historicidad de la historia está subyugada a Dios».[9] La religión «a la manera del siglo XX» sería simplemente eso: un redescubrimiento de la revelación después de —y frente a— el descubrimiento de la historia.

¿Cómo olvidamos a Dios en primer lugar? Barth daba una respuesta cristiana a esa pregunta: lo olvidamos por nuestro orgullo pecador, que en la Edad Moderna nos hizo idolatrar el espíritu humano y su historia. Rosenzweig daba una respuesta distinta, que no era cristiana pero tampoco pertenecía a la tradición judía. Cuando en 1922 se publicó la segunda edición de *Carta a los romanos* de Barth, Rosenzweig estaba traduciendo al alemán algunas de las obras del poeta judío medieval Yehudá ha-Leví. En un comentario sobre uno de los himnos, daba la bienvenida a la nueva teología de Barth del «otro en su totalidad», pero se quejaba de su parcialidad. El himno de Yehudá ha-Leví, sugiere Rosenzweig, se acerca más a la verdad cuando llama a Dios «el que está cerca y lejos» y demuestra los límites de nuestro pensamiento y lenguaje discursivos para explicar lo que es Dios.[10] Si queremos pensar de nuevo en Dios y su revelación, en cómo está cerca y lejos simultáneamente, necesitamos escapar a los límites de nuestros conceptos y categorías tradicionales y desarrollar lo que Rosenzweig llama un «nuevo pensamiento».

La enigmática obra maestra de Rosenzweig, *La estrella de la redención*, es un ejercicio del «nuevo pensamiento», destinado a preparar una renovación posliberal de la vida judía. Según Rosenzweig, todas las religiones, incluidas las paganas, consideran que el mundo y los seres humanos son creaciones de los dioses. Lo que distinguía al judaísmo, y tras él al cristianismo y al islam, fue el descubrimiento de que ese mundo está mudo e inacabado si no lo

aviva una actividad recíproca divina y humana. Dios y el hombre se encuentran como fuerzas vivas en la revelación, que los transforma milagrosamente, al igual que al mundo. El amor de Dios revela, pero también quiere cumplir. Quiere, en palabras de Rosenzweig, redimir, y hacer a Dios, el hombre y el mundo completos y perfectos. Pero ¿cómo va a suceder eso? La doctrina de la redención es un campo de minas teológico, cubierto de herejías, del que pocos pensadores cristianos o judíos han salido ilesos. Los peligros son grandes: si la redención es un asunto de Dios, nos sentimos tentados de dejarle hacer su trabajo e ignorar el nuestro; si participamos en la tarea redentora, la tentación es pensar que podemos redimirnos a través de la actividad temporal. Rosenzweig ve una especie de sabiduría en estas herejías y ofrece una ingeniosa explicación. Sugiere que expresan dos maneras de vivir complementarias pero igualmente válidas, a la luz de la revelación y a la espera de la redención. El azar quiso que una perteneciera al judaísmo y otra correspondiera al cristianismo.

Al igual que para Hegel, para Rosenzweig la creencia en la encarnación de Dios en Jesucristo y la expectativa de su regreso son los rasgos distintivos del cristianismo. El modo en que los cristianos comprenden su revelación y aguardan su redención convierte su vida individual y colectiva en un viaje. El cristiano siempre está en camino, pasando del nacimiento pagano al bautismo, superando la tentación, difundiendo el Evangelio; y lo mismo le sucede a la Iglesia, que considera a todos los hombres hermanos y por lo tanto se siente obligada a convertirlos, o, si es necesario, conquistarlos. Como es un peregrino eterno, el cristiano está alienado, se siente dividido, como expresa gráficamente Rosenzweig, entre Sigfrido y Cristo, y por tanto nunca se encuentra cómodo en el mundo. Pero esta tensión en el alma cristiana era muy productiva. Al luchar consigo misma, la cultura cristiana impulsó hacia delante las aguas de la historia, desde la Antigüedad al mundo medieval, después hacia los siglos del protestantismo y finalmente hacia la modernidad, en la que, al secularizarse, el cristianismo triunfó. De esta forma, el

cristianismo ha estado preparando la redención del mundo a través de la actividad en el tiempo.

El judaísmo responde a una llamada diferente. Mucho antes de la revelación del cristianismo y del comienzo de su historia, los judíos, como único pueblo de la redención, vivían una relación apolítica, personal con su Dios. No necesitaban ningún mediador porque ya eran lo que estaban destinados a ser. En lugar de trabajar por la redención en el tiempo, los judíos la anticipaban de manera simbólica, y en este sentido ya vivían una vida eterna. «El pueblo judío —escribe Rosenzweig— ha alcanzado ya la meta a la que se encaminan los pueblos del mundo», lo que significaba que para él la historia no tenía significado. «La creación misma como un todo se mantiene en todo tiempo unida con la redención solo gracias al pueblo eterno, que ha sido colocado fuera de toda historia.»[11]

El fin del mundo y la utopía

En el siglo XVII Thomas Hobbes provocó una revolución en el pensamiento occidental al mostrar cómo el lenguaje de la teología podía transformarse en un discurso sobre el hombre como criatura que cree en Dios. Dos siglos y medio después, el gran éxito de Karl Barth y Franz Rosenzweig consistió en girar el foco de la atención teológica una vez más hacia Dios y su promesa de redención. Aunque a veces se les llamaba figuras «neoortodoxas», no había nada ortodoxo en su pensamiento, que no recurría dogmáticamente a milagros, a la infalibilidad de la Biblia, o a cosmologías extravagantes. El joven Barth de *Carta a los romanos*, que retrataba la relación entre Dios y el hombre como si ocurriera por completo fuera del tiempo, condenaba toda la especulación teológica tradicional sobre el mundo natural y la historia. Por otro lado, Rosenzweig satisfacía alegremente el impulso hacia la especulación sobre el nexo divino, apoyándose con fuerza en las desenfrenadas conjeturas del Schelling maduro. Pero su objetivo era terapéutico, no

prescriptivo; su «nuevo pensamiento» intenta enseñar a los judíos cómo vivir con serenidad a la luz de la revelación remota de Dios en lo que nos resulta más cercano: a dejar que el mundo y la historia sucedan. Las obras de juventud de Barth y Rosenzweig no son ortodoxas, ni comparten el optimismo histórico moderno del liberalismo del siglo XIX. Quizá sean las primeras obras teológicas posmodernas.

Pero pese a su alianza en «la batalla contra la historia a la manera del siglo XIX», estos dos pensadores tenían ideas muy distintas de lo que significaba «combatir por la religión a la manera del siglo XX». La concepción de la revelación que presenta Barth en *Carta a los romanos* deja al hombre en el filo de la navaja de la decisión en cada momento de su existencia, alejándolo de la posibilidad de reconciliarse con un mundo en el que, sin embargo, debe vivir y actuar mientras espera la redención. En cambio, las especulaciones de *La estrella de la redención* de Rosenzweig aspiraban a reconciliar a los judíos con el mundo dado para lograr que mirasen más allá de él, para que centraran su atención en la promesa de la redención anticipada en el ciclo de la vida judía y simbolizada en el ritual. Se trata de una diferencia teológica considerable, con importantes implicaciones políticas que ya aparecen en esas obras de juventud.

El ataque de Barth a la teología liberal protestante en *Carta a los romanos* también era un ataque político: no se dirigía a ningún aspecto o doctrina política particular, sino a la errónea creencia liberal en que el mensaje del Evangelio ofrece apoyo para cualquier proyecto político concreto. Las iglesias cristianas habían olvidado que «no se trata de la oposición entre el Reino de Dios y el Anticristo siempre que hombres con hombres o también contra hombres osan sus experimentos en el plano del Estado, de la Iglesia y de la sociedad, cuando juegan a su curioso ajedrez». Y de nuevo, en una frase célebre: «Absolutamente nada tiene que ver con Cristo un

cristianismo que no sea del todo escatología».[12] Gran parte de *Carta a los romanos* da una expresión moderna a esta tradición profundamente antipolítica del pensamiento cristiano, que ha funcionado como contrapeso de la teología política cristiana a lo largo del tiempo. La herejía de los teólogos liberales, en opinión de Barth, era haberse puesto a construir otra torre de Babel, utilizando esta vez la cultura, la política y la ciencia de la modernidad en vez de ladrillos y cemento. Estimularon la ambición natural del hombre caído cuando debían haberle recordado que la primera obligación moral de un cristiano es cumplir sus obligaciones con respecto a Dios antes de actuar en el mundo. El Evangelio no se calla respecto a la acción en el mundo. Pero las parábolas y los dichos de Jesús solo nos dan principios prácticos y regulativos; no trazan un sistema de leyes o modelos de la perfección humana. El Evangelio no puede equipararse a ningún proyecto moral o político constructivo, ni siquiera «al amor al más lejano o al negro», como Barth dice bruscamente.[13] Llama a los cristianos a estar necesariamente en el mundo, pero también les recuerda la necesidad de no pertenecer al mundo. Las acciones cristianas son ante todo las que ponen en cuestión las luchas humanas y repiten la llamada al arrepentimiento; solo en segundo lugar pueden ofrecer ejemplos parabólicos de lo que sería llevar una vida en santidad y aceptable para Dios. Tras la exaltación idólatra de la actividad humana efectuada por la teología liberal, había llegado la hora de que el protestantismo restableciera la primacía de su principio ético negativo. Su primer, y más ruidoso, mensaje para el hombre moderno debía ser: «¡Detente!».

Según el autor de *Carta a los romanos*, todo el dominio de la política y la historia debía ser sospechoso. ¿Qué revela la historia, sino los desastres que el hombre atrae hacia sí mismo por medio de su acción en el mundo temporal? Y no solo los desastres: «La historia misma —y no la *chronique scandaleuse* del hombre, sino la historia de los hitos humanos— acusa a la historia».[14] Es cierto que los cristianos han sido llamados, en palabras de san Pablo, a «servir al tiempo». Pero para el joven Barth esa vida únicamente es posible

a través de lo que denomina «una vida de libre indiferencia»: indiferente porque ha experimentado la gran perturbación divina de la revelación; libre porque ha descubierto que su verdadera libertad solo se encuentra en Dios. Los cristianos que adoptan esa postura deben poner un signo de interrogación delante de todo lo que ofrece la civilización, antes de trazar cualquier señal de exclamación. Por lo tanto, en opinión de Barth, una carrera política solo es posible si se considera su «esencial carácter de juego».[15] Incluso un buen dirigente político es un fracaso humano:

> ¡Orden! ¿Qué significa orden existente? Que, de modo hipócrita, él ha vuelto a ponerse en claro consigo. Que él, el cobarde, se ha puesto de nuevo a cubierto frente al misterio de su existencia. […] Toda esta trascendencia de un orden del todo inmanente es la herida que todo orden, incluso el mejor orden existente, causa a la más profunda conciencia del derecho. […] ¿Qué legitimidad no sería ilegal en su raíz? ¿Qué autoridad no sería tiranía precisamente en lo que la convierte en autoridad?[16]

Muy poco después de la publicación de *Carta a los romanos*, los acontecimientos obligaron a Karl Barth a reconsiderar sus posiciones sobre la política y muchos otros aspectos. Pero nunca pudo liberarse por completo del lazo escatológico que le había atado *Carta a los romanos*, y los que han seguido su camino no lo han hecho mucho mejor que él cuando han abordado la política. El nudo es difícil de deshacer. El joven Barth pensaba que las relaciones entre lo divino y lo humano implicaban decisiones mutuas que se producían en un momento eterno, fuera del tiempo: Dios decide en su gracia por nosotros, lo que hace posible nuestra decisión por él. Cuando se han tomado estas decisiones, Dios se retira y el hombre debe pelear contra su propio eros y ayudar a los demás a combatir contra el suyo. Sin embargo, como cualquier lucha de este tipo, y especialmente si está institucionalizada, tiende a convertirse en un ídolo objeto de adoración, el cristiano debe mantener una distancia irónica. En política esto significa que debe predicar, y por tanto dirigir, sin convertirse en un líder, y tratar todo el asunto como si fuera algo de menor importancia. Ninguna forma particular de

gobierno, y desde luego no una que acepte o explote el eros humano, puede considerarse satisfactoria o legítima en última instancia. El legitimismo y la revolución son igualmente inaceptables como fines, con independencia de lo que consiga un régimen, o de los crímenes que cometa.

Carta a los romanos de Barth nos deja solo dos modelos de acción cristiana en política: el profeta regañón y el ciudadano sin atributos. El profeta practica un activismo antinómico: arroja el juicio de Dios sobre los que tratan la buena sociedad como el objetivo más elevado del hombre, pero también los critica cuando no consiguen —como deberían— que el comportamiento humano corresponda al amor divino. El ciudadano lee el periódico (un deber, dice Barth), se informa, vota, quizá trabaja en la función pública, o incluso se presenta a las elecciones. Pero sabe que todo eso no es más que «un juego». El lector de *Carta a los romanos* se queda pensando qué diferencia hay en el fondo entre jugar en un equipo o en el otro. A la luz de la «escatología completa», todos los bandos son grises.

Carta a los romanos de Barth se dirigía a los individuos que afrontaban una decisión: Cristo o Barrabás, el amor a Dios o el amor a uno mismo. *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig se dirige a dos comunidades religiosas, destinadas a prepararse para la llegada del Mesías de formas distintas. Sobre el destino de la cristiandad, Rosenzweig sigue a Hegel en vez de a Barth: asume que la revelación cristiana recibe el impulso de vaciarse a sí misma en el mundo mientras trata de conducir el *saeculum* que inició Cristo hacia un final exitoso en la historia política de las naciones. Sin embargo, el judaísmo no necesita la política porque no tiene nada que conseguir en la historia. El pueblo judío, que ha plantado sus raíces en la sangre en vez de en el suelo, habla un lenguaje sagrado en lugar de uno profano y reconoce una Torá eterna en vez de costumbres y leyes cambiantes, vive apartado del movimiento de la

historia del mundo y no puede ser, en palabras de Rosenzweig, político.

El judaísmo es perfecto y completo, y así lo experimenta el pueblo judío a través de su ciclo de festividades religiosas. La vida judía representa una relación entre lo divino y lo humano que las naciones cristianas creen que deben alcanzar por medio de la actividad política temporal. No existe una concepción judía del Estado, según Rosenzweig, porque no existe una concepción política judía. «El Estado —escribe— es el intento de dar a los pueblos eternidad en el tiempo», y por tanto es un rival de la vida religiosa de un pueblo que ya ha logrado la eternidad.[17] Por eso el pueblo judío se alza como una piedra de tropiezo y escándalo ante los protestantes liberales que se enorgullecen de dar nacimiento al Estado moderno a través de su religión «consumada».

> Y por esto la verdadera eternidad del pueblo eterno tiene que permanecer siempre ajena al Estado y a la historia universal, y hasta serles enojosa. A las horas de eternidad que graba el Estado con espada poderosa —las épocas de la historia universal— en la corteza del árbol del tiempo —ese árbol que crece—, el Pueblo Eterno opone, sereno y sin inmutarse, año tras año, un anillo tras otro en torno del árbol de su vida eterna. Contra esta vida sosegada y que no desvía su mirada ni a derecha ni izquierda, se rompe el poder de la historia universal. Por mucho que esta vuelva siempre a afirmar que la verdadera eternidad es esta su más reciente eternidad, a todas esas afirmaciones oponemos nosotros una y otra vez la imagen en calma y silencio de nuestra existencia […] para mostrar calladamente que miente esa pseudoeternidad mundana, demasiado mundana, de sus momentos en la historia universal, constituidos en estados. […] Pero mientras la redención sigue viniendo, la creación misma, como un todo se mantiene en todo tiempo unida con la redención solo gracias al pueblo eterno, que ha sido colocado fuera de toda historia. Solo en su vida arde el fuego que se alimenta de sí mismo.[18]

No hace falta decir que Rosenzweig no era sionista. No obstante, reconocía un fuerte elemento utópico en el judaísmo que difiere del impulso escatológico del cristianismo. La vocación judía consiste en esperar la llegada del Mesías viviendo en los confines de la ley judía, que está completa. Su tarea es preservar y anticipar, no acelerar la llegada del Mesías. Pero la anticipación tiene su propia dinámica psicológica e incluso teológica; no puede arraigar en un pueblo si no

existe la expectación de que lo prometido llegará a cumplirse. Los cristianos se vuelven hacia el mundo porque carecen de una ley inmutable y se hacen políticos con la aspiración de realizar progresivamente la promesa en el tiempo. Cuando los judíos miran el mundo con los ojos de la ley, se hacen utópicos, y esperan un acontecimiento transformador y repentino que traerá la redención. «Esta idea auténtica del progreso contra nada se revela más tajantemente que contra la posibilidad de que la meta ideal pudiera y debiera ser alcanzada quizá ya en el instante próximo, ahora mismo incluso —escribe Rosenzweig—. Sin esta anticipación y sin la interna premura por ella; sin que se quiera traer al Mesías antes de tiempo, y sin la tentación de forzar el Reino de los Cielos, el futuro no es el futuro.»[19]

En el judaísmo liberal moderno no había lugar para esos anhelos utópicos, ni para las prácticas místicas con las que se habían asociado históricamente. Los reformadores habían sido al mismo tiempo demasiado ambiciosos y muy poco ambiciosos: querían salir de los confines de la ley, y se conformaron con la respetabilidad burguesa y la aceptación condicional en un Estado moderno. Los liberales del siglo XIX no estaban necesariamente equivocados cuando creían que un judaísmo reformado podría contribuir a la vida moral del Estado, que la emancipación era una bendición y la asimilación social era posible dentro de ciertos límites. Puede que su sentido de la vida moderna y del curso de la historia fuera infalible; pero no tenía nada que ver con la genuina esencia de la vida judía, declaraba Rosenzweig. La historia del mundo y el poder político podían quedar en manos de los gentiles; los judíos seguirían esperando al Mesías.

Con la vista puesta en las ruinas de la Europa burguesa y las teologías modernas que habían depositado en ella su esperanza, Karl Barth y Franz Rosenzweig sacaron conclusiones teológicas en los libros que publicaron poco después de la Gran Guerra, aunque su lenguaje era distinto. El joven Barth atacaba la vanidad de los

teólogos liberales que se atrevían a pensar que cultivar la religiosidad humana podría acercar al hombre un poco más a Dios, que creían que el mensaje del Evangelio podía traducirse en reglas de buena ciudadanía y decoro social, y que la progresiva racionalización de la vida política a lo largo de la historia era obra de Dios. El verdadero cristianismo ofrece una elección: el cultivo de los esfuerzos humanos, individual y colectivamente, o la negación de esos esfuerzos con espíritu de arrepentimiento. Esta tensión entre lo temporal y lo eterno, que según Barth se presentaba ante todos los seres humanos en todos los momentos de su existencia, para Rosenzweig operaba de manera diferente entre los cristianos y los judíos. Aun así, estos dos pensadores estaban de acuerdo en lo esencial: no podía existir mediación humana entre lo temporal y lo eterno, y reconocer esto era el comienzo de la sabiduría.

Si Barth y Rosenzweig tienen razón, no puede existir una teología política constructiva, ni un anteproyecto social inscrito en la escritura o en el mundo creado por Dios. En este aspecto, y solo en este, están de acuerdo con Thomas Hobbes. Como mucho, sus obras de juventud establecen una suerte de teología política negativa, una crítica de la vida política temporal desde el punto de vista de la eternidad. La política no puede redimirnos. Olvidarlo fue el principal error de los teólogos liberales, que, bajo su sobriedad, albergaban una vaga esperanza de salvación política: los judíos podrían escapar a su exilio, y todo el género humano a la ignorancia y la opresión por medio de la secularización del mensaje de Cristo. Barth solo podía condenar estas esperanzas, que consideraba idólatras, y animaba a los cristianos a adoptar ante el orden político una nueva postura que sería profética e irónica al miso tiempo. Rosenzweig se mostraba más indulgente con las aspiraciones políticas, al menos entre los cristianos, que en *La estrella de la redención* se habían convertido en los *Shabbas goyim* de la historia del mundo y se encargaban del trabajo temporal que les estaba prohibido a los judíos. En el fondo, no obstante, estaba de acuerdo con Barth: el

destino definitivo del hombre no se encontraba en la política, sino en la redención divina.

Pero Rosenzweig también reconocía un importante vínculo entre la religión y la política que parecía habérsele escapado a Barth en *Carta a los romanos*: se trataba del poder psicológico de la expectación mesiánica. El joven Barth solo veía en la pasión política una traición a la «escatología completa» de san Pablo, una postura humanista presuntuosa que contradecía la llamada cristiana a la negación. Rosenzweig veía que la promesa de la redención sembraba necesariamente la anticipación psicológica de su cumplimiento, y que esa anticipación puede asumir una forma política, no solo a causa de la naturaleza pecaminosa del ser humano, sino también de un deseo de escapar de un mundo gobernado por el pecado. Durante muchos siglos las tradiciones teológicas ortodoxas del judaísmo y el cristianismo intentaron gestionar esa poderosa aspiración: mantenían la fe redentora viva y disuadían a los creyentes para que no tomasen los asuntos en sus manos. Los rabinos y los papas no siempre lo lograban. La historia de Occidente está plagada de episodios de pasiones mesiánicas, apocalípticas o utópicas que escapan de los límites de la ortodoxia y enardecen comunidades religiosas enteras con fiebres escatológicas. Y a veces esas llamas se extienden a la vida política, e inspiran rebeliones de masas y guerras civiles, matanzas y autos de fe. Las expectativas mesiánicas tienen una predecible tendencia a volverse impacientes, sobre todo en tiempos de crisis histórica. Por lo tanto, una retirada piadosa de la historia y la política puede preceder, gracias a un acto reflejo, a un abrazo apasionado a la acción descontrolada, y la fidelidad al verdadero Mesías puede ser sustituida por la adoración a un ídolo político profano.

El mesías de 1933

Que ni Barth ni Rosenzweig desearan explotar el potencial político de

su redescubrimiento gnóstico de la revelación no significa que el potencial no estuviera allí. El vocabulario que empleaban —«conmoción», «trastorno», «crisis», «decisión», «redención», «utopía»— tenía un significado principalmente teológico para ellos y se utilizaba para inspirar a los creyentes a liquidar sus inversiones en el presente y mirar más allá, hacia el Dios eterno. Pero esos términos también resonaban en la retórica política de la época. El derrumbamiento de la civilización europea en la Gran Guerra era la «conmoción»; la Revolución rusa era el «trastorno»; la inflación y la depresión económica eran la «crisis». Y en todos los bandos, desde la izquierda comunista a la derecha fascista, había demagogos que declaraban que era el momento de la decisión definitiva, que solo ellos podrían redimir a la clase trabajadora o al pueblo alemán, y que esa utopía estaba a su alcance: solo se necesitaba voluntad. Barth y Rosenzweig observaban horrorizados cómo el ambiente político de la Alemania de Weimar se envenenaba cada día más y desaparecían los últimos jirones de decencia democrática. Pero ni Rosenzweig, que murió en 1929, ni Barth, que vivió hasta 1968, reconocieron la relación entre la retórica de su mesianismo teológico y la retórica apocalíptica que empezaba a apoderarse de la sociedad alemana. Sus libros no hicieron nada para producir esa evolución política, cuyos orígenes eran mucho más profundos. Pero sin darse cuenta ayudaron a determinar una forma nueva y nociva de argumento político: la celebración teológica de la tiranía moderna.

Con toda su ceguera y autocomplacencia, al menos los teólogos liberales del siglo XIX comprendían la distinción básica entre libertad y tiranía. A la luz de la «escatología completa» y de la «esperanza utópica», esta distinción ya no parecía tan clara, al menos para aquellos a los que inspiraban los textos de Barth y Rosenzweig. Estas otras figuras, inspiradas por la expectación mesiánica y la desesperación cultural, condujeron el debate moderno sobre religión en Occidente a un final vergonzoso cuando lo llevaron al lugar donde había comenzado.

En los círculos protestantes, el período transcurrido entre la publicación de *Carta a los romanos* y la llegada al poder de Hitler fue dominado por Karl Barth y su escuela. Barth tuvo muchos críticos, pero ni siquiera ellos tardaron en adoptar su retórica y sus términos para el debate. Los teólogos más jóvenes estaban impacientes por abandonar la tradición liberal de Schleiermacher y sus supuestos humanistas sobre la experiencia religiosa, y se sumergieron en la «teología de crisis», una etiqueta evocadora que disgustaba a Barth. En 1923, Barth se había unido con el virulento teólogo protestante Friedrich Gogarten y varios más para lanzar una revista, *Zwischen den Zeiten*, que tomaba su título de uno de los ensayos más célebres de Gogarten, y que pronto se convirtió en el buque insignia de un nuevo movimiento teológico. Barth, en resumen, se convirtió en una figura central de la vida intelectual de Weimar. Pero a pesar de la desintegración social que veía a su alrededor, conservó su lealtad a la teología de la negación y, aunque había asumido un compromiso con el socialismo, se mantuvo apartado de los agrios debates sobre la legitimidad de la República de Weimar y los movimientos ideológicos de masas de la época. En 1930 comenzaba a reconsiderar algunos de los supuestos teológicos básicos de *Carta a los romanos*, aunque no dejó de pensar que los cristianos debían mantener la mirada fija en la eternidad en vez de en el «juego» de la política contemporánea.

Todo eso cambió después de 1933, cuando Hitler llegó al poder. Anticipando este acontecimiento, un grupo de líderes eclesiásticos y teólogos protestantes, que se denominaban a sí mismos Cristianos Alemanes, había empezado a apoyar determinadas ideas nazis sobre la política y la raza, en particular la necesidad de purgar los elementos «judíos» de la doctrina cristiana y elaborar una interpretación más enérgica y nacionalista del mensaje del Evangelio. Su ambición era formar una Iglesia del Reich que congregara todas las sectas protestantes, y su símbolo era una cruz cristiana superpuesta a una esvástica. Tras la elección de Hitler como canciller, su propaganda declaraba que «Cristo ha venido a

nosotros a través de Adolf Hitler [...] a través de su poder, su fe y su idealismo, el Redentor nos ha encontrado».[20] El año siguiente, Barth se unió a un grupo de teólogos y pastores en Barmen para formar una organización opuesta, la Iglesia de la Confesión, que hizo sin demora una declaración —Barth había escrito gran parte de ella — en la que protestaba por la perversión de la teología protestante que efectuaban los Cristianos Alemanes y que defendía la independencia de las iglesias frente al nuevo régimen. Este documento histórico, la Declaración de Barmen, denunciaba que se revistiera una ideología odiosa con un manto teológico, advertía del peligro de doblar la rodilla ante un gobernante terrenal, y negaba que el Estado pudiera aglutinar las iglesias legítimamente. Aunque podría parecer que esta clase de intervención parcial viola el espíritu de *Carta a los romanos*, Barth la defendía como una declaración puramente teológica. Los Cristianos Alemanes eran, a sus ojos, «la última, peor y más completa monstruosidad del neoprotestantismo», los bastardos de la teología liberal.[21]

Sin embargo, dentro de la progenie teológica de Barth se produjo una división perturbadora en torno a los acontecimientos de 1933. Todo el mundo estaba de acuerdo en que la ascensión de Hitler significaba que había que tomar algún tipo de «decisión», pero ¿en qué dirección? El caso más famoso fue el del estimulante joven teólogo Dietrich Bonhoeffer, que regresó a Alemania en 1939 para realizar trabajos de espionaje contra el régimen nazi y estuvo involucrado en la conspiración contra la vida de Hitler, por lo que fue ejecutado en 1945. Menos dramática, pero acaso más reveladora del pensamiento de la época, fue la intervención de Paul Tillich. En 1933, poco después del ascenso de Hitler al poder, Tillich publicó un libro titulado *La decisión socialista*, en el que no solo rechazaba el nazismo acusándolo de ser anticristiano, sino que afirmaba que el socialismo religioso era el único programa político que podía defenderse desde un punto de vista cristiano. Aceptaba los ataques de Barth y Gogarten a la cultura moderna, pero sostenía que había momentos históricos especiales en los que el mundo histórico se

abría al mundo de lo divino. Tomaba del Nuevo Testamento el término *kairós*, que significa «el momento justo» o «la plenitud del tiempo», para sugerir que el cristianismo prevé momentos en los que la eternidad irrumpe en el tiempo, reorientando la vida humana hacia Dios en lugar de buscar autonomía con respecto a él. La cultura moderna había alcanzado uno de esos momentos, y necesitaba una decisión teológico-política en contra de los nazis y a favor del socialismo.

Pero el lenguaje de la nueva organización teológica podía usarse con facilidad para defender una decisión a favor de los nazis y los Cristianos Alemanes. Los que lo hacían no eran ancianos con cuellos almidonados y cicatrices de guerra que se imaginaban a sí mismos como caballeros templarios que luchaban por Jerusalén. Eran, como personajes sacados de las novelas contemporáneas de Robert Musil o Thomas Mann, «hombres nuevos», ansiosos por romper con el pasado esparciendo nuevas piezas de ajedrez sobre el tablero de la historia. Un ejemplo tristemente célebre fue el de Emanuel Hirsch, un amigo íntimo de Tillich. Hirsch, que era casi el único responsable de la traducción de las obras de Kierkegaard al alemán, era un respetado teólogo e historiador luterano y decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Gotinga cuando lo nazis llegaron al poder. Pero también era un nacionalista, un racista y un defensor acérrimo de los objetivos bélicos de Alemania en la Primera Guerra Mundial, una contienda que veía en términos apocalípticos cristianos, de la que escribió que «todos los sacrificios de posesiones y sangre no son sino el intento de forzar que Dios tome una decisión en nuestro favor». Hirsch dio la bienvenida a la toma del poder de los nazis como la expresión de una fuerza decisiva y sobrehumana, una «*tormenta sagrada* ha caído sobre nosotros y nos ha agarrado», que llevaría a Alemania hasta «el círculo de los pueblos blancos dominantes, a los que Dios ha confiado la responsabilidad de la historia de la humanidad».[22] Como su amigo Tillich, Hirsch encontró una forma de emplear el vocabulario de Kierkegaard que Barth y Gogarten habían popularizado para defender que la crisis política de

la época también era un «momento» de encuentro potencial entre lo divino y lo humano, que obligaba a todos los cristianos a tomar una decisión fatídica a favor o en contra del nuevo orden político.

Pero sin duda el caso más perturbador fue el del propio Friedrich Gogarten. En el verano de 1933, para asombro de todo el mundo, el amigo íntimo y colaborador de Barth se puso del lado de los Cristianos Alemanes, apoyando incondicionalmente la toma de las comunidades protestantes por parte de los nazis. Gogarten no tardó en arrepentirse y retiró su apoyo unos meses después, pero para entonces el mal ya estaba hecho. Se convirtió en el Caín de la familia teológica que había en torno a Barth; inmediatamente, el autor de *Carta a los romanos* puso fin a sus relaciones con *Zwischen den Zeiten* y su viejo amigo. Aun así, uno se pregunta por qué Barth se sorprendía tanto. La decisión de Gogarten, aunque breve, no era inexplicable. Si miramos sus escritos de juventud, su elección de 1933 parece consecuente con su perspectiva teológica básica. Durante la Primera Guerra Mundial, mucho antes de su encuentro con Barth, Gogarten había publicado un libro sobre religión y origen étnico (*Volkstum*) en el que sostenía que toda revelación divina a los seres humanos llega mediatizada a través de la nación (*das Volk*). «El *Volk* y todo lo que está relacionado con él, incluido el Estado, está completamente impregnado de pensamientos y sentimientos religiosos, y para nosotros es el portador no solo de la vida terrenal, sino también de la vida eterna.» En ninguna parte resulta esta mediación más evidente, sugiere, que en Alemania: «La historia de Alemania es tanto o más revelación de Dios que la historia judía, y una creación tan divina como la que reconocen la Biblia y los teólogos».[23] Los hirientes y brillantes ataques de Gogarten a la cultura moderna de principios de la década de 1920, que Barth tanto admiraba, se inspiraban parcialmente en esas ideas chovinistas sobre la religión nacional que Barth habría rechazado. No obstante, el razonamiento de Gogarten no era absurdo, si tenemos en cuenta sus premisas, algunas de las cuales aceptaba Barth. Gogarten sostenía que cuando el hombre se había rebelado contra la

autoridad de Dios en nombre de un individualismo ilustrado, también se había rebelado contra toda forma de autoridad. El protestantismo liberal había estimulado ese individualismo, debilitando la nación al disolver su identidad, y esa era otra razón por la que había que resistir contra él.

La hostilidad de Gogarten hacia la teología liberal estaba unida a su hostilidad hacia la sociedad liberal moderna, y la nueva organización teológica que representaba Barth le dio un lenguaje nuevo para expresarla. Cuando decidió apoyar a los Cristianos Alemanes en 1933, publicó un libro muy polémico que tituló *¿Una unidad entre el Evangelio y el origen étnico*?, donde afirmaba que solo el Estado total que prometían los nazis podía responder al «escalofrío ante el abismo» y el «caos amenazador» de Weimar. El programa nazi prometía renovar las reivindicaciones totales de toda autoridad, nacional y divina, y asegurar por tanto la renovación del auténtico protestantismo alemán. «Precisamente porque ahora estamos de nuevo bajo la demanda total del Estado —escribe Gogarten—, y por tanto bajo la demanda de la ley, de nuevo es humanamente posible proclamar al Cristo de la Biblia y su reinado sobre nosotros.» Y añade: «El liderazgo de Dios en los acontecimientos políticos nos da nuevas ocasiones de obedecer su Palabra».[24]

Esa última frase de Gogarten era una traición completa a los principios teológicos de *Carta a los romanos*. Pero no era una traición a la retórica de ese libro. Karl Barth había querido suplantar el lenguaje lleno de concesiones de la teología liberal con uno nuevo, y lo consiguió; quizá demasiado. La prosa de *Carta a los romanos* está cargada de posibilidades escatológicas. Algunas de ellas eran posibilidades espirituales que el joven Barth exploró con una osadía que resultaba aún más atractiva porque suponía un contraste total con el estilo altisonante de los mandarines académicos que dominaban el sistema de la teología liberal. Y

algunas eran posibilidades políticas, contra las que Barth había advertido, pero que se propagaron espontáneamente en el nuevo ambiente intelectual que él había ayudado a crear. Tillich, Hirsch y Gogarten no fueron los únicos lectores de *Carta a los romanos* que pensaron que su lenguaje espiritual de crisis y decisión resultaba apropiado para la situación política que afrontaba la Europa moderna después de la Gran Guerra. Uno se siente tentado de decir que cualquier colegial habría sacado la misma conclusión en ese momento.

El lenguaje escatológico engendra política escatológica, con independencia de los límites dogmáticos que los teólogos intenten imponer. Sin duda, Hobbes tenía razón en este aspecto. Y la escatología política cristiana se ha balanceado históricamente entre posibilidades radicales —retirada monástica, profetismo apocalíptico, agitación milenarista— sin pararse a considerar caminos más moderados que hicieran a los cristianos totalmente responsables del mundo en el que viven. A la generación que *Carta a los romanos* de Karl Barth ayudó a formar no le gustaba alcanzar acuerdos con la cultura que sus maestros liberales celebraban y que se había suicidado en la Gran Guerra. Querían enfrentarse al Dios desconocido, al «otro en su totalidad» o «totalmente otro», al *deus absconditus*. Querían vivir en la paradoja, sentir la tensión escatológica que había en la creación. Anhelaban habitar un mundo en claroscuro de «sí o no», no «sí, pero». Querían vivir el momento de la decisión absoluta y que esa decisión determinase la totalidad de su existencia. Y vivieron ese momento

El mesías de 1917

El judaísmo no cultiva una retórica de la decisión y en pocas ocasiones ha producido teologías políticas que exigieran una respuesta negativa o afirmativa. Pero, como señaló Franz Rosenzweig, el judaísmo se prestaba a la retórica política de la

utopía, que expresa la esperanza y la expectativa de una vida totalmente transformada sobre la tierra y para todos los pueblos. Hay elementos utópicos en muchas de las grandes religiones, incluido el cristianismo. Pero el Mesías cristiano que vendrá al final de los días ya estaba encarnado en el mundo; se espera que su regreso nos anuncie el Juicio Final, que mandará a los fieles al cielo y a los infieles al infierno. En otras palabras, la atención de la escatología cristiana se centra sobre todo en las almas individuales después de la muerte, así que la especulación sobre un mundo común transformado normalmente ha quedado relegada a una tradición apocalíptica heterodoxa. Las esperanzas escatológicas del judaísmo siempre han tomado forma colectiva, concentrándose primero en el pueblo judío, y después en otras naciones del mundo. Vuelven la mirada hacia atrás, en dirección a la casa de David, cuyo trono será restaurado, y hacia delante, en dirección a un mundo perfeccionado en el que todas las naciones vivirán en paz y justicia y adorarán al único Dios verdadero. La imagen de un mundo perfeccionado, sugería Rosenzweig, alimenta un utopismo político latente que puede incitar al activismo mesiánico en tiempos de crisis histórica.

No hay mejor ejemplo de este poder latente que la vida y la obra de Ernst Bloch. Nacido en una familia judía de clase obrera en 1885, Bloch estudió filosofía con Hermann Cohen y más tarde se convirtió en protegido del pensador marxista Georg Lukács. Durante su exilio en Suiza en la Primera Guerra Mundial, publicó un libro extrañamente hermético que llamó *Espíritu de la utopía* (1918), un ejercicio en lo que denominaba «romanticismo revolucionario» y «gnosis revolucionaria». No hay otro libro como ese: mezcla a partes iguales el misticismo judío, la escatología cristiana, la dialéctica marxista y la moderna historia del arte; se lee como un poema en prosa expresionista, y termina con una llamada a la revolución política. En ciertos aspectos, la trayectoria política posterior de Bloch no tenía nada de excepcional para un miembro de la izquierda radical de la época. Huyó de Alemania en 1933 e inició un exilio

itinerante que lo llevó a Suiza, Austria, Checoslovaquia y finalmente Estados Unidos, donde vivió durante once años. Durante ese período apoyó a la Unión Soviética sin flaquear, denunciando a sus enemigos reales e imaginarios, y disculpando las purgas, las matanzas y los procesos propagandísticos de Stalin. Pero lo hizo desde una posición insólita: la de la Sagrada Biblia.

Bloch era un ateo declarado, no un judío creyente o un cristiano converso. Sin embargo, para él la Biblia era la primera gran expresión del impulso humano hacia la emancipación y el anhelo utópico de la sociedad perfecta. Karl Marx había puesto ese anhelo bajo la disciplina de la ciencia en el siglo XIX, pero a lo largo de más de dos milenios había sido cultivado por todos los que se habían vuelto hacia el Éxodo y el Evangelio cristiano para oír la promesa que aseguraba que su sufrimiento terminaría y llegaría el Mesías. Mientras los marxistas ortodoxos se perdían en la espesura del marxismo dialéctico, e intentaban explicar cada giro de la historia del mundo en términos de fuerzas materiales y lucha de clases, Bloch celebraba a Moisés, a Jesús, y la escritura apocalíptica de Thomas Müntzer, el pastor protestante del siglo XVI que dirigió levantamientos campesinos milenaristas contra la aristocracia alemana y fue finalmente decapitado. Según Bloch, el Apocalipsis estaba al mismo nivel que *El manifiesto comunista*: ambas eran obras de profecía utópica.

Aunque Bloch era un teólogo ateo, pensaba, como su contemporáneo Franz Rosenzweig, que existe una relación entre la tradición del mesianismo judío y las aspiraciones utópicas políticas de la humanidad. Como escribió en su rico y monumental estudio *El principio esperanza* (1954-1959), la fe es en sí misma un tipo de revelación, algo que brota en los seres humanos y abre posibilidades nuevas, inimaginables de antemano, que se convierten en realidad concreta en la historia. Hay, sugería, un «excedente» mesiánico oculto en la experiencia humana, algo que escapa a lo que ya sabemos y sentimos, y eso señala un mundo perfeccionado más allá del presente. Aparte de las características psicológicas de ignorancia

y miedo que diagnosticó Hobbes, los seres humanos también están dotados de lo que Bloch llamaba «conciencia anticipatoria» o «todavía no consciente». La historia de la religión, por lo tanto, no es solo la historia de la invención humana de los dioses, aunque también sea eso. La religión representa asimismo un viaje político hacia el experimento de lo que podría existir, lo que yace latente en la mente y la sociedad humanas.

Como el propio Bloch admitía de buena gana, este pensamiento estaba muy cerca del de los antiguos gnósticos, que imaginaban un vínculo entre el pneuma del alma y un Dios oscuro y oculto que un día se revelaría y redimiría a la humanidad. Bloch humanizó y politizó esta idea, y expuso, creía él, el vínculo oculto entre religión y política que recorría toda la historia de la humanidad. Como los seres humanos siempre viven en el presente con esperanzas y expectativas con respecto al futuro, y puesto que su situación social actual es siempre insatisfactoria (sobre todo bajo las condiciones del capitalismo), el impulso mesiánico se transforma naturalmente en un anhelo de revolución. Esta es, para Bloch, la verdadera lección de la Biblia. Según su interpretación, el judaísmo mosaico del Éxodo nos enseña que la tarea del hombre consiste en rebelarse contra las condiciones sociales en las que vive, liberarse de Egipto, en el lugar que sea. Jesús reelaboró este mensaje: Bloch consideraba que había profundizado en el espíritu del mesianismo judío, y que en lugar de traicionarlo había acentuado su potencial humano. El Jesús de los Evangelios carece de precedentes en muchos aspectos; no es el menos importante que su mensaje impulsara el amor a los pobres, los indefensos, los inocentes. Murió porque era un rebelde, y fue salvado porque estaba dispuesto a compartir el sufrimiento humano. «No a pesar de haber muerto en la cruz es Jesús el Mesías —escribe Bloch—, sino por haber muerto en la cruz.»[25]

Cada fundador de una religión imaginaba un nuevo cielo y una nueva tierra, y por eso toda religión, aunque al principio se muestre favorable a quienes están en el poder, acaba por amenazarlos. Cada invocación a Dios solo inflama la esperanza humana en una

transformación revolucionaria del orden presente, algo que, a pesar de toda su cultura, los teólogos liberales del siglo XIX nunca pudieron comprender. El mesianismo judío que empezó con Moisés y se dirigía contra el faraón acabó inspirando una rebelión prometeica contra Dios, al que el hombre ve como el responsable último de los males del mundo. En el fondo, el mesianismo bíblico era, en palabras de Bloch, «un voto de censura contra Dios».[26]

Para Franz Rosenzweig, la idea judía de la redención era inseparable de la idea de revelación divina, y resultaba peligrosa sin ella. El gnosticismo revolucionario de Bloch aprobaba otro tipo de revelación, una revelación humana que tenía lugar en la historia por medio del ejercicio de «conciencia anticipatoria». Este continuo proceso de revelación daba origen a la gran tradición que empieza con Moisés, continúa con Jesús, y termina en la modernidad con… Karl Marx. No era el Marx del Museo Británico, el economista autodidacta de la plusvalía y el fetichismo de la mercancía, el barbado autor de *Das Kapital*. Ese Marx era importante, decía Bloch, porque aplicaba una mirada materialista y fría sobre la falsa conciencia ideológica de la sociedad capitalista. Pero también había una «corriente cálida» de marxismo que complementaba esa mirada y la relacionaba con la tradición mesiánica de la Biblia. Este Marx de la corriente cálida era el profeta de la liberación y la autonomía humana, un profeta de la esperanza. Cuando las dos corrientes convergen, «en el marxismo se supera la antítesis petrificada sobriedad-entusiasmo, en tanto que ambos extremos son llevados a un nivel nuevo haciendo trabajar a ambos recíprocamente por una anticipación exacta, una utopía concreta».[27]

Cuando se enfrentó a la decisión de 1933, Friedrich Gogarten escogió a los nazis. Ernst Bloch ya había elegido el comunismo en 1917, cuando la Revolución rusa parecía prometer la realización de la «utopía concreta» sobre la tierra, una tercera edad milenaria, como expresó en *El espíritu de la utopía*. Al principio Bloch fue crítico

con los bolcheviques y Lenin en particular, pero más tarde escribió, con solo un leve toque de ironía, «ubi Lenin, ibi Jerusalem».[28] Aunque personalmente nunca hizo daño a nadie, se mostraba ansioso por aplaudir a los comunistas que lo hacían, y escribió varios artículos en los que defendía el estalinismo y los procesos de Moscú, que enviaron a miles de personas a la muerte.[29] La corriente cálida del marxismo, parece, era fría como el hielo a la hora de contemplar la acción revolucionaria, y aceptaba el hecho de que la utopía solo podía realizarse a través de «disciplina, autoridad, planificación central, línea general, ortodoxia», y que «la libertad total [...] triunfa exclusivamente en la voluntad de ortodoxia».[30] Como Thomas Müntzer, al que Bloch celebraba en varios libros, «Marx toma también el látigo con el que Jesús expulsó a los mercaderes del templo», y Bloch animaba a sus lectores a hacer lo mismo.[31] El marxismo revolucionario, declara, reconoce que el mal tiene poder, y que hay que enfrentarse al poder con poder, «como un imperativo categórico con el revólver en la mano».[32] Una frase escalofriante, pero no necesariamente así para Bloch, que entendía la historia a la manera de los profetas bíblicos: como algo que había que tomar con furia apocalíptica y santa: «Solo los injustos existen por medio de su Dios, pero los justos... Dios existe por medio de ellos».[33]

Cuando terminó la Segunda Guerra Mundial, Bloch afrontó otra decisión. Despreciaba a Estados Unidos, que le había ofrecido acogida en el exilio e incluso la ciudadanía, y creía que bajo la influencia norteamericana la Europa occidental estaba desarrollando una nueva y sutil forma de fascismo. Así que en 1949 aceptó con entusiasmo una invitación para un puesto de profesor en Alemania del Este; hablaba de la República Democrática Alemana como del verdadero Nuevo Mundo, una nación preparada para cumplir la promesa mesiánica de Moisés y Marx. La nueva sociedad que se construía allí sería atea, libre de la falsa conciencia que cultivaban el judaísmo y el cristianismo y que solo servía a los intereses de las clases dominantes. Pero también cumpliría las profecías bíblicas de

un mundo mejor por venir. La estancia de Bloch en la utopía no duró mucho. En unos pocos años había perdido el favor del régimen de Alemania del Este, y en 1957 le obligaron a jubilarse y le prohibieron dar clase, pese a que se había humillado públicamente ante el partido.[34] En 1961, mientras se levantaba el muro de Berlín, buscó asilo en Alemania occidental, donde fue admirado durante los últimos dieciséis años de su vida por estudiantes que lo consideraban un anciano sabio y abarrotaban las salas en las que hablaba. Para ellos, el comunismo soviético ya no era el lugar de la esperanza política: aunque aborrecían el capitalismo y el imperialismo de Occidente, ya no podían mostrar entusiasmo por los crueles y grises burócratas del Kremlin. Bloch les decía que no tenían que elegir, que debían mantener la vista siempre en el horizonte, en el mundo «todavía-no-consciente» que aún era posible construir, si no en Europa o Estados Unidos, quizá en los pueblos y selvas del mundo en vías de desarrollo. Bloch daba esperanzas a esos jóvenes alemanes y, sin rastro de ironía, les convencía de que seguían la antigua tradición de los profetas hebreos. Y de que él era su Moisés.

El profeta y las pasiones

Ernst Bloch y Friedrich Gogarten fueron profetas menores de ídolos políticos mayores. Lo que hace que merezca la pena leerlos y pensar sobre ellos en la actualidad, como sucede con Karl Barth y Franz Rosenzweig, es que muestran lo fuerte que es la teología política, cómo puede sobrevivir y adaptarse para justificar los regímenes políticos modernos más repugnantes. Esta no era la intención de Rousseau cuando defendía la nobleza del sentimiento religioso, ni la de Kant cuando demostraba la racionalidad de la fe moral, ni la de Hegel cuando explicaba la lógica de la historia cristiana, ni la de los teólogos liberales que fomentaban intelectual y políticamente versiones reformadas del protestantismo y el judaísmo. Si esos pensadores compartían algo, era la desconfianza en el impulso

escatológico que había atrofiado y desestabilizado la vida política de Occidente durante siglos. ¿Cómo preparaban sus obras el camino para un renacimiento intelectual del mesianismo político?

Los rompedores textos de los jóvenes Barth y Rosenzweig dan una pista de lo que ocurrió, y de lo que quizá estaba destinado a ocurrir en una tradición que había dado la espalda a la Gran Separación. En la controversia teológica alemana que va desde Kant a Troeltsch, vemos cómo la nueva manera de concebir a Dios, el hombre y el mundo acabó engendrando su propia tradición de teología política de la manera más natural posible. Durante el siglo XIX esta teología tenía elevados principios y se consideraba una aliada de la Ilustración que ayudaba a reconciliar las verdades morales de la fe bíblica con las verdades de la ciencia, la filosofía y la cultura modernas. El Dios que predicaba aparecía a veces como una deidad trascendente, representante de una idea racional de la perfección moral que nunca se realizaba por completo en la tierra; en otras ocasiones, era descrito como un Dios inmanente que actuaba a través de la historia, y realizaba la idea racional en el tiempo por medio del desarrollo de la civilización occidental. Esta era la imagen algo borrosa del nexo divino que los teólogos liberales predicaban y defendían como ortodoxia.

Pero toda ortodoxia engendra heterodoxia. Eso es lo que revelaban las explosivas obras juveniles de Barth y Rosenzweig: la posibilidad de una nueva heterodoxia que pudiera explotar el potencial gnóstico inscrito en la promesa de redención de la Biblia. La idea de la redención ha sido una de las fuerzas más poderosas a la hora de determinar la existencia humana en las sociedades en contacto con la tradición bíblica. Ha inspirado a seres humanos individuales a soportar el sufrimiento, a superar el sufrimiento y a infligir sufrimiento a los demás. Ha ofrecido esperanza e inspiración en épocas de oscuridad; se ha sumado a la oscuridad suscitando expectativas poco realistas y justificando a quienes derramaban sangre para satisfacerlas. Todas las religiones bíblicas cultivan la idea de la redención, y todas temen su capacidad de enardecer las

mentes y volverlas sordas a la voz de la razón. En los escritos de Friedrich Gogarten y Ernst Bloch encontramos lo que esas tradiciones ortodoxas siempre habían temido: la traducción de nociones gnósticas del Apocalipsis y la redención en una justificación del mesianismo político, que ahora se encontraba bajo terroríficas condiciones modernas.

Los teólogos liberales se habían convencido a sí mismos de que el mesianismo bíblico estaba muerto; de que, si sobrevivía, como pensaba Hermann Cohen, lo hacía únicamente en forma de ideal moral trascendente. Cuando Cohen y Troeltsch volvieron a encontrar el lenguaje revolucionario del mesianismo en labios de sus alumnos tras la Primera Guerra Mundial, no solo se sintieron perplejos, sino también heridos. Se lo tomaron de manera personal, como si la historia los hubiera traicionado. Y, en cierto sentido, lo había hecho. La teología liberal había puesto sus esperanzas en la sociedad moderna, pensaba que la historia no se repite, que el pasado es pasado. El mesianismo pertenecía a una era en que los seres humanos eran ignorantes y supersticiosos, en que príncipes crueles y sacerdotes astutos dominaban la política y en que la vida cultural estaba subdesarrollada. Ninguna de esas condiciones estaba presente en el Estado moderno. Pero ahí estaban figuras como Gogarten y Bloch, que profetizaban a favor de mesías políticos rivales en el corazón de la Europa del siglo XX. Era como si nada hubiera cambiado desde el siglo XVII, cuando Thomas Hobbes se sentó por primera vez para escribir su *Leviatán*.

7
El Dios que no nació

¿Oyes la campanilla? ¡De rodillas!
Están llevando los sacramentos a un Dios que agoniza.

HEINRICH HEINE

Tenemos dificultades para dejar a Dios en paz.

Para los creyentes de las religiones bíblicas, las razones son obvias: esto ocurre porque Dios no nos deja en paz. Nuestro mundo y nosotros estamos vinculados a él en un nexo divino; él es nuestro creador, nuestro guía, nuestro juez, nuestro redentor. Y como lo es, debemos saber cómo quiere que vivamos. El Dios bíblico no es una deidad remota que abandonó a su creación, ni camina silenciosamente entre nosotros. Es el Dios que habla, se compromete con su creación y espera una respuesta. Declaró su creación buena, y ahora el cielo y la tierra declaran su gloria. Pero también dejó la creación incompleta para que nos volviéramos a él en busca del secreto de la buena vida, la ley exhaustiva, lo único que verdaderamente necesitamos. Si los seres humanos buscan a Dios, es porque él desea que lo hagamos, porque, aunque caídos, estamos hechos a su imagen y semejanza.

Esta es una visión optimista de la fe religiosa, y en el siglo XVII no abundaba el optimismo. Tras décadas de absurdas hostilidades entre distintas confesiones a raíz de la Reforma protestante, que habían seguido a muchos siglos de conflictos entre reyes, emperadores, papas, concilios de la Iglesia y órdenes religiosas, la naturaleza de la fe ya no parecía tan sencilla. Porque aunque Dios fuera la fuente de la verdadera creencia y culto del cristianismo, era evidente que había algo más en funcionamiento en el fanatismo mesiánico y el fervor

apocalíptico de la época. Y así, regresando a antiguas nociones sobre los orígenes psicológicos de la fe, los nuevos filósofos empezaron a plantear nuevas preguntas: ¿qué atrae a la mente hacia la religión? ¿Cómo se transforman los pensamientos sobre un Dios verdadero en los pensamientos sobre matar para hacer su obra? ¿Por qué hay unas formas de gobierno que resultan eficaces para controlar esas pasiones, mientras que hay otras que parecen engendrarlas? ¿Podría haber una relación profunda entre violencia religiosa y política? ¿Desvelar esa relación podría mostrar una salida a la crisis teológico-política en la que se encontraba la cristiandad?

Thomas Hobbes destacó como el más radical de estos nuevos filósofos; radical porque sus respuestas eran muy simples. Hobbes pensaba que si tomamos en serio la idea de que el hombre es una criatura que desea y se encuentra limitada por la ignorancia y el miedo, podemos explicar por qué los hombres creen en dioses, por qué son propensos a la violencia, cómo se manipulan sus creencias, y por qué Europa se encontraba asolada por guerras sectarias alimentadas por pasiones escatológicas. También pensaba que podemos construir una nueva forma de filosofía política que empezaría con estos hechos observables evidentes sobre la naturaleza humana, en vez de comenzar con una representación extravagante del nexo entre Dios, el hombre y el mundo. Esta filosofía política ya no se ocuparía de Dios como creador del hombre, sino que se centraría en el hombre como creyente en Dios. Al cambiar de tema expurgaría de teología política cristiana la memoria europea y establecería una separación estricta entre la especulación sobre lo divino y la observación científica del comportamiento humano. Hobbes pensaba que su ciencia demostraba la necesidad de un soberano absoluto que debía ejercer un control absoluto sobre la práctica religiosa pública. Pero los que siguieron su ejemplo no tardaron en comprobar que la variedad y tolerancia religiosa podían obtener el mismo fin básico: lograr que la vida política fuera pacífica, próspera y razonable. Con el tiempo, el *Leviatán* de Hobbes fue liberalizado y democratizado.

¿Tenía razón Hobbes sobre las causas de la creencia religiosa? Quizá no. Pero en ese caso, el suyo era un error afortunado, porque inauguraba una manera de pensar totalmente nueva sobre la política en Europa y otros lugares. La idea de separar el discurso político del teológico era una novedad, y se había concebido para salir de un problema particular de la historia cristiana. Pero como cuestionaba implícitamente toda tradición de teología política, tenía implicaciones más amplias, incluso universales. De manera un tanto paradójica, su poder derivaba de su modestia. La Gran Separación no presumía o fomentaba el ateísmo; simplemente enseñaba un arte intelectual que consistía en distinguir entre las preguntas sobre la estructura básica de la sociedad y las preguntas definitivas sobre Dios, el mundo y el destino espiritual de la humanidad. Para muchos creyentes de las religiones bíblicas, tanto en nuestros días como en el siglo XVII, romper la relación entre forma política y revelación divina significa traicionar a Dios, cuyos mandamientos son exhaustivos. La separación intelectual es difícil de aprender y también requiere una adaptación teológica; hay que concebir a Dios de forma más abstracta, no como un arquitecto que traza con precisión los planos de la vida individual y social. Esa transformación teológica es inimaginable en muchas tradiciones religiosas y resulta difícil de efectuar en todas ellas, incluido el cristianismo. La Gran Separación nunca fue un hecho consumado, ni siquiera en la Europa cristiana en la que se concibió por primera vez.

Sorprendentemente, el desafío más desconcertante a los principios de la Gran Separación no llegó de creyentes ortodoxos de las fes de la Biblia. Vino de filósofos y teólogos completamente modernos que habían dado la espalda al cristianismo y judaísmo ortodoxos y se alegraban de que las viejas teologías políticas que sancionaban la tiranía y el atraso cultural se hubieran marchitado bajo el asalto de la crítica. Dieron la bienvenida a la Gran Separación, y después empezaron a socavarla. El proceso fue gradual e inicialmente lo

inspiró el comprensible deseo de darle a la religión lo que le correspondía, de reconocer todo lo que los seres humanos expresan cuando hablan de Dios, el hombre y el mundo. Eso era necesario, pensaba Rousseau, si las sociedades modernas querían conservar la contribución de las religiones para llevar una buena vida, y mantener al mismo tiempo la religión en su lugar político.

Era un deseo noble pero nutrió otro más bajo, la aspiración a tenerlo todo. Tras la estela de Rousseau, la fantasía de que se pudiera seguir relacionando la política con los grandes temas de la fe bíblica —la creación, la mortalidad, el alma, lo sagrado, el fin de los tiempos— sin poner en peligro los principios de la Gran Separación ejerció un gran poder sobre la mente alemana del siglo XIX. Fue sostenida temporalmente gracias a un ejercicio de malabarismo que reinterpretaba la fe bíblica como una expresión de la conciencia religiosa humana y de la interacción social en vez de como una revelación divina. Pero al final la teología política renació, bajo una forma moderna, «liberal», en apariencia domesticada. Incluso en nuestros días es posible ver su atractivo. La nueva teología liberal unía el sentimiento romántico con la moderna convicción de que el hombre alcanza la felicidad desarrollando sus capacidades con libertad, en vez de sometiéndose a la autoridad de Dios. Retrataba una religión que sería socialmente útil en cuanto se hubiera reformado moral y racionalmente, y que constituiría una fuente de consuelo en un mundo gobernado por el consumo y la envidia. Pero al final esta teología liberal hizo lo que todas las teologías políticas terminan haciendo: santificaba el presente, y puso el sello de aprobación de Dios sobre el Estado europeo moderno.

Por muy simple que fuera la psicología religiosa de Hobbes, fue diseñada precisamente para impedir esta deriva hacia la teología política. Una de las percepciones fundamentales de Hobbes, que está en la base de la tradición liberal democrática, era que el alcance del pensamiento político, y por tanto de la vida política, podía limitarse si se centraba en el problema de las pasiones. Para él, la política era un asunto peligroso, un campo de batalla humeante

donde los modestos bienes de la vida —tranquilidad de ánimo, prosperidad, simple decencia— se encontraban bajo la amenaza constante de quienes buscaban por inspiración divina bienes más elevados e imponían sus convicciones a los demás. La política no trataba de alcanzar el bien más alto; era un problema que solo podía resolverse si se respetaban sus límites apropiados, si se contenían las pasiones, y si los insensatos sueños que hablaban de convertir a los hombres en ángeles o de construir ciudades divinas seguían siendo eso: sueños.

La teología liberal comenzó con una esperanza racional, no con sueños febriles. Su deseo moderado era que las verdades morales de la fe bíblica pudieran reconciliarse —no solo acomodarse— con las realidades de la vida política moderna. Pero resultó que la deidad liberal era un Dios que no había llegado a nacer, que no pudo inspirar una convicción genuina entre aquellos que buscaban la verdad definitiva. Ya que ¿qué ofrecía el nuevo protestantismo al alma de alguien que buscara la unión con su creador? Prescribía un catecismo de tópicos morales y un optimismo histórico sobre la vida burguesa, aderezado con un profundo pesimismo en torno a la posibilidad de alterar esa vida. Predicaba la buena ciudadanía y el orgullo nacional, la sensatez económica y la longitud adecuada de la barba de un caballero. Pero le daba demasiada vergüenza proclamar el mensaje que se hallaba en cada página de los Evangelios: que hay que cambiar de vida. ¿Y qué le daba el judaísmo a un joven judío que buscase una relación con la fe tradicional de su pueblo? Le enseñaba a apreciar el «monoteísmo ético» en el núcleo de todas las religiones bíblicas y pasaba con un amable silencio ante el Dios aterrador de los profetas, su pacto con el pueblo judío y las exigentes leyes que le había otorgado. Sobre todo, enseñaba a un joven judío que su primera obligación era buscar un territorio común con el cristianismo y encontrar la aceptación de la nación —Alemania —, cuyas ideas culturales más elevadas encajaban con las del judaísmo bien entendido. La teología liberal no ofrecía respuesta a

las preguntas decisivas: «¿Por qué ser cristiano?», «¿Por qué ser judío?».

Y así, después de la catastrófica Primera Guerra Mundial, la teología liberal fue arrasada. Pero pese al desastre, y a la complicidad del sistema teológico en él, la prudencia de Hobbes acerca de la separación del discurso teológico y político obtuvo poca atención en los años de Weimar. El ansia de una fe más sólida, basada en una nueva revelación capaz de sacudir los cimientos de todo el orden moderno, era, simplemente, demasiado fuerte. El escenario estaba preparado para ese tipo de evolución desde que los teólogos liberales habían reavivado la idea de una política bíblica. Cuando la fe en la redención a través de la propiedad burguesa y la adaptación cultural se desmoronó después de la Gran Guerra, los pensadores más osados de la época la transformaron inmediatamente en la esperanza en un Apocalipsis redentor, que volvería a poner al creyente cristiano individual, al pueblo judío, la nación alemana o el proletariado del mundo en relación directa con lo divino.

Sí, tenemos dificultades para dejar a Dios en paz.

El renacimiento de la teología política es una historia que nos invita a ser modestos, o debería hacerlo. No es un relato gnóstico sobre el alzamiento de los hijos de la oscuridad contra los hijos de la luz, una fábula que se cuenta para despertar a estos últimos de su sueño. Es la transcripción de un debate que desarrollaron durante más de cuatro siglos hombres serios que entendían lo que estaba en juego en su lucha y que ofrecían razones para explicar sus posiciones. La controversia sobre la religión y la política no terminó con el amanecer de la Edad Moderna, con la Ilustración, con las revoluciones de Francia y Norteamérica, con el nacimiento de la ciencia moderna, o con cualquier otro momento histórico criptomesiánico. No terminó porque no podía, porque afectaba a una cuestión duradera que todas las sociedades afrontan implícitamente:

ordenar los asuntos políticos a la luz de una revelación divina, o hacer su camino en solitario.

Lo que más incita a la modestia de esta historia es lo poderosas que resultan las primeras críticas a la Gran Separación. Hay que admitir que leer lo que escribieron Rousseau o Hegel sobre la religión es una experiencia infinitamente más rica que leer a Hobbes o Hume, que veían en ella poco más que una reacción a nuestra ignorancia y nuestros miedos. Rousseau vio la mente religiosa con toda su gama de luces y sombras, vibrando con curiosidad y conciencia, esperanza y desesperación. También reconoció la verdad, que Hegel elaboraría con una riqueza inigualada, de que todas las civilizaciones que conocemos se desarrollaron a partir de la religión, la cual tiene una capacidad de fraguar vínculos sociales que ninguna otra fuerza parece poseer. Que esta verdad hiciera que esos lectores olvidaran otra verdad —que las pasiones religiosas pueden romper violentamente esos mismos vínculos sociales— no la hace menos cierta.

Una de las paradojas de la política moderna es que, como renuncia a recurrir a la revelación divina, debe por esa misma razón estar más atenta al fenómeno de la religión y comprender sus efectos políticos. Hobbes, Locke y Hume reconocieron ese principio, pero desde su época la tradición democrática liberal no ha desarrollado su pensamiento sobre antropología religiosa ni ha afrontado el estudio de las imágenes alternativas del hombre religioso que pintaron Rousseau y sus herederos. El estudio de la religión se ha separado del estudio de la política, y los que se ocupan de este último ya no están acostumbrados a preguntarse qué es la religión. Si hay variedades de experiencia religiosa, ¿cómo afecta cada una de ellas a la vida pública? ¿Cuáles son sus efectos psicológicos sobre individuos y grupos? ¿Cómo podrían contribuir a una vida pública saludable en una democracia liberal? ¿Hay una forma de reconocer esa contribución sin despertar los fantasmas de la teología política y del mesianismo político? Si no la hay, ¿qué

mecanismos deben prepararse para controlar o desviar las pasiones religiosas?

El éxito ha generado autocomplacencia. El éxito es real: las democracias liberales contemporáneas han conseguido adaptar la religión sin desencadenar la violencia sectaria o estimular la teocracia, y eso constituye un logro histórico. Aunque Gran Bretaña y Estados Unidos pueden enorgullecerse de haber cultivado las ideas de tolerancia, libertad de conciencia y de una separación formal de la Iglesia y el Estado, su éxito ha dependido de un experimento totalmente único que afectó a las sectas protestantes en los siglos XVII y XVIII. La tradición liberal anglosajona carece de un vocabulario para describir la complejidad de su propia vida religiosa, y todavía menos para comprender la relación entre fe y política en otras partes del mundo. Resulta instructivo recordar que la obra más importante sobre el papel de la religión en Norteamérica fue escrita por un francés que era un estudiante devoto de Rousseau: Alexis de Tocqueville. Desde entonces hemos estado buscando en la oscuridad.

En Europa, donde los principios políticos de la democracia liberal solo se institucionalizaron por completo después de la Segunda Guerra Mundial, uno encuentra menos autocomplacencia que resignación pesimista. La suposición que comparten los pensadores políticos europeos contemporáneos, independientemente de sus simpatías particulares, es que la «era de la religión» ha terminado en Occidente, y que, aunque la fe privada sobrevive, la teología política no podrá resucitar. Lo más llamativo de esta suposición, que puede ser correcta o no, es la seguridad con que se pronuncia. En vez de considerar la Gran Separación un experimento mental cuyo éxito ha tenido que ver con acontecimientos históricos impredecibles, los pensadores europeos siguen practicando un pensamiento mítico sobre las formas históricas impersonales que en teoría habrían dado nacimiento a nuestro mundo. Hablan de «modernidad» o de «Edad Moderna» con un lenguaje casi escatológico, la describen como un desgarrón en el tiempo que abrió

una época de la experiencia humana irreversible y sin precedentes, dotada de una lógica, un lenguaje y una perspectiva únicos. Algunos tienen una visión catastrófica de esta ruptura, teñida de nostalgia por períodos anteriores en que la política estaba impregnada de fervor místico, las sociedades eran conjuntos supuestamente coherentes que representaban un rico orden simbólico, los individuos eran más creyentes y la vida política poseía más grandeza. El pesimismo cultural ha sido una fuerza poderosa en la vida intelectual europea desde la Revolución francesa, tanto en la izquierda como en la derecha, entre pensadores religiosos y laicos. Es poderosa porque es totalmente infalsificable. En la Europa contemporánea, aquellos que invierten esta oscura representación de la vida moderna, que solo ven el progresivo «desencantamiento del mundo», o el triunfo de la razón y la autonomía humanas, cometen el mismo error intelectual que los pesimistas culturales. Todos están dominados por un mesianismo invertido, cuyos símbolos transfieren de la promesa bíblica al curso de la historia. En lugar de esperar la inminente llegada de Dios, lamentan o celebran su reciente partida, de forma pasiva, como si estuvieran ante un altar. Su pensamiento político se limita a averiguar si en la modernidad funciona una nueva lógica, un código oculto de signos y símbolos que debemos descifrar para descubrir los secretos de nuestro tiempo, o si hemos sido arrojados para siempre en el «eterno silencio de los espacios infinitos» que tanto aterraba a Pascal.

Es difícil deshacerse de las fantasías de inevitabilidad histórica. Como las nociones de la divina providencia, nos tranquilizan acerca de la legibilidad del mundo. Saber que nuestros principios políticos básicos surgieron como respuesta a los excepcionales desafíos teológicos de la cristiandad, que sufrieron un serio cuestionamiento intelectual incluso en Occidente, y que la tentación de reavivar la teología política siempre está presente, no satisface nuestros anhelos más profundos. Hay algo grandioso en ver la práctica y el pensamiento político moderno como el resultado de fuerzas más grandes e impersonales, y también algo reconfortante, porque nos

alivia de la responsabilidad de comprender las alternativas que hay ante nosotros y escoger entre ellas. Nos ayuda a olvidar que solo somos herederos de la Gran Separación si lo deseamos.

¿Lo deseamos? Esa es la pregunta que tenemos que afrontar. La nuestra es una herencia difícil, que debe considerar el hecho de que, históricamente hablando, la teología política es la forma primordial de pensamiento político y en la actualidad sigue siendo una alternativa viva para muchos pueblos. Los capítulos anteriores deberían ayudarnos a entender por qué. Cuando intenta explicar las condiciones de la vida y el juicio políticos, la mente libre de prejuicios parece obligada a viajar hacia arriba y hacia fuera: hacia arriba, en dirección a esas cosas que trascienden la existencia humana, y hacia fuera, para abarcar la totalidad de la existencia. Solo con esfuerzo y muchas discusiones, la gente puede aprender a separar las cuestiones básicas de la política de las cuestiones de la teología y la cosmología. El impulso de crear un vínculo no es un atavismo. Como hemos visto en este libro, la tentación de romper los límites autoimpuestos de la Gran Separación e incorporar la vida política a un drama teológico o histórico mayor ha sido fuerte en el Occidente moderno, en parte porque también somos herederos de la tradición bíblica. Como observó el gran estudioso del mesianismo judío Gershom Scholem: «El poder de la redención parece construido en el mecanismo de la vida que se vive a la luz de la revelación».[1] En Estados Unidos, por ejemplo, la retórica política está impregnada del lenguaje mesiánico, y solo gracias a una fuerte estructura constitucional y a varias rupturas afortunadas la teología política ha sido incapaz de dominar el pensamiento político estadounidense.

La herencia también es difícil porque exige conciencia de uno mismo. No hay forma de borrar la distinción intelectual entre teología política, que recurre en algún momento a la revelación divina, y una filosofía política que intenta entender y alcanzar el bien

político sin ese recurso. Y, desde el punto de vista psicológico, hay peligros reales que acechan cuando se intenta forjar una tercera vía entre las dos. Un peligro es la santificación teológica de una sola forma de vida política, algo que constituye una tendencia común en la historia de la humanidad. Otro es la desesperación espiritual ante el fracaso político, que resulta central en la historia que aquí se cuenta. El Dios que no nació de los teólogos liberales nunca pudo satisfacer los anhelos mesiánicos que contenía la fe bíblica, y resultó inevitable que cuando llegó la crisis este ídolo fuera abandonado por un Dios fuerte y redentor. Lo patético de los teólogos liberales era que no habrían podido responder espiritualmente a las pasiones que desataron, ni sabían controlarlas políticamente como Hobbes y sus seguidores filosóficos habían hecho. El río que separa la filosofía política y la teología política es estrecho y profundo; los que intenten dominar las aguas serán arrastrados por fuerzas espirituales que escapan a su control.

Aquellos de nosotros que hemos aceptado la herencia de la Gran Separación debemos hacerlo con sobriedad. Una y otra vez debemos recordar que vivimos un experimento, que nosotros somos la excepción. Tenemos pocas razones para esperar que otras civilizaciones sigan nuestro insólito camino, que comenzó por una crisis única de la teología política de la cristiandad. Esto no significa que otras civilizaciones carezcan necesariamente de los recursos para crear un orden político factible, sino que tendrán que encontrar los recursos teológicos de sus tradiciones para que eso ocurra. Nuestro reto es distinto. Hemos hecho una elección que es al mismo tiempo más sencilla y difícil: hemos decidido que nuestra política se limite a proteger a los individuos del mayor daño que puedan infligirse unos a otros, a garantizar las libertades fundamentales y proporcionar un bienestar básico, y a dejar su destino espiritual en sus propias manos. Hemos apostado que es más prudente recelar de las fuerzas desatadas por la promesa mesiánica de la Biblia que intentar explotarlas para el bien público. Hemos elegido que la luz de la revelación no ilumine nuestra política. Si queremos que nuestro

experimento funcione, tenemos que contar con nuestra propia lucidez.

Agradecimientos

Este libro se basa en las Conferencias Carlyle que pronuncié en la Universidad de Oxford en el segundo trimestre de 2003. Quiero expresar mi gratitud a la universidad y al comité Carlyle por la invitación. Mi investigación sobre este tema durante los últimos diez años ha recibido el apoyo de varias organizaciones en Estados Unidos y Alemania, y también merecen mi agradecimiento la Fundación Guggenheim, el Institute for Advanced Study, la Fundación Alexander von Humboldt, el Einstein Forum y la Fundación Earhart.

Notas

2. La Gran Separación

1. David Hume, *The Natural History of Religion*, en *Principal Writings on Religion*, edición de J. C. A. Gaskin (Oxford, Reino Unido, 1993), p. 185. En castellano: *Historia natural de la religión*, edición y traducción de Carlos Mellizo (Tecnos, Madrid, 1992), p. 115.

2. Blaise Pascal, *Pensées*, edición de Philippe Sellier (París, 1991), §690.

3. *Ibid*., §233.

4. Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis* (París, 1625), prolegómeno 11; compárese con I.1.10. En latín y en castellano: *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, traducción, introducción y notas de Primitivo Mariño Gómez (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987), p. 36.

5. Edward, Lord Herbert de Cherbury, *De veritate* (París, 1624), cap. 9.

6. Thomas Hobbes, *Leviathan*, edición de Edwin Curley (Indianápolis, 1995), XII.1. En castellano: *Leviatán*, edición de Carlos Moya y Antonio Escohotado (Editora Nacional, Madrid, 1980), p. 208. Las páginas entre paréntesis se refieren a esta traducción.

7. *Ibid*., XII.5 (p. 209).

8. *Ibid*., XII.16 (p. 213).

9. *Ibid*., XI.2 (p. 199), introducción, 3 (p. 119).

10. *Ibid*., XIII.9 (p. 225). Véase este capítulo y el capítulo XI para consultar todo el argumento antropológico sobre el miedo, el deseo, la ignorancia y la anticipación.

11. *Ibid*., XIII.14 y XV.8.

12. David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford, 1974), p. 11. En castellano: *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, edición de Jaime de Salas, traducción de Jaime de Salas y Gerardo López Sastre (Tecnos, Madrid, 2007), p. 115. Las páginas entre paréntesis se refieren a esta traducción.

13. John Locke, «First Tract on Government», en *Political Essays*, edición de Mark Goldie (Cambridge, Reino Unido, 1997). En castellano: «Primeros escritos sobre la tolerancia», en *Escritos sobre la tolerancia*, edición de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Betegón Carrillo (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999), p. 8.

14. John Locke, *Letter Concerning Toleration*, edición de James H. Tully (Indianápolis, 1983), pp. 35-37, 42-43 y 46; «Essay on Toleration», en *Political Essays*, pp. 149 y 153. En castellano: *Carta sobre la tolerancia*, edición de Pedro Bravo Gala (Tecnos, Madrid, 1998, 4.ª edición), pp. 27-28, 37-39 y 47-49; y «Ensayo sobre la tolerancia», en *Escritos sobre la tolerancia*, edición de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Betegón Carrillo (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999), pp. 95 y 99-100. Las páginas entre paréntesis se refieren a esta traducción.

15. Locke, *Letter Concerning Toleration*, pp. 23 y 44 (pp. 3 y 45).

16. *Ibid*., p. 35 (p. 27); véanse también pp. 28-34 (pp. 13-27).
17. Hume, *Enquiries*, pp. 270 y 141 (pp. 397-398 y 261).

3. El Dios ético

1. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, en *Oeuvres Complètes*, edición de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (París, 1969), 4, p. 568. En castellano: *Emilio, o De la educación*, edición y traducción de Mauro Armiño (Alianza, Madrid, 1990), p. 361. Las páginas entre paréntesis se refieren a esta traducción.
2. *Ibid*., p. 594 (p. 386).
3. *Ibid*., p. 583 (p. 377).
4. *Ibid*., p. 588 (p. 381).
5. *Ibid*., p. 592 (p. 384.).
6. *Ibid*., p. 590 (p. 383).
7. *Ibid*., p. 633 (p. 423).
8. *Ibid*., p. 627 (p. 418).
9. *Ibid*., pp. 600-601 (p. 393).
10. *Ibid*., p. 627 (p. 418).
11. Immanuel Kant, «Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen», *Kants gesammelte Schriften* (Berlín, 1908-) XX, 44. Cuando es posible, las referencias a las páginas que siguen hacen referencia al número de volumen y paginación de esta «Akademie Edition» (en adelante Ak.) alemana. La traducción en castellano está extraída de *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, introducción, traducción y notas de Luis Jiménez Moreno (Alianza, Madrid, 1990), p. 9.
12. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (en adelante *Crítica de la razón pura*), B, pp. 294-295. En todas las ediciones alemanas y traducidas de esta obra es común referirse a la paginación de la primera edición de 1781 con una «A» y a la segunda edición revisada de 1787 con una «B», en lugar de la paginación de la Akademie. En castellano: *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas (Alfaguara, Madrid, 1978).
13. Kant, *Crítica de la razón pura*, B, p. 21; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, IV, p. 37. En castellano: *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*, edición de Luis María Cifuentes, traducción de Asunción Gabriel (Alhambra, Madrid, 1986). Las páginas entre paréntesis se refieren a esta traducción.
14. Kant, *Crítica de la razón pura*, B, p. 296.
15. *Ibid*., B pp. 21-22, 26, 370, 494-95, 501, 611-12, 695, 697, 714 y 825.
16. *Ibid*., B p. xxx.
17. Immanuel Kant, «Was heißt: Sich im Denken orientieren?», VIII, p. 143; véanse también pp. 139-140.
18. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (en adelante *Crítica de la razón práctica*), V, pp. 4-5, 9, 15, 32, 44 y 107-126. En castellano: *Crítica de la razón práctica*, traducción de Emilio Miñana y Manuel García Morente (Espasa-Calpe, Madrid, 1981, 2.ª edición). Sobre la diferencia entre postulados especulativos y prácticos, véase V, pp. 11-12 y 142-143.
19. Immanuel Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, XXVIII, p.

1.072. En castellano: *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, traducción de Alejandro del Río Hermann (Akal, Madrid, 2003). En varios momentos de su obra Kant sostiene que debemos «postular» a Dios, no siempre en los mismos términos. Entre los pasajes a tener en cuenta se encuentran: *Crítica de la razón pura*, B, pp. 839-841, *Crítica de la razón práctica*, V, pp. 5 y 145-146, *Kritik der Urteilskraft*, V, pp. 451-453 (en castellano: *Crítica del juicio*, traducción de Manuel García Morente [Espasa-Calpe, Madrid, 2007]); *Das Ende aller Dinge*, VIII, p. 338 (en castellano: *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina, edición de Jesús Conill Sancho [Tecnos, Madrid, 1989]).

20. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, VI, pp. 41-42. En castellano: *La religión dentro de los límites de la sola razón* (en adelante *Religión*), traducción de José María Quintana Cabanas (Alianza, Madrid, 1981), pp. 56-57. Las páginas entre paréntesis se refieren a esta traducción.

21. Kant, *Crítica de la razón práctica*, V, p. 38; *Religión*, VI, pp. 47, 57 y 93 (pp. 61 y 78).

22. Kant, *Religión*, VI, p. 38 (p. 53); véanse también pp. 30, 39-44 y 71.

23. Kant, «Conversation with Voss», 24 de febrero de 1805, en *Goethe: Begegnungen und Gespräche*, edición de E. y R. Grumbach (Berlín, 1985), V, p. 548.

24. Epístola a los Romanos 3,10; *Religión*, VI, pp. 70 y 39 (p. 54). Véase en general VI, pp. 66-78, nota 162.

25. *Religión*, VI, pp. 93-94 (p. 102).

26. *Ibid*., VI, pp. 97 y 103; véase también p. 99 (pp. 106-107 y 111).

27. *Ibid*., VI, pp. 121, 115 y 133-137 (pp. 109 y 123). Véanse también pp. 103-107 y 151-152, especialmente p. 105.

28. *Ibid*., VI, p. 158; Kant, *Der Streit der Fakultäten* (en adelante *Conflicto de las facultades*), VII, pp. 36 y 44. En castellano: *El conflicto de las facultades*, traducción de Elsa Tabernig (Losada, Buenos Aires, 1963).

29. Kant, *Conflicto de las facultades*, VII, p. 53; pp. 48-52.

30. *Ibid*., VII, p. 52. Véase también Kant, *Religión*, VI, pp. 136-137 y 166 (pp. 132-135 y 169).

4. El Dios burgués

1. El origen de este texto sigue siendo incierto. Aunque está escrito con la mano de Hegel, el consenso académico lo atribuye a su amigo el poeta Hölderlin. La traducción es de Laura S. Carugati y puede consultarse en http://www.elhilodeariadna.org/articulos/volumen10/art28_ppal.asp.

2. G. W. F. Hegel, «Der Geist der Christentrums und sein Schicksal», en *Hegels theologische Jugendschriften*, edición de Herman Nohl (Tubinga, 1907), p. 332.

3. Rousseau, *Émile*, pp. 633-635, nota (pp. 422-424).

4. G. W. F. Hegel, *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (en adelante *Enciclopedia*), prefacio a la segunda edición, en *Werke*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (Frankfurt, 1970), 8, pp. 23-25 (pp. 70-71). En castellano: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, edición de Ramón Valls Plana (Alianza, Madrid, 1999). A menos que se indique lo contrario, todas las referencias a las obras de Hegel remiten a esta edición, seguidas por el número de página de las traducciones castellanas entre paréntesis, si es posible. La segunda frase citada es de G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (de ahora en adelante *Lecciones sobre filosofía de la religión*), edición de Walter Jaeschke, 3 vols. (Hamburgo, 1993-1995), 3, p. 175. Esta edición reúne material de las clases de Hegel en 1824, 1827 y 1831. En castellano se han utilizado las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols., traducción de Ricardo Ferrara (Alianza, Madrid, 1984). Compárese también *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1, p. 88 con *Enciclopedia*, §573.

5. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1, pp. 63-64 (1, p. 62); compárese *Enciclopedia* §522, pp. 362-363 (p. 542).

6. G. W. F. Hegel, *Vorlensungen über die Philosophie der Geschichte* (de ahora en adelante *Filosofía de la historia*), en *Werke*, 12, pp. 69-71 (introducción, pp. 52-53). En castellano: *Filosofía de la historia*, traducción de José María Quintana (Zeus, Barcelona, 1970), p. 76. Compárense estos pasajes con G. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 1, pp. 345-347 (1, pp. 327-329).

7. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1, pp. 358-359 (pp. 338-339); véase también 1, pp. 333-334 (pp. 316-319).

8. Hegel, *Enciclopedia*, §562 (p. 585); §552, pp. 362-363 (pp. 576-577).

9. Hegel, *Filosofía de la historia*, introducción, pp. 69-70 (pp. 75-76). Compárase con *Lecciones sobre filosofía de la religión*, p. 336, nota 180, y *Enciclopedia*, §552, pp. 355-356 (pp. 572-573).

10. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 2, p. 413 (2, p. 365). Compárese con *Enciclopedia*, §552, p. 359 (p. 575)

11. Hegel, *Filosofía de la historia*, p. 386 (p. 344). Compárese con G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (en adelante *Filosofía del derecho*), en *Werke*, 7, §358. En castellano: *Principios de la filosofía del derecho*, traducción y prólogo de Juan Luis Vermal (Edhasa, Madrid, 1999), pp. 458-459. Compárese con G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (en adelante *Historia de la filosofía*), en *Werke*, 19, pp.

492-495. En castellano: *Lecciones sobre historia de la filosofía*, edición de Elsa Cecilia Frost y traducción de Wenceslao Roces, 3 vols. (Fondo de Cultura Económica, México, 1955, reimpresión en 1977), 3, pp. 3-5 (3, pp. 79-81). Las páginas entre paréntesis se refieren a esta traducción.

12. Hegel, *Historia de la filosofía*, 19, pp. 494 y 500 (3, pp. 80 y 82); *Filosofía de la historia*, p. 391 (p. 348).

13. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3, p. 254 (3, p. 238); *Historia de la filosofía*, 19, p. 503 (3, p. 92).

14. Hegel, *Filosofía de la historia*, introducción, p. 33 (p. 47).

15. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, 3, p. 591. En castellano: *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces (Fondo de Cultura Económica, México, 1966), p. 473; *Glauben und Wissen*, en *Gesammelte Werke*, edición de Otto Pöggeler (Hamburgo, 1968), 4, p. 414. En castellano: *Fe y saber*, introducción, traducción y notas de Vicente Serrano (Biblioteca Nueva, Madrid, 2000), p. 164.

16. Hegel, *Enciclopedia*, §552, pp. 364-365 (pp. 578-579).

17. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1, p. 347 (1, p. 329); véase también p. 346 (1, p. 328).

18. Hegel, *Filosofía de la historia*, p. 55 (p. 76).

19. Hegel, *Filosofía del derecho*, §270, pp. 417-418 (p. 392).

20. Frases como esta se encuentran a lo largo de toda la obra de Hegel, pero están especialmente recogidas en *Filosofía del derecho*, §270, pp. 341-360 (pp. 389-408), y en *Filosofía de la historia*, pp. 29-105 (pp. 31-133).

21. Hegel, *Filosofía de la historia*, introducción, p. 28 (pp. 43-44).

22. G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, edición de George Lasson (Hamburgo, 1923), p. 451. En castellano: *El sistema de la eticidad*, edición de Dalmacio Negro Pavón y Luis González-Hontoria (Editora Nacional, Madrid, 1982), p. 145.

23. Hegel, *Filosofía de la historia*, p. 47 (p. 58).

5. La casa en orden

1. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 1841/42 (Frankfurt, 1977), p. 320.
2. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlín, 1799), pp. 37 y 234. En castellano: *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzo Fernández (Tecnos, Madrid, 1990), pp. 25 y 151.
3. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (*La fe cristiana*), segunda edición (Berlín, 1830-1831), §11. Véase también §4, especialmente 4.4.
4. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, §15:30.2.
5. David Friedrich Straus, *Das Leben Jesu* (*La vida de Jesús*), cuarta edición (Tubinga, 1840), §151.
6. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (*La esencia del cristianismo*) (Leipzig, 1900), pp. 65 y 73-74.
7. Ernst Troeltsch, «Das Wesen des modernen Geist», *Gesammelte Schriften* (Tubinga, Alemania, 1925), 4, pp. 303 y 325.
8. Troeltsch, «Das Wesen des modernen Geist», p. 336.
9. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (Berlín, 1924), pp. 77-78.
10. Heinrich von Treitschke, «Unsere Aussichten» (1879), reeditado en *Aufsätze, Reden und Briefe* (Meersburgo, 1929), 4, pp. 478-480.
11. Hermann Cohen, «Ein Bekenntnis in der Judenfrage», *Jüdische Schriften* (Berlín, 1924), 3, p. 93.
12. Hermann Cohen, «Die innere Beziehungen der kantischen Philosophie zum Judentum», *Jüdische Schriften*, 1, p. 304.
13. Hermann Cohen, «Religiöse Postulate», *Jüdische Schriften*, 1, pp. 9-10.
14. Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, segunda edición (en adelante *La religión de la razón*) (Frankfurt, 1929), XIII, p. 38. En castellano: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, traducción de José Andrés Ancona Quiroz (Anthropos, Madrid, 2004).
15. Cohen, *La religión de la razón*, XVI, p. 421 (p. 283).
16. *Ibid*., XIII, p. 66.
17. «An die Kulturwelt», en *Deutsche Kreigstheologie* (1870-1918), edición de Karl Hammer (Munich, 1971), p. 203.
18. «An die Kulturwelt», pp. 263-265.
19. Hermann Cohen, «Deutschtum und Judentum», *Jüdische Schriften*, 3, pp. 233-234; véase también «Kantischen Gedanken im deutschen Militarismus» (1916), en Hermann Cohen, *Werke* (Hildesheim, 2002), vol. 17.
20. H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (Chicago, 1957), p. 193.

6. El Dios redentor

1. *The First Buber:Youthful Zionist Writings of Martin Buber*, edición de Gilga G. Schmidt (Syracuse, Nueva York, 1999), pp. 185 y 107.
2. Martin Buber, *Drei Reden über das Jüdentum* (Frankfurt, 1920), pp. 61, 18-23, 53-54, 74 y 89-102.
3. Friedrich Gogarten, «Zwischen den Zeiten» y «Die Krise unser Kultur», en *Anfänge der dialektischen Theologie*, edición de Jürgen Moltmann, 2 vols. (Munich, 1963), 1, pp. 95, 97, 103, 113 y 120.
4. Karl Barth, *Der Römerbrief* (en adelante *Carta a los romanos*) (2.ª edición, 1922), p. 29. En castellano: *Carta a los romanos*, traducción de Abelardo Martínez de la Pera (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998), p. 99. Las páginas entre paréntesis se refieren a esta traducción.
5. *Ibid*., p. xx (p. 54).
6. Karl Barth, *Die Menschlichkeit Gottes* (Zurich, 1956), pp. 25 y 10.
7. Barth, *Carta a los romanos*, p. 225 (p. 286).
8. Citado en *Franz Rosenzweig: His Life and His Thought*, edición de Nahum N. Glatzer (Indianápolis, 1998), p. xiii.
9. Franz Rosenzweig, «Atheistische Theologie», en *Kleinere Schriften* (Berlín, 1937), p. 290.
10. Franz Rosenzweig, «Der Fern-und-Nahe», en *Jehuda Halevi: Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte* (Berlín, 1927). Existen numerosas ediciones en castellano de la obra de Yehudá ha-Leví, que nació y vivió la mayor parte de su vida en la España medieval.
11. Franz Rosenzweig, *Der Stern des Erlösung* (en adelante *La estrella de la redención*) (Frankfurt, 1988), pp. 368 y 372. En castellano: *La estrella de la redención*, traducción de Miguel García Baró (Sígueme, Salamanca, 1997), pp. 393 y 397. Las páginas entre paréntesis se refieren a esta traducción.
12. Barth, *Carta a los romanos*, pp. 512 y 325 (pp. 562 y 381).
13. *Ibid*., p. 476 (p. 527).
14. *Ibid*., p. 67 (p. 136)
15. *Ibid*., pp. 513-514 (pp. 560 y 562).
16. *Ibid*., pp. 503-556 (pp. 552-553).
17. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, p. 369 (pp. 393-394).
18. *Ibid*., pp. 371-372 (pp. 396-397).
19. *Ibid*., pp. 253-254 (p. 276).
20. Clifford Green, ed., *Karl Barth:Theologian of Freedom* (Minneapolis, 1981), p. 24.
21. Moltmann, ed., *Anfänge der dialektischen Theologie*, 2.318.
22. Robert P. Ericksen, *Theologians Under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch* (New Haven, Connecticut, 1985), pp. 125, 152 y 165.
23. Friedrich Gogarten, *Religion und Volkstum* (Jena, Alemania, 1915), pp. 1 y 29.
24. Friedrich Gogarten, *Einheit von Evangelium und Volkstum*? (Jena, Alemania, 1933), pp. 11, 5, 24 y 7.

25. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (en adelante *El principio esperanza*) (Frankfurt, 1959), 1489. En castellano: *El principio esperanza*, traducción de Felipe González Vicén y edición de Francisco Serra (Aguilar, Madrid, 1980), 3 vols., 3, p. 377. Las páginas entre paréntesis se refieren a esta traducción. Hay una reedición de esta traducción en Trotta (Madrid, 2004, 2006 y 2007).

26. *Ibid*., p. 1.461 (3, p. 351).

27. *Ibid*., p. 1.619 (3, p. 493).

28. *Ibid*., p. 711 (2, p. 179).

29. Véase, por ejemplo, Ernst Bloch, «Jubiläum der Renegaten», en *Vom Hasard zu Katastrophe* (Frankfurt, 1972).

30. Bloch, *El principio esperanza*, p. 618 (2, pp. 96-97).

31. *Ibid*., p. 1.606 (3, p. 481).

32. Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (Frankfurt del Main, 1964), p. 302.

33. *Ibid*., p. 346.

34. Véase la lección inaugural de Bloch, «Universität, Marxismus, Philosophie» (1949), en *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie* (Frankfurt del Main, 1969). Véanse también las declaraciones de Bloch en 1958: «Ninguna discusión filosófica afecta mi profesión de fe en el socialismo, en la paz, en la unidad alemana», y «La crítica solo puede ser pura cuando se produce aquí, en el suelo de la república, y de manera inequívocamente socialista, no de ningún otro modo». «Ich stehe auf den Boden der DDR», *Neues Deutschland* (20 de abril de 1958); reimpreso en Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels: Ernst Bloch, Leben und Werke* (Moos, Alemania, 1985), p. 247.

7. El Dios que no nació

1. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (Nueva York, 1971), p. 323.

* En sentido estricto, hay una distinción entre panteísmo, que iguala a Dios con el cosmos, y el panenteísmo, que piensa que el cosmos está contenido en Dios, que sigue siendo más grande que el universo. Para nuestro propósito, podemos considerar panteístas ambas doctrinas.

[*] Sin embargo, sería un anacronismo definir a Hegel como un promotor de la tolerancia religiosa tal y como hoy la entendemos. En *Principios de la filosofía del derecho* (§270) afirma que, como la religión integra a los individuos en el Estado, debería exigirse a los ciudadanos que pertenezcan a algún tipo de comunidad religiosa, y que el Estado debería asegurar que las iglesias reciban protección y apoyo económico. Pero no todas las religiones obtendrían la ayuda del Estado. En una larga nota a pie de página habla de los grupos —cuáqueros, anabaptistas, judíos— cuya fe, en su opinión, les impide participar completamente en la vida política del Estado. Debería tolerarse a esa gente en el ámbito de la sociedad civil, pero solo si el Estado es fuerte, lo que significa que las religiones tienen que ser relativamente débiles. A los individuos de estos grupos se les pueden garantizar derechos humanos, incluso si, como les sucede a los judíos, puede pensarse que pertenecen a un *Volk* extranjero. En resumen, aunque la tolerancia es posible en el esquema de Hegel, parece que ser miembro de ciertas iglesias protestantes es la única vía totalmente coherente con la ciudadanía en un Estado moderno.

* Sin embargo, se intentó. El primero en hacerlo fue Samuel Hirsch, un rabino judío alemán que más tarde se convertiría en el líder del movimiento reformista del judaísmo en Estados Unidos. En una obra temprana,*La filosofía religiosa de los judíos* (1842), Hirsch pretendía mostrar que el judaísmo, bien entendido, es perfectamente idéntico al «conocimiento absoluto» de Hegel y, por lo tanto, aparece en la culminación de la historia. Otro intento fue el de Nachman Krochmal, cuya obra, *Guía para los perplejos de nuestro tiempo* (1851), intentaba refutar el rechazo de Hegel al judaísmo —lo consideraba una religión estática del Estado— redescribiendo la historia judía como una serie de ciclos que se alzaban en un círculo progresivo, que culminaba en ese momento en una fe ilustrada y reformada, totalmente compatible con la concepción que Hegel tenía del Estado moderno.

* Los lectores percibirán la ausencia de pensadores católicos modernos en este estudio. La razón es que el debate que aquí se reconstruye evitó en gran parte a los teólogos católicos hasta comienzos del siglo XX, debido al aislamiento institucional de la educación superior católica y a la actitud hostil de la Iglesia ante la sociedad moderna a lo largo de la mayor parte del siglo XIX. Contar la historia católica requeriría otro libro.

Título original: *The Stillborn God*

Edición en formato digital: julio de 2011

© 2007, Mark Lilla. Todos los derechos reservados
© 2010, Random House Mondadori, S. A.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona
© 2010, Daniel Gascón, por la traducción

Diseño de la cubierta: Random House Mondadori, S.A.

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, así como el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, http://www.cedro.org) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9992-102-0

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

www.megustaleer.com