LO QUE DEBE EUROPA AL CRISTIANISMO

POR

DALMACIO NEGRO (*)

En la primera parte de este trabajo se consideran las circunstancias generales actuales del cristianismo, en tanto propenden a prescindir del mismo como componente esencial de la civilización europea. Con palabras de L. Siedentop, "Europa sólo puede hacer lo que debiera por sí misma y por el resto del mundo si se siente segura de su propia identidad. Preguntarse por la identidad moral de Europa no es, por tanto, algo secundario ni una reflexión a *posteriori*. Porque a menos que el proceso de integración europea esté presidido por una identidad coherente, más pronto o más tarde estará abocado al desastre. Los hábitos y actitudes necesarios para sustentar nuevas instituciones europeas dependen, en última instancia, de ciertas creencias compartidas" (1).

En la segunda parte, se examinan veinte ideas de origen cristiano o determinadas por el cristianismo, de cuya vigencia como ideas creencia dependen gran parte de tales "hábitos y actitudes", así como las tendencias fundamentales que han contribuido deci-

(*) Agradecemos al profesor Dalmacio Negro la autorización para reproducir este texto expuesto en el pleno de numerarios de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, y que se va a publicar en sus *Anales*. El profesor Negro uno de los más agudos filósofos de la política del panorama contemporáneo usa un singular esquema, envuelto en un original lenguaje, que no siempre son los de *Verbo*. No obstante, hemos retenido útil completar el contenido de las actas de nuestra XL Reunión, de las que lamentamos falten las ponencias de los profesores Petit, Alsina y Andrés Gambra, con este interesantísimo ensayo (n. de r.).

(1) *La democracia en Europa*. Madrid, Siglo veintiuno, 2001. 10, pág. 209.

Fundación Speiro

sivamente a configurar la visión de una civilización europea; cuyo sentido y singularidad entre todas las civilizaciones sólo resulta inteligible si se tienen en cuenta esas ideas creencia que la impregnan siendo como sus presupuestos. El cristianismo ha sido durante largos siglos el modo de estar instalado el europeo en la realidad. El abandono del cristianismo exigiría un nuevo modo de instalación, como han intentado ya distintas modalidades de socialismo.

I

1. Acontecimientos muy recientes, que han consumado de manera irreversible la unidad del mundo, están introduciendo variables quizá decisivas para el porvenir de Europa. No obstante, en tanto aspira a unificarse políticamente para afrontar el futuro, parece imprescindible precisar qué es y significa Europa como civilización desde el punto de vista histórico. Así, al hacer una Constitución, sería deseable determinar previamente si cabe hablar de la existencia de una Constitución europea material, sustancial o histórica originaria y en qué consiste. Sin duda se encontraría, como sugirió Coleridge en relación con el caso particular de Inglaterra, que está conformada en lo esencial por ideas cristianas; lo mismo ocurre en el caso de España y los demás países europeos. Es decir, la pregunta por la identidad moral de Europa "presupone una historia", puesto que Europa no es algo nuevo, inédito, un solar en el que construir como si no existiese nada previo o se hubiese "liberado" radicalmente y de pronto de su pasado, y con ello del cristianismo; tampoco es un fenómeno natural o un lugar geográfico o siquiera una economía o una tecnología, sino, ante todo, un concepto espiritual y cultural, una civilización peculiar en cuya singularidad insistiera hace tiempo Luis Díez del Corral en un libro célebre; civilización que ha aspirado a convertirse en civilización universal y a la que se debe la unidad del mundo. Seguramente porque el cristianismo no es *la* religión de Occidente, sino, por su universalismo, una religión mundial, en último análisis, la única religión mundial, aún con la reserva de idénticas pretensiones del Islam, otra religión bíblica.

Fundación Speiro

Ahora bien, la esencia de una civilización es siempre la cultura en el preciso sentido de cultura espiritual, en tanto creación humana. Y a este respecto, curiosamente, como si la política pudiese separarse de la cultura y en definitiva de la tradición —que constituye el meollo de las culturas que configuran las civilizaciones—, a pesar del tiempo transcurrido desde que se inició el proceso de unificación europea no existen claras ideas concretas aplicables. En último análisis, la unificación sólo puede ser política; pero es evidente que se adolece de ideas rectoras, pues la retórica de la democracia aunque se tome la democracia como una forma de religión o la de los derechos humanos como dogmas de una religión de la humanidad, no cumplen esa función. Así pues, inevitablemente todo ello se relaciona muy principalmente con el estatus de la religión europea, el cristianismo, en la posible Europa del futuro.

2. Acerca de Europa y el espíritu europeo se han dicho, se dicen y se dirán muchas cosas; la literatura es interminable y en principio, si se considera en detalle, no parece existir demasiada unanimidad; quizá, precisamente, porque la variedad constituye comparativamente uno de los rasgos de la europeidad, debido seguramente en gran parte a la índole del cristianismo. Dénis de Rougemont, afirmaba en 1961 en un libro muy difundido, la existencia de una conciencia europea. También hace tiempo precisaba B. Voyenne, que la idea de Europa es en realidad una idea de élites tras la cual late empero la dialéctica entre la autoridad espiritual y el poder temporal. Lo cierto es que la idea se ha popularizado después de la segunda Gran Guerra civil europea, si bien, en buena parte, más como una ideología, la ideología europeísta que rellena el hueco de las fenecidas ideologías totales, que inspirada por una tradición creadora. En cualquier caso, sólo un acuerdo mínimo acerca del ser de Europa, sobre en qué consiste la tradición europea, sobre su naturaleza, puede permitir inferir las ideas rectoras de la Europa unida política y culturalmente de las que adolece. Precisamente porque el estado de cosas habría llegado al punto que no faltan pensadores como Romano Guardini o más recientemente Robert Spaemann, que sostienen

Fundación Speiro

que espiritualmente hoy no existe Europa, por haber comenzado aquí lo que llamaba C. S. Lewis la abolición del hombre. El cardenal Carlo Cafarra no se recató en decir en 1994 que la cultura europea actual consiste en gran medida en "la organización de la mentira", lo que equivale al rechazo de la tradición que la constituye. Y, recientemente, ante el desolador panorama que ofrece el sistema de referencias europeos, J. B. Müller se pregunta si todavía merecerá la pena redescubrir Europa —este autor dice Occidente—, como un concepto de identidad (2).

Evidencia a primera vista el carácter de la situación el hecho de que, si bien parece que debiera ser indiscutible según el sentido común el reconocimiento de que el cristianismo constituye uno de los elementos indispensables sino el principal, para la comprensión del ser de Europa y, correlativamente, la ordenación de su futuro, sin embargo, en la práctica, como se ve en las discusiones, materializadas ya en un proyecto, sobre una Constitución europea, intelectualmente no es así. A ello se oponen muchas cosas, resumibles en la situación espiritual e intelectual en que se encuentra el Viejo Continente tras las dos grandes Guerras Civiles del siglo XX, una consecuencia final de lo que se ha llamado la crisis de la conciencia europea, que según Paul Hazard comenzó en el siglo XVIII; tal vez porque entonces la civilización europea empezó a difundirse universalmente. Lo cierto es que los abundantes síntomas de desintegración cultural que se observan en Europa, pueden anunciar tal vez el agotamiento de los recursos espirituales de su civilización (3).

---

(2) "Abenland -ein Identitätskonzept, das neu entdeckt zu werden verdient?". En P.-L. WEINACHT (Hrsg.), *Wohin treibt die Europäische Union? Grundlagen und Dysfunktionen der Einingungspolitik*. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2001.

(3) Cfr. H. RALEY, *El espíritu de España*. Madrid, Alianza 2003. III, pág. 142. La literatura sobre la decadencia de la civilización europea es ingente. Un estudio, aunque incompleto, sobre el tema en A. HERMAN, *La idea de decadencia en la historia occidental*. Barcelona, Andrés Bello, 1998. Más conceptual, J. FREUND, *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*. París, Sirey, 1984.

Fundación Speiro

3. Entre las aproximadamente siete mil y pico religiones que se han contado, se destaca, efectivamente, la cristiana por su singularidad en comparación con todas las demás; singularidad que ha transmitido a Europa y se advierte en muy diversos aspectos, no todos estrictamente religiosos o teológicos. El gran filósofo Alfred N. Whitehead vinculaba radicalmente la religión cristiana y el progreso de la humanidad: "Podría definirse el progreso de la humanidad, escribió en *Aventuras de las ideas* (4), como el proceso de ir transformando la sociedad de manera que se hagan cada vez más practicables para sus individuos los ideales cristianos originales". El mismo pensamiento moderno, al que se atribuye ser la causa de la crisis presente —no siempre justamente, fijándose unilateralmente en determinados aspectos del mismo—, se apoya firmemente en el pensamiento cristiano medieval, muchas de cuyas posibilidades desarrolla; y buena parte de las tendencias e ideas anticristianas se asientan en último análisis en el propio cristianismo (5) por secularización de sus conceptos e impulsos fundando en ellos actitudes secularistas.

El predominio de la historiografía nacionalista desde el siglo XIX unida a la historiografía puramente ideológica del siglo XX ha

---

(4) Barcelona, José Janés, 1947, I, 4, pág. 26.

(5) Con referencia explícita a la metafísica pero generalizable a los demás ámbitos del pensamiento, escribía H. HEIMSOETH en la Introducción a su libro *La metafísica moderna* (Madrid, *Rev. de Occidente*, 1949): "Para comprender el contenido y valorar plenamente la metafísica de la Edad Moderna, es de una importancia decisiva ver claro en qué profunda conexión viven sus sistemas —no sólo de hecho, sino de un modo consciente y expreso— con las bases y las convicciones religiosas de su mundo circundante, el Occidente cristiano. Lo que les destaca de la Edad Media es que son libres y quieren ser libres del sistema teológico de una iglesia y de sus tradiciones autoritarias. La razón científica autónoma, el libre espíritu científico es quien quiere erigir el sistema. Pero el fin general de este trabajo libre es en los grandes metafísicos creadores de la Edad Moderna, éste: conciliar la fe con el saber, construir la filosofía cristiana, elevar las grandes verdades de la religión hasta la clara forma del concepto filosófico por medio de la especulación metafísica. Aún tratándose de los pocos grandes pensadores que se hallan lejos de la idea cristiana de la vida, o que incluso luchan conscientemente contra ella, puede decirse que sus ideas se forjaron en la continua controversia con los sistemas de la metafísica cristiana, y que precisamente por ello presentan en muchas partes profundas huellas de estos últimos".

Fundación Speiro

oscurecido cuando no tergiversado todo esto. Pues, como, en efecto, una de las características de Europa consiste en que geográfica, étnica, económicamente, culturalmente, políticamente, confesionalmente, ... es sumamente plural y diversa, la historiografía, "la exploración informativa de la historia", decía Heidegger, incluso por comodidad, se ha inclinado a hacer historias nacionales, perdiéndose en gran medida la visión de una historia europea; hecho agravado por la mentada instrumentación de la historia al servicio de la ideología, singularmente la marxista o la progresista, aunque esta última sea muy vaga y difusa, más bien una actitud.

Cabe recordar al respecto, que Díez del Corral abordó hace tiempo en *El rapto de Europa* y *Del nuevo al viejo mundo* desde una perspectiva española pero a la vez europea la posibilidad de una historia europea de Europa. Y, como acaban de sugerir Ch.-Olivier Carbonell y sus colaboradores, parece perfectamente posible pensar y hacer una *Historia europea de Europa,* una historia en común de sus pueblos y naciones arrancando de sus orígenes medievales (6). Ahora bien, si se busca un denominador espiritual unificador, este no puede ser otro que el cristianismo, al que le debería también su carácter, en tanto que al ser una religión universalista, "católica", acoge sin reservas la variedad. Resumiendo, se puede afirmar sin necesidad de muchas precisiones que la historia de Occidente, que incluye la de Europa es la historia del *êthos* cristiano, como cree R. Spaemann, para quien quizá fuese preferible hablar actualmente de postcristiandad en vez de postcristianismo; si bien, puesto que ya se habla de transmodernidad, quizá habrá que empezar a decir transcristiandad; lo *trans* sustituye a lo *post.*

(6) *Une histoire européenne de l'Europe. Mythes et Fondaments (des origines au XVe siècle).* Toulouse, Éditions Privat, 1999. Una causa intelectual muy importante de la crisis de la conciencia europea es la hostilidad a la Edad Media, la época en que se gestó Europa. Entre los ingleses, Ch. Dawson, H. Belloc y, aunque no era historiador, G. K. Chesterton se situaron siempre en esta perspectiva de una historia europea de Europa, por lo que concedieron la mayor importancia a los tiempos medievales. Las obras de R. Pernoud son una brillante reivindicación de esa época. Entre ellas destacan *A la luz de la Edad Media.* Barcelona, Juan Gránica, 1983 y *Para acabar con la Edad Media.* Palma de Mallorca, Juan J. de Olañeta, ed. 1998. *Vid.* también J. HEERS, *La invención de la Edad Media.* Barcelona, Crítica, 1995.

Fundación Speiro

4. Sin embargo, por una parte, dado el predominio político en Europa del pensamiento nacionalista, constructivista, laicista y secularista indiferente o adverso al cristianismo, no es nada seguro que la religión sea tenida suficientemente en cuenta, ni siquiera históricamente, o que conserve capacidad de influir. Pues, por otra, es evidente que el cristianismo como religión y aún como concepto cultural parece haber acelerado el declive que había comenzado en la Ilustración, justo en el momento en que la unidad de Europa empezaba a ser una posibilidad. Los ilustrados —la parte de los ilustrados que resultó ser más influyente, compuesta en buena proporción por eclesiásticos— pensaban que el impulso que había cobrado en los tiempos modernos la civilización, una palabra nueva en el siglo XVIII (lo mismo que cultura), se debía al declinar de la fe religiosa. Inferían de ahí que el cristianismo constituía un obstáculo para el proceso civilizador imponiéndose por tanto abandonarlo. A decir verdad, redujeron el cristianismo a la moral. Como dijo Nietzsche resumiendo la situación, "el que desecha a Dios se agarra tanto más fuertemente a la creencia en la moral" (7).

Ahora bien, cuando una religión se contrae a la moral —en el concreto caso europeo por influencia del protestantismo— acaba reduciéndose a formalidades perdiendo su fuerza y así, con cierta lógica, la concepción de Europa como civilización empezó a prescindir en el siglo XIX del cristianismo, como si lo divino —en definitiva el mundo del espíritu— no formase parte de la civilización. Esto ha afectado gravemente en otro sentido a la historiografía incapacitándola, a pesar de su pretendida cientificidad, para comprender plenamente lo histórico. En realidad, en cierto modo, el ansia de cientificidad, la búsqueda de la racionalidad en la historia, contribuyó poderosamente a que se prescindiese de la importancia de la religión y a que se adoptase una

(7) "Toda valoración moral (como, por ejemplo, el budismo), escribió en el mismo lugar, termina en nihilismo: ¡éste es el porvenir de Europa! Se cree poder construir un moralismo sin fondo religioso, pero esto abre el camino al nihilismo. En la religión falta la necesidad de consideraciones creadoras de normas morales". *La voluntad de dominio*, I, 19 pág. 24 en *Obras completas*, IV. Madrid/ Buenos Aires, Aguilar, 1967.

Fundación Speiro

actitud crítica hacia ella por considerarla irracional, algo propio del pasado, en definitiva, mitología. El positivismo, como es notorio en Comte, su padre fundador, descansa en el fondo en esa convicción. En el siglo XX se habló ya, para marcar las distancias, de civilización occidental y en su segunda mitad se empezó a hablar de civilización postcristiana. El resultado es que en los albores del siglo XXI el cristianismo no constituye un sistema de referencias de la cultura y menos aún de la política europea, si bien el conflicto con el Islam parece estar resucitándolo polémicamente como problema intelectual (8). Y, por cierto, el pensamiento secularista dominante, o por lo menos muy influyente, lo aprovecha para exigir la extirpación de la religión como causa del fanatismo. En cualquier caso, no deja de ser una coincidencia que la primera vez que, según consta, se habla de los europeos mencionando a Europa como una unidad fuese precisamente después de la batalla de Poitiers en el año 732, hecho al que se suele atribuir que Europa no haya sido musulmana.

Sin pretender abordar el examen detallado de las posibles causas concretas de la situación de la religión tradicional de Europa en sus distintas versiones confesionales y si es correcta la impresión de su decadencia o declive —y al menos como impresión es indudable—, resulta empero indiscutible que muchos de los factores que vienen a ser como el resorte vital de esta civilización son *velis nolis* de origen cristiano. Lo que no significa que formen parte de la doctrina cristiana. Mas, es igualmente evidente que, en la actualidad, aparte del laicismo, por un lado, la extendida idea del pluralismo unida a la del multiculturalismo

(8) Lo insinúa recientemente G. Davie. Esta autora expone el hecho de que los musulmanes instalados en Europa comienzan a reclamar un espacio público para su religión del que carecen los cristianos, que podrían ser incitados por aquellos a reclamarlo a su vez para la fe cristiana. Además aparece el hecho extraño de creer sin pertenecer (*believing without belonging*) a instituciones o comunidades, es decir, a Iglesias. *Europe. The Excepcional Case; Parameters of Faith in the Modern World.* Darton, Longman and Todd, 2002. En relación con lo primero, ya observó Tocqueville que "los pueblos religiosos son naturalmente fuertes precisamente allí donde los pueblos democráticos son débiles, lo que hace ver cuán importante es que los hombres conserven su religión al hacerse iguales". *La democracia en América.* Madrid, Aguilar, 1990. II, 1.ª, V, pág. 48.

Fundación Speiro

—ambas de origen norteamericano— favorece la eliminación en el imaginario "proyecto" político europeo de toda consideración religiosa y con ello quizá también de lo tradicional. Y, por otro, se da el hecho de que el modo de pensamiento ideológico imperante, militantemente constructivista y antitradicional —*du passé faisons table rase!*, canta La Internacional—, es todavía muy fuerte; con la peculiaridad de que las ideologías dominantes en el siglo XX de las que se nutre, han sido ideologías ateas o adversas en mayor o menor medida a la religión. Ellas mismas han funcionado como gnosis para el pueblo y, en muchos casos, por ejemplo en el del marxismo, la más difundida, como religiones políticas, con la pretensión, no siempre reconocida, de sustituir a la religión. Y si bien es cierto que las ideologías concretas han periclitado quedando apenas residuos y derivaciones paretianos, subsiste, no obstante, muy difundido el modo de pensamiento ideológico, habiendo todavía partidos influyentes y muchas gentes apolíticas y militantes políticos, para los que la oposición a toda religión, considerándola, por decirlo rápidamente con una frase célebre, el opio del pueblo, constituye una parte sustancial de su credo. A este respecto, no es ocioso recordar que Gramsci, un pensador secundario pero sumamente influyente, pensaba que el marxismo sólo podría triunfar si se eliminaba la religión cristiana; por lo que propugnó con éxito la alianza del marxismo con el progresismo en general para dar la batalla por la cultura a fin de debilitar esta creencia religiosa. La anarquizante revolución de mayo de 1968 selló la unión entre marxismo y progresismo y ha difundido el clima intelectual y moral imperante hoy en Europa caracterizado como posmodernismo (Spaemann prefiere decir, con bastante razón, mejor que postmodernidad, tardomodernidad). El postmodernismo quizá no sea más que la última y definitiva consecuencia de los dos principios protestantes radicalmente secularizados del libre examen y el sacerdocio universal de los cristianos, que imprimieron en buena parte su carácter a la época moderna.

Habría que añadir, en parte también como consecuencia de la revolución del 68, aunque su origen tiene diversas fuentes, especialmente el romanticismo, la difusión de un cierto odio

Fundación Speiro

—la ideología se caracteriza por su odio a la realidad—, resentimiento o, por lo menos de cierta *nostalgie de la boue* frente a la civilización europea; odio que se alimenta en gran medida del *pathos* romántico: una especie de deseo inconsciente de autodestrucción que incluye por supuesto al cristianismo cuando no se dirige directamente contra él; y también una consecuencia del igualitarismo intelectual, que rechaza la idea de una jerarquía entre las culturas y las civilizaciones.

Hay que contar asimismo, y no en último lugar, que el *establishment* no ha cambiado sustancialmente desde la segunda guerra mundial. Pues explica el clima de escepticismo e incredulidad que predomina entre las clases dirigentes, integradas además en su mayoría en la actualidad por gentes de la generación nihilista del 68. Actitud habitual, por una especie de ley sociológica, cuando una clase dirigente se halla asentada largo tiempo sin discusión; además estas clases siguen nutriéndose intelectualmente, lo mismo que el modo de pensamiento ideológico que comparten, de la vigorosa tendencia moralista irreligiosa y antirreligiosa, de la Ilustración; gnosticismo que ha debilitado las creencias religiosas en general y las cristianas en particular, habiendo influido —y sigue haciéndolo con fuerza—, en la reducción demográfica del ámbito religioso (9), acelerada en el último decenio. Quizá se deba en buena medida, como apunta Huston Smith (10), a que bajo el imperio del cientificismo "se ha abandonado la trascendencia no porque se haya descubierto algo que demuestre su inexistencia, sino simplemente porque se ha limitado la forma de mirar". Lo cierto es que las cristalizadas élites europeas están generando una profunda crisis institucional y moral de consecuencias imprevisibles.

5. El hecho del que hay que partir es la difusión del ateísmo, no sólo entre las clases dirigentes, actitud relativamente fre-

(9) El cardenal Ratzinger menciona como ejemplo que en Magdeburgo, ciudad de la antigua Alemania Oriental, sólo el ocho por cierto de la población es cristiana (de diversas confesiones).

(10) *La importancia de la religión en la era de la increencia*. Barcelona, Kairós, 2002, 14, pág. 244.

Fundación Speiro

cuente de las élites en todas las épocas, sino entre las masas. En Rusia, el ateísmo fue doctrina oficial desde 1917 durante más de setenta años y después de la segunda gran guerra civil europea en la parte de Europa sometida al Imperio soviético. Además, en el resto de la Europa no sometida al marxismo bolchevique han operado muy activamente junto a la ideología marxista, dejando una fuerte impronta, otras ideologías ateas como el fascismo y el nacionalsocialismo. Todo ello sobre el *background* del nacionalismo —el mito de la Nación política— difundido por la revolución francesa y acentuado desde la de 1848, en la que empalmó con la difusión de otras ideologías y del cientificismo más o menos positivista. Hay que añadir la intensificación y expansión de la centralización con el monopolio directo o indirecto de la enseñanza, extendida obligatoriamente por el Estado, que impone en ella su neutralidad cuando no su laicidad militante o la ideología de turno; esto ha favorecido, tanto la progresiva burocratización y tecnificación de la educación —sustituida por la instrucción— como la enorme ignorancia en materias religiosas, mayor aún que la de las llamadas humanidades, de las que la religión debiera formar parte principal. Decía Whitehead que lo esencial de toda educación es que sea religiosa. Y la Iglesia —las Iglesias cristianas—, "cansada" reconoce Ratzinger (11), tampoco ha sabido afrontar la situación.

El resultado es que en la segunda mitad del siglo xx el ateísmo ya era considerado por muchos, entre ellos el papa Pablo VI, el fenómeno "mayor de nuestra época", según hizo constar en la encíclica *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964). En el caso particular de la Iglesia católica, el ateísmo fue justamente, en palabras del cardenal König, el "aguijón del Concilio" Vaticano II, del que resultó, paradójicamente, una enorme confusión (12), que ha

(11) "El cansancio de la Iglesia existe, desde luego. La Iglesia puede incluso cansarse en zonas culturales enteras y también caer". *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald.* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002, 15, págs. 342-43.

(12) P. Victoria la achaca en gran parte a la introducción de lo que llama la "reingeniería social en la Iglesia", que, en su opinión, deja al hombre sin dogmas. *La sociedad postliberal y sus amigos. El genocidio del intelecto.* Madrid, Criterio Libros, 2003, IX, págs. 327 sigs.

Fundación Speiro

contribuido poderosamente a fomentar el desprestigio de la religión y el alejamiento de las Iglesias.

Ahora bien, en los años sesenta, en la Europa no bolchevique el ateísmo era todavía una actitud circunscrita a determinados espacios y en algunos de ellos relativamente limitada. Pero al final de la década recibió un fuerte impulso, sobre todo entre las generaciones jóvenes, con la citada *revolución nihilista de mayo del 68*. Mientras en Norteamérica, su lugar de origen, ha encontrado una mayor resistencia por la fortaleza de la sociedad civil, en Europa, donde la sociedad civil está en íntima conexión con el Estado del que depende, se ha incorporado a la ideología estatal a través de los partidos y el estatismo está impregnado de su nihilismo a la sociedad. Revolución fácticamente inane pero muy difundida intelectual y moralmente con la ayuda de los nuevos medios de comunicación, ha penetrado en todas partes, incluso en las Iglesias, configurando la opinión y revolucionando y transformando profundamente los usos, las costumbres y los hábitos de la conducta, el *êthos*. En este clima moral, tras la implosión del Imperio Soviético, la difusión, curiosamente de modo especial en el mundo occidental, del indiferentismo, el ateísmo y la irreligión, constituye hoy un denominador común en Europa. Entre las demás causas generales, porque es posible que, como sostiene Solzhenitsyn, la caída del marxismo ha dejado la impresión de que no existen valores absolutos. Quizá contribuye también que el pensamiento débil de la cultura postmoderna se ocupa de cuestiones secundarias y la idea de Dios, una idea muy fuerte, evidentemente no lo es.

Ahora, en Europa ya no se trata propiamente del ateísmo sino de la increencia (13), una suerte de superación del ateísmo en el sentido querido y pronosticado por Comte antes de Nietzsche; actitud que se manifiesta como insensibilidad ante la religión e

(13) J. M. Velasco reconoce explícitamente que "es en Europa donde se ha producido de forma más espectacular la crisis de la religión institucionalizada, donde más ha descendido la práctica religiosa, donde aparecen de forma más clara y más influyente las formas características de la increencia moderna". *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1993. 8, 4, pág. 215.

Fundación Speiro

indiferencia hacia sus formas y contenidos —que crecientemente despojados de su estética como observara von Baltasar, parecen abstracciones—, insensibilidad que prospera rápidamente entre las nuevas generaciones.

Se ha dicho que la opinión pública europea, cada vez más horra de memoria histórica, sin la que no existe cultura, padece una suerte de "anorexia cultural generalizada" (A. Llano). En esta situación, que hace tabla rasa del pasado, carece sin duda del menor interés la consideración de la religión como uno de los elementos fundamentales de la Europa futura; cabe suponer que, en el mejor caso, salvo entre minorías, sería bastante indiferente al respecto. J. Marías observó hace tiempo, que el núcleo de la cuestión es "que el cristianismo tiende a no funcionar primariamente como religión, sino como otras cosas que 'también' es (o puede ser): moral, ideología, interpretación de la realidad, principio de convivencia, fundamento de una sociedad, instrumento de poder... Con enorme frecuencia, escribe Marías, se pierde la perspectiva de la fe" (14). Así, el propio cristianismo, para congraciarse o encontrar un hueco en el mundo relativista —en el mundo de los valores—, se presenta como una suerte de humanismo, el llamado "humanismo cristiano". Humanismo que, como respuesta a los programas que hablan en abstracto de humanizar el mundo, al ponerse a su nivel reduce en la práctica la religiosidad y la religión a una especie de amable, simpático o noble fenómeno cultural despojado de lo esencial de la religión, la fe, que está por encima de la cultura. Con ello, el cristianismo, entregado al culto a la tolerancia y al diálogo, aunque el diálogo es imposible sin un sustrato común de ideas-creencia, sin el sentido común cada vez más gravemente quebrantado desde el siglo XIX como notó hace tiempo Whitehead, deja de ser signo de contradicción. Es como si para salvar la Iglesia institucional se quisiera prescindir del mensaje, lo que lleva fácilmente a un agnosticismo humanitarista que emplea el vocabulario cristiano. Seguramente por eso, M. Borghesi critica una suerte de teología oficial muy difundida que reduce prácticamente la figura de Cristo a un con-

(14) *Problemas del cristianismo*. Madrid, B.A.C., 1979, I, pág. 4.

Fundación Speiro

junto de valores (15). O, como decía N. Gómez Dávila, "el clero moderno cree poder acercar mejor el hombre a Cristo insistiendo sobre la humanidad de Jesús. Olvidando así que no confiamos en Cristo porque es hombre, sino porque es Dios" (16). Para el cristiano, la realidad de realidades es la divinidad de Cristo. El humanismo cristiano reduce su figura a un valor que entra en el juego de la competencia entre valores.

Tal actitud se relaciona históricamente en última instancia con el auge del humanitarismo, romántica forma emotiva del humanismo, que considera lo humano en abstracto como un nuevo absoluto. El humanitarismo inspiró el "nuevo cristianismo" de Saint Simon y la Religión (sentimental) de la Humanidad de Augusto Comte, y no le es ajeno el mesianismo laico que constituye un ingrediente esencial del nacionalismo, explícito ya en la revolución francesa, en Mazzini o en Moses Hess, cuyo antecedente más claro es el deísmo rousseauniano, que recoge una poderosa tendencia del espíritu de las luces (17). Los derechos humanos en tanto ideología pertenecen a este círculo de ideas, lo mismo que el clero cristiano cuando insiste obsesivamente en la humanidad de Jesús, dando la impresión de que es esto lo decisivo, no su divinidad; se reduce así, por cierto, la teología de la historia a una filosofía de la historia, en la que, sin embargo, "como en toda auténtica ciencia y en toda la vida humana", la cuestión decisiva es siempre en primer lugar, decía E. von Lasaulx, que todo procede de Dios, siendo la naturaleza lo segundo (18).

A todo ello se une que, dominada Europa por el Estado, aunque este último esté asimismo en decadencia sin perjuicio de que siga prosperando el estatismo, tiene una gran vigencia la menta-

---

(15) *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?* Madrid, Encuentro, 1997.

(16) *Sucesivos escollos a un texto implícito.* Barcelona, Ediciones Áltera, 2002, pág. 137.

(17) Cfr. P. Pasqualucci, *Politica e religione. Saggio di teologia della storia.* Roma, Antonio Pellicani, 2001.

(18) *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte.* Wien u. Leipzig, Karolinger, 2003, pág. 9.

Fundación Speiro

lidad estatal —estrechamente ligada al modo de pensamiento ideológico— a la que es consustancial el concepto de neutralidad. El estatismo lo transmite de diversas maneras a la sociedad, en la que está entreverado igual que lo estuvo la Iglesia en otro tiempo. Idea esta de neutralidad típicamente europea que radica en el anhelo de paz cuyo último fundamento es de raíz cristiana, el amor y respeto al prójimo transformados por secularización en tolerancia, mínimo religioso o indiferencia religiosa para evitar disputas. Aliada con la vigente concepción de la democracia como relativismo, que predomina asimismo en la cultura fomentando la indiferencia, la neutralidad —la supuesta objetividad estatal— se aplicará sin duda a la gobernación de Europa, cuya forma política es de temer que probablemente será estatal. Es muy posible —el proyecto de Constitución europea lo apunta así— que la religión sea considerada a lo sumo una tradición más o menos formal o costumbrista o una cuestión privada, del fuero interno de la conciencia, quedando excluida como un asunto público, de modo parecido a la poderosa tendencia a separar la ética de la moral arrinconando esta última en la privacidad. De hecho, la legislación de la Unión Europea y aún más la estatal, se han convertido ya en gran medida, invocando la neutralidad, en fuente de la ética, de la moral "pública", como distinta de la privada.

El nihilismo, que es en gran medida una consecuencia de la neutralidad que emanan la técnica y la estatalidad, delatando la perdida del ánimo y la confianza propios de Europa, ha sucedido como denominador común a las ideologías, que a fin de cuentas todavía postulaban un sentido de las cosas y de la existencia; hoy da la pauta, imperando la nada cultural y la pérdida del sentido de la realidad. Es notorio que las Iglesias, y no sólo la católica, la más consistente de todas, al menos por ahora en su reducto vaticano, ven a Europa, desde el punto de vista religioso, como un continente en el que es necesaria una acción misionera evangelizadora. ¿Pero de qué cultura? Pues la fe no crea cultura sino que está por encima de las culturas, consistiendo su papel en in-formarlas, darles forma y sentido.

Fundación Speiro

Aunque apenas hay nada más opuesto al paganismo que el ateísmo, pues el pagano es esencialmente, decía Daniélou, un hombre religioso, hay quien se pregunta si la irreligiosidad dominante, que tanto debe al espíritu de la tecnicidad, no es en realidad en la cultura actual una suerte de paganismo postcristiano en el que florecen desde el cristianismo a la carta a lo que el cardenal holandés Danneels llama una "religiosidad salvaje", junto con la reducción de la religión a una especie de técnica terapéutica. Todo ello mezclado con la idea, muy difundida, de la equivalencia entre las religiones, en el fondo otra consecuencia de la extensión de la neutralidad que emana del modo de pensamiento estatista íntimamente unido a la técnica, tanto a las religiones como a las Iglesias. Estas últimas, bajo la presión de aquel, que configura la opinión y al mismo tiempo se hace eco de ella, propenden también a neutralizarse, como es obvio en el ámbito protestante sin que permanezcan al margen el católico y el ortodoxo.

Las Iglesias cristianas en su conjunto, con excepciones más bien personales que institucionales, propenden a no parecer signo de contradicción procurando *aggiornarsi*, acomodarse al mundo. Ahora bien, seguramente tenía razón Gómez Dávila cuando afirmaba que "la función de la Iglesia no es la de adaptar el cristianismo al mundo, ni siquiera la de adaptar el mundo al cristianismo, su función es la de mantener un contramundo en el mundo" (19).

Dada la acumulación de factores contradictorios, el panorama es muy confuso. González de Cardedal habla de "perplejidad". Y en este contexto, Bruno Forte cree que el predominio de lo lúdico y la difusión del optimismo nihilista son síntoma y fruto de un estado de agotamiento. De ser así, cabe preguntarse si la decadencia —palabra equivalente a desmoronamiento— del cristianismo, que, evidentemente, ya no ejerce influencia intelectual o moral sobre las costumbres, las formas de pensar y la organización mental de los hombres propendiendo a reducirse a ser una tradición histórica puramente formal, no pertenece, a fin de

(19) *Sucesivos escolios a un texto implícito*, pág. 92.

Fundación Speiro

cuentas, al mismo fenómeno de decadencia —H. Blumenberg prefiere hablar en el caso europeo de "naufragio con espectador"— de la civilización europea como un todo (20).

Es curioso que entre los pensadores de la decadencia sean muy pocos quiénes ven, como el teólogo protestante Bonhoeffer, su causa directa en la de la religión. Sin embargo, tanto la idea de la verdad como la del bien, esenciales en la religión, constituyen, en palabras de Ratzinger, "el corazón de toda cultura", y es obvia y ampliamente reconocida la confusión existente sobre la verdad y el bien, cuyos contenidos ya no están determinados, condicionados o criticados eficazmente por el cristianismo. La respuesta afirmativa a que la decadencia del cristianismo forma parte de la decadencia de la civilización y la cultura occidental o constituye su causa principal, puede ser perfectamente coherente con un punto de vista histórico, lo que sin duda plantea un gravísimo problema a la teología, intelectualmente fascinante.

6. No se puede descartar que, desde un punto de vista histórico político centrado en la dialéctica entre lo espiritual y lo temporal, se esté cumpliendo una tendencia principal de la historia europea. Decía el gran historiador belga Henri Pirenne, que hasta el siglo XVI la historia de Europa puede entenderse, explicarse y sintetizarse como historia de la Iglesia y por consiguiente de la religión; ésta era lo público en su sentido estricto de lo común. Pero a finales del siglo XV, hacia 1494, debido a la decadencia del Imperio y la crisis de la Iglesia, las dos entidades universales, minada la última por las consecuencias del conciliarismo, apareció ya la idea del equilibrio europeo, empezando a formarse el sistema de los Estados. Tras la Reforma protestante, que intensificó la crisis eclesiástica, el momento decisivo fue la paz de Westfalia (1648), cuyos tratados liquidaron lo que queda-

(20) El concepto decadencia aplicado a la civilización europea tiene que ver con el hecho de que solamente aquí se puede hablar de conciencia histórica. J. Freund señalaba en *La décadence*... la importancia de discernir si existe efectivamente una decadencia o se trata de un cambio de estilo de la civilización europea. El norteamericano A. Herman se pregunta en *La idea de decadencia*... hasta qué punto no influye en la posible decadencia la idea de decadencia.

Fundación Speiro

ba de la Cristiandad en tanto categoría histórica política cultural al consagrar la soberanía y con ella el particularismo inherente a la estatalidad como concepto básico del *ius publicum europaeum*, impregnado desde luego de cristianismo. A partir de ese momento, la historia de Europa ha sido crecientemente historia del Estado y, por ende, de la política, cuyo monopolio se arrogó el Estado, en detrimento de la religión. El particularismo estatal se impuso finalmente sobre el universalismo eclesiástico, la política empezó a prevalecer sobre la religión y la visión tradicional del orden como un orden creado por Dios fue sustituida por la de un orden estatal instituido por el hombre. Es significativo que en torno a aquella fecha cayese en desuso la palabra de sentido universalista Cristiandad con la que se designaba el mundo europeo en sentido abierto, ocupando decididamente su lugar la palabra más neutral y particularista Europa.

El particularismo acabó radicalizándose como nacionalismo. Ranke aún pensaba que Europa estaba formada por seis grandes naciones: la española, la francesa, la italiana, la inglesa, la germánica y la eslava y Ch. Dawson, lo mismo que Ortega y tantos otros, veía aún el carácter único de Europa en que "es y ha sido siempre una comunidad de naciones". Sin embargo, el nacionalismo —la *hybris* de la idea política de Nación— era para él la causa de la crisis europea (21). Las naciones históricas existentes en el seno de la Cristiandad eran unidades abiertas; la estatalidad no sólo escindió a casi todas las naciones históricas en muchas naciones políticas sino que hizo de ellas unidades cerradas. Y el principal enemigo a abatir por parte del nacionalismo era el cristianismo y con él la Iglesia por su carácter universalista. El nacionalista Estado-Nación soberano que salió de la revolución francesa con la pretensión de monopolizar lo público, que había compartido hasta entonces con la Iglesia, fue el punto de inflexión en la tendencia a sustituir el predominio de la religión por el de la política.

(21) Aunque es posible hablar de una teología de las naciones con fundamento en la Biblia —el pueblo elegido (la nación judía), las diferentes naciones— ésta rechaza el nacionalismo como idolización particularista de la Nación.

Fundación Speiro

Configurada finalmente la estatalidad en el siglo XX como Estado Total, combina y concentra toda la tendencia moderna a la neutralidad con la peculiar neutralidad de la técnica, a la vez que expulsa prácticamente al cristianismo del espacio público. Es natural que, según la lógica estatal, en último análisis, de la *ratio status,* se relegue el elemento religioso a la condición, a lo sumo, de un recuerdo histórico en la configuración de la futura Europa. Hay que decir, que a ello han contribuido las Iglesias, que, dejándose llevar por el modo de pensamiento estatal, han antepuesto la justicia a la caridad favoreciendo que el cristianismo se hiciese "mundo" más de lo que debía, al entregarse en exceso a conseguir que las "estructuras" fuesen cristianas "descuidando que lo fuesen las personas" (22). Ciertamente, la religión no es socialmente eficaz cuando prohija soluciones sociopolíticas, sino cuando logra que influyan espontáneamente sobre la sociedad actitudes puramente religiosas (N. Gómez Dávila).

Para resumir la situación se pueden citar la opinión del checo Vaclav Havel de que los europeos están creando "la primera civilización atea en la historia de la humanidad" o el libro reciente de André Glucskmann, *La tercera muerte de Dios* (23). Este autor francés se pregunta si el destino de Europa no consistirá, efectivamente, en ser el primer continente ateo de la historia (Glucksmann habla de ateísmo, pero sería más exacto hablar de increencia, que va más allá del ateísmo) (24), sugiriendo si su futura misión histórica, si la tiene, no consistirá en difundir universalmente el ateísmo. Se diferenciaría y distanciaría así de otras culturas y civilizaciones, por ejemplo de la norteamericana, donde, en su opinión, de la que algunos discrepan (25), la reli-

(22) J. Marías, *Problemas del cristianismo,* VI, pág. 36.

(23) Barcelona, Kairós, 2000.

(24) Augusto Comte pronosticó la superación del ateísmo que, a fin de cuentas, permanece dentro del campo de la religión, con la sustitución de todas las religiones por lo que llamaba la religión del hombre, quien, paradójicamente, está destinado, según él, a ser cada vez más religioso. La influencia soterrada del comtismo ha sido y es enorme.

(25) Así, el norteamericano P. J. Buchanan, incluye a Norteamérica en la decadencia de Occidente, debida según él al abandono de la religión combinada con la inmigración como consecuencia de la espectacular caída demográfica, cuya

Fundación Speiro

gión, igual que en las demás partes del mundo, no parece estar en retroceso sino más bien todo lo contrario. El caso es que en Europa se ha hecho corriente calificar de fanática, integrista o fundamentalista cualquier actitud que postule el reconocimiento público de la religión, que tan siquiera la invoque o la tenga públicamente en cuenta. Una reacción ante la situación fue la teología política resucitada en Centroeuropa en los años sesenta para reivindicar un lugar público para la religión; al final fracasó, principalmente por sus innecesarias o incongruentes concesiones al marxismo y sus derivaciones en otros pagos, como la famosa teología hispanoamericana de la liberación.

Así pues, la discusión sobre el papel público de la religión en la futura Europa se relaciona con el manifiesto hecho aludido de la decadencia o declive de la religiosidad tradicional, tanto en su versión católica como en la protestante y la ortodoxa. No obstante, se dice a veces que el cristianismo ortodoxo está en mejores condiciones, y no falta quien apunta el argumento historicista de que si en Europa ha predominado primero el cristianismo latino del sur católico y luego el germánico nórdico protestante, le correspondería ahora el turno al cristianismo eslavo ortodoxo.

7. En fin, aparte de la discusión sobre las causas concretas, que aventuran diversas explicaciones sobre el hecho de la decadencia del cristianismo y sus consecuencias, tampoco faltan autores como el sociólogo Thomas Luckmann, que piensan un tanto a lo Joaquín de Fiore, que lo que en realidad está pasando es que, pese a las apariencias, la religión permanece pero se vuelve invisible. Coinciden con quienes opinan que no se trata tanto de descristianización como de anticlericalismo. Olegario González de Cardedal, a propósito de un artículo de Delumeau de 1998, para quien la actual civilización europea sería mayoritariamente agnóstica (26), afirma que "hay más fe explícita en

causa principal atribuye a la crisis religiosa. *The Death of the West. How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization.* New York, St. Martin's Griffin, 2000.

(26) Anteriormente, J. Delumeau pensaba que empezaba a nacer un cristianismo a la vez minoritario, popular y maduro. *Le Christianisme va-t-il mourir?* París, Hachette, 1977.

Fundación Speiro

Europa que ha habido en momentos anteriores de la historia" (27), aunque hay quiénes, por el contrario, observan con preocupación la difusión de la intolerancia anticristiana (28). También se dice que, con todo, el cristianismo, aunque se trate de versiones y aspectos secularizados, se está universalizando de manera irreversible con los cambios que se están dando en el mundo, entre ellos la llamada globalización. René Girard cree ver una relación entre globalización y cristianización. Según esto, el propio marxismo habría contribuido de manera importante a esa universalización. Lo que daría lugar a lo que se ha llamado el "cristianismo anónimo" que, según von Balthasar sería una suerte de "comunión viva y religiosa de todos los hombres que luchan desinteresadamente por la salvación y el progreso de la humanidad" (29). Habría tenido razón Chesterton con su agudeza, —coincidente en cierto sentido con la posición de K. Löwith— de que las ideas modernas son ideas cristianas que se han vuelto locas. Por otra parte, algunos como Gómez Dávila apuntan que, negada la divinidad de Cristo, el cristianismo puede convertirse en la fuente de todos los errores.

Algunos también prevén resignadamente —resignación que no comparten todos, hay a quien le parece un progreso, especialmente entre quiénes están viviendo el fracaso de su ideología— la posibilidad de una Europa a medias cristiana y a medias musulmana. Esto daría lugar a un sincretismo que, visto positivamente por los multiculturalistas, podría servir de modelo a todo el mundo. Ya se habla y se escribe, especialmente en medios progresistas, de Euro-islam, mezclando las especulaciones sobre los hechos con una especie de repulsión más o menos secreta frente al cristianismo. La reacción de bastantes europeos ante los

(27) "Europa y el cristianismo. Reciprocidad de su destino en los siglos XX y XXI", *Salmaticensis*, vol. XLVIII, fasc. 2 (mayo-agosto), 2001, intr. pág. 211.

(28) *Vid.* A. Socci, *Los nuevos perseguidos. Investigación sobre la intolerancia anticristiana en el nuevo siglo del martirio*. Madrid, Encuentro, 2003.

(29) H. U. von Baltasar y L. Giussani, *El compromiso del cristiano en el mundo*, Madrid, Encuentro, 1981. "El compromiso de Dios", pág. 9. El propio Balthasar se refiere a la difusión de ideas bíblicas a través del Corán, los cambios en la ética hindú, no siempre conscientes, debido al contacto con el cristianismo, y la difusión de ideas cristianas a través de diversas sectas.

Fundación Speiro

problemas que está planteando el Islam —debidos en buena medida a la decadencia del cristianismo, que influye por ejemplo en la caída de la natalidad—, tiene mucho de resentimiento en relación con el cristianismo. No obstante, esto suscita otro problema: el de si de continuar el declive del cristianismo, si es cierto y se confirma, no podría Europa devenir musulmana, pues el Islam, a menos que se disuelva aquí en el laicismo y el nihilismo europeos, no está en decadencia sino en efervescencia y, *last but no least,* su demografía aumenta mientras la europea, como ya pasaba en la difunta Unión Soviética en la que era uno de sus talones de Aquiles, decae (30). Esa posibilidad subyace en el trasfondo de las discrepancias que han empezado a manifestarse, aunque son antiguas, en torno a la admisión de Turquía en la Unión Europea (31).

Irónicamente, puede ser verdad que el futuro de Europa esté vinculado dialécticamente al del Islam como en los viejos tiempos. Es muy plausible que su reacción frente al liberalismo de Occidente se deba a que percibe algo oscuramente, que tras el liberalismo se esconde el cristianismo, su rival ancestral.

De acuerdo con los hechos, aceptando metodológicamente como realidad indiscutible en este momento la decadencia del cristianismo como creencia general configuradora, formalizadora o rectora del *êthos* europeo, ya que nada anuncia seriamente su

(30) En las relaciones entre el Islam y el mundo cristiano, la tasa de natalidad se ha convertido en un factor principal. Así, en Canadá, debido principalmente al aumento demográfico, el Islam es ya la cuarta religión de la nación y en Quebec, región por cierto muy católica hasta que se hizo nacionalista-separatista, la tercera.

(31) La aspiración de Turquía a incorporarse a la Unión Europea parece estar removiendo las cosas, si bien este caso tiene largos precedentes. En el "Gran Plan" de Enrique IV, Sully admitiría a Turquía con la condición de que se convirtiese al catolicismo, al luteranismo o al calvinismo; en otro caso sería expulsada. William Penn, en 1693, la admitiría, igual que Emeric Crucé hacia 1623. Los sansimonianos y Comte, parecían dispuestos a admitirla confiando en el éxito de su cristianismo cientificista, la religión de la Humanidad. Anatole Leroy-Baeulieu, alma del "Congreso de Ciencias Políticas" reunido en 1900 en París, también la admitiría a fin de solucionar la "cuestión de Oriente", pero como "pupila de Europa", es decir, no en igualdad de condiciones. *Vid.* B. VOYENNE, *Historia de la idea europea,* Barcelona, Labor, 1965.

Fundación Speiro

resurgir como fe o su *revival* como creencia, que, ciertamente, no serían imposibles, tiene sin duda interés para intentar entender qué Europa puede estarse gestando, dilucidar si con ello no se desnaturalizaría la misma idea de Europa. Pues resulta evidente que, por muy secularizados que estén, son demasiados los elementos y factores de impronta cristiana que han contribuido a configurarla como una civilización; y, en cierto modo, sin incurrir en ningún eurocentrismo puesto que se trata de hechos, como una civilización *sui generis*: ha sido Europa la que ha unificado el mundo y su civilización es la única que se ha hecho en cierto sentido y hasta cierto punto planetaria, la que ha unificado el mundo.

8. La alusión a la secularización —palabra que mienta un hecho interno del cristianismo (E. Troeltsch, G. Vattimo, R. Girard, ...), pero que por su utilización abusiva empieza a resultar algo ambigua— plantea empero otro problema conexo: el de hasta qué punto no se ha pasado ya francamente de la secularización —con la que, por cierto, el mundo deja de ser polimorfo y se despolitiza como sugiere Carl Schmitt (32)—, al secularismo en el sentido polémico generalmente aceptado que le diera F. Gogarten a esta última palabra (33). Es decir, si precisamente esos

(32) *Vid.* la controversia entre C. SCHMITT, *Politische Theologie II*. Berlin, Duncker & Humblot 1984 y H. BLUMENBERG, *Legitimität der Neuzeit*. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 1988.

(33) Como es sabido, E. Troeltsch consideraba la secularización el acontecimiento más importante del mundo moderno. C. Schmitt, que aceptaba esta idea, consideraba que la secularización consiste en esencia en que el hombre moderno sustituye a Dios por factores terrenales como la humanidad, la nación, el individuo, el movimiento histórico o la vida como causas de sí misma. En definitiva, como la sustitución de Dios por factores mundanales y del aquende y la consideración del hombre como instancia última y absoluta. *Politische Romantik*. Berlín, Duncker & Humblot 1968, Vorwort, pág. 23. Recientemente H. Smith describe que "la palabra secularización se utiliza ahora de manera general para referirse al proceso cultural por el que el área de lo sagrado ha disminuido progresivamente, mientras que el secularismo denota el punto de vista razonado que favorece esa tendencia. Argumenta, basándose en razones cognitivas, morales o ambas a la vez, que la desacralización del mundo es algo bueno". *La importancia de la religión en la era de la increencia*. Barcelona, Kairós, 2001, 9, pág. 171.

Fundación Speiro

elementos secularizados —entre ellos, por ejemplo, la razón, la libertad, la igualdad, la democracia, los derechos humanos, la solidaridad— no se estarán revolviendo ahora contra la religión y la teología de la que traen su origen; con lo que, detrás del clima general de increencia e indiferencia en el que, negada la trascendencia la alternativa salvación-condenación eternas no funciona, se ocultaría también una hostilidad militante que requeriría una explicación y una seria consideración por parte de los teólogos.

En definitiva, como se ha dicho hace bastante tiempo, "importa saber si la civilización europea debe sus valores al cristianismo, o si, por el contrario, los debe al hecho de haberse alejado de ellos" (34). En el primer caso, la cuestión es si los elementos y factores que han configurado la civilización europea, una vez desprendidos de su raíz cristiana podrían seguir informando a pesar de todo la cultura de manera que aquella pudiera seguir considerándose europea. En el segundo, se plantea la importante e inquietante aporía de si la actual civilización europea, no empieza a ser ya otra civilización distinta a la que convencionalmente se entiende por tal. Así, es posible que Occidente como civilización haya dejado de ser un concepto cultural unificador, pudiéndose hablar ya de una civilización norteamericana distinta de la europea y quizá también de una civilización hispanoamericana en el mismo sentido.

Sin entrar en la discusión que suscita lo anterior, para evitar un equívoco muy corriente es preciso matizar que el cristianismo no se confunde con la cultura. Hay que repetir con Hobbes que Cristo, su fundador, dijo claramente: "Mi reino no es de este mundo". Pero además, en sí misma, en su esencia, la religión no es cultura: ni el cristianismo ni seguramente ninguna religión es propiamente cultura. Otra cosa es que estén en el mundo mezclándose con las culturas. Y lo que hacen en él las religiones es informar e impregnar la cultura —al contradecirla como fenómeno mundano la orientan—, darle forma con su espíritu. Cabe

(34) J. LECLERCQ, *Filosofía e historia de la civilización*, Madrid, Guadarrama 1965. 43, pág. 193.

Fundación Speiro

repetir con Chr. Dawson, que la religión es la clave de la historia por su poder estructurador, o quizá sería mejor decir configurador, de la cultura y la civilización (35). De ahí su inevitable carácter público, que explica su choque inevitable con la estatalidad. Lo que sugiere la otra grave aporía de si una Europa sin religión aún podría ser, no obstante, una civilización en el sentido puramente material, muy discutible aunque puede ser de cierta utilidad, que se le da a veces desde Spengler a esta palabra para distinguirla de la cultura.

9. Por supuesto, no se trata aquí de la verdad del cristianismo. Es esta una cuestión independiente de la consideración del carácter de cualquier civilización o de si la sociedad tiene que ser o no cristiana. Seguramente ninguna sociedad lo ha sido ni lo será jamás. Se trata de la utilidad que puede tener para la comprensión de la civilización europea en su estado actual y en relación con su futuro, la enumeración y consideración del sentido de los componentes de su cultura debido al espíritu del cristianismo, o más bien, en algunos casos, que el cristianismo ha transformado sustancialmente —las culturas paganas griega, romana, céltica, germana, eslava, etc.— dándoles otro sentido al impregnarlos con su espíritu. Es obvio que hacerlo detenidamente constituye una tarea inabarcable; su ineludible consideración histórica requeriría un elevado número indeterminado de volúmenes. Lo decisivo y urgente consiste en si la esencia de Europa, y toda esencia es de carácter espiritual, es el cristianismo. Lo importante es si puede sobrevivir la civilización europea, tomando civilización como equivalente a cultura, sin los supuestos de los que proceden al menos algunos de sus elementos fundamentales. Y no se trata sólo de la civilización como tal, sino del resultado al que ha abocado.

---

(35) El papa León XIII afirmaba como "verdad notoria" en la encíclica al pueblo francés *Au milieu des sollicitudes*, 5, que la religión y sólo la religión puede crear el vínculo social. De modo que, añadía en 8, "si alguna vez llegase a faltarle ese elemento, ni la abundancia del oro, ni la fuerza de las armas basta para salvarlo de la decadencia moral e incluso de la muerte".

Fundación Speiro

Se pone el énfasis en que la Europa del futuro ha de ser una Europa democrática, quizá a veces sustituyendo inconscientemente la religión, en este caso el cristianismo, por una suerte de religiosidad democrática. Pero aún así cabe preguntarse si podría sobrevivir la democracia sin los supuestos cristianos en que se apoya, por muy secularizados que estén. Es lo que se pregunta L. Siedentop en el importante libro citado, donde expresa su creencia en que aún cuando "el cristianismo suministró los fundamentos morales de la democracia moderna creando un estatus moral —el de hijos de Dios— que se tradujo finalmente a una posición o función social", no obstante, en este momento "la identidad moral de Europa es problemática". Subsiste empero el hecho, destacado por el mismo autor, de que "la ontología cristiana suministró el fundamento de los que hoy suelen describirse como valores liberales: el compromiso con la igualdad y la reciprocidad y el postulado de la libertad individual" (36).

Por todo ello, hay que partir, tanto de la decadencia del cristianismo como religión europea como un hecho, como de que "la situación espiritual de Europa presenta hoy unos hechos fundamentalmente nuevos que ponen a prueba su trayectoria espiritual, planteando la cuestión de sus fundamentos y su futuro" (37).

Dejando, pues, apuntadas algunas de las numerosas aporías que surgen del enunciado del tema, a continuación se consideran brevemente de modo selectivo ideas, que actuando en el subsuelo como ideas creencias, han resultado decisivas en la configuración de Europa, de tal modo que sin ellas su civilización resulta incomprensible al formar parte esencial de sus presupuestos. Obviamente, la selección supone la omisión específica de otras muchas ideas y conceptos inequívocamente relacionados con el cristianismo, algunos tan fundamentales como los cánones estéticos, la concepción del Derecho, la economía y la ecología o el poder, la burocracia, el liberalismo y la representación, en fin, la política —con alusión a su esencial dimensión de teología

(36) *La democracia en Europa*, 10, págs. 213, 209 y 232.

(37) O. González de Cardedal, "Europa y el cristianismo. Reciprocidad de su destino en los siglos XX y XXI", *Salmaticensis*, cit., pág. 207.

Fundación Speiro

política—, o la concepción del amor fundada en la caridad, el concepto de persona y la dignificación de la mujer. Para no hablar de la influencia directa, pedagógica, erudita, intelectual, de la Biblia. El presente trabajo se limita, pues, a considerar rápidamente las ideas seleccionadas, y, en su caso, algunas de las instituciones a que han dado lugar, en tanto contribuyen a conferirle su personalidad a la cultura europea, cuya dependencia de esas aportaciones de la religión cristiana es evidente.

II

1. Ante todo, hay que mencionar el hecho indiscutiblemente decisivo para la cultura y civilización europea, sin insistir en ello por ser un tema sobradamente conocido (39), de que, sin el cristianismo, GRECIA y ROMA, sobre todo Grecia, probablemente no hubieran significado nada sustantivo. Sin embargo, históricamente son dos de las raíces principales de Europa; sin duda mucho más importantes que otras culturas autóctonas europeas, que a veces se resucitan —e inventan— contra aquellas, y contra el cristianismo, como fuente incluso de un nuevo paganismo que sustituyera a esta religión. A este respecto, es ejemplar el caso del nacionalsocialismo, pudiendo citarse también muchos de los nacionalismos particularistas que proliferan actualmente, incluso sorprendentemente alentados por el clero católico. Históricamente, el hecho fundamental es que el cristianismo, religión semítica por su origen —como subrayó Pío XI frente al nacionalsocialismo "somos espiritualmente semitas"—, al instituirse heredero *ab intestato* de estas dos grandes culturas antiguas mediterráneas impregnó con ellas a Europa.

Acerca de su influencia e importancia, baste mencionar aquí los múltiples "renacimientos" europeos. Estos siempre han consistido —sin ir más lejos en el caso de la misma revolución francesa— en una nueva manera intelectual de ver y mirar a esos

(39) Un resumen en D. NEGRO, "¿Qué Europa? ¿Qué España?", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Año LIII, n.º 78 (2001).

Fundación Speiro

modelos incluida su mitología o la doctrina clásica de la educación, centrada en el equilibrio entre la voluntad y la razón, en la que se formaron casi hasta el siglo actual todas las generaciones de europeos, al haberla hecho suya la Iglesia.

Resumiendo, de Grecia proceden, entre las cosas que el cristianismo —la Iglesia— transplantó a Europa, la metafísica y la política y con ellas la libertad de pensamiento y acción, reservada allí esta última a los hombres libres; en Grecia comenzó con la curiosidad, el *thaumaseln* aristotélico, el culto a las ideas-ocurrencia que llevó luego al paroxismo el racionalismo moderno desde la época de las luces, culminando en el modo de pensamiento ideológico, una invención de la Ilustración con su ideología, madre de todas las ideologías, de la emancipación, según el cual las ideas crean la realidad.

En el suelo del Imperio Romano apareció ya el embrión físico de Europa a la que empezó a configurar espacialmente dándole el sentido de su unidad y, junto a su idea de orden, el Derecho como guía para resolver los conflictos y encauzar y limitar el poder; sin contar la lengua latina, bastante común hasta el siglo XVII, y siguió siendo familiar a los europeos cultos hasta bien entrado el siglo XX. En el suelo imperial se asentó la Iglesia, constructora de Europa, que, partiendo de ese solar, comenzó a ampliar espiritualmente el ámbito espacial del viejo Imperio hacia el norte y el este, aunque se perdieron el sur y el este del Mediterráneo. La Iglesia se sirvió para ello de las ideas clásicas sobre la educación, orientadas al conocimiento del hombre más que de las cosas.

No es una casualidad, que al actual olvido o rechazo de las raíces cristianas de Europa le acompañe el de la cultura grecorromana, de la que, y no sólo por razones ecuménicas comprensibles y legítimas, prácticamente ha prescindido la propia Iglesia, cuya lengua franca era el latín, dejándose llevar por las corrientes pedagógicas antitradicionales.

2. En segundo lugar, importa insistir aquí en la singularidad del cristianismo como religión. La RELIGIÓN cristiana, de la que se ha dicho que es la religión absoluta —en parte por su singu-

Fundación Speiro

laridad—, no es una religión como las demás. La fe, que implica la percepción de una realidad diferente de la mundana, es la esencia de la religión. Y la fe cristiana pende del hecho de haber sido la única revelada en lo esencial por Dios mismo y confirmada por Él como hombre.

No es siquiera una religión como el judaísmo del que procede o el islamismo, que no deja de ser un sincretismo del judaísmo y el cristianismo con elementos paganizantes. Siendo, igual que estas últimas, una religión bíblica, es decir, creacionista, que adora a un Dios eterno exterior al mundo que no necesita del mundo para existir y si lo ha creado lo ha hecho por amor, se diferencia, en efecto, sustancialmente de las otras religiones del Libro y de las demás por el hecho histórico de haber sido fundada directamente por Dios al hacerse hombre o, más exactamente, por el Hijo de Dios, el Cristo, que le da el nombre. Además de ser una religión trinitaria de tres personas y un solo Dios, el hecho de la Encarnación, tal como aparece en el cristianismo, es también único entre todas las religiones, pues no puede ser comparado con ejemplos míticos sólo aparentemente semejantes. La Encarnación, presentada como un hecho no como un mito, es uno de esos interesantes "fenómenos saturados" —fenómenos cuya efectividad prueba la posibilidad de lo que hasta entonces se consideraba imposible— a los que se referido recientemente Jean-Luc Marion (40), fenómenos que se dan abundantemente en el cristianismo constituyendo como su meollo (41).

Esta singularidad de origen, ajena al mito, histórica, conlleva otras muchas peculiaridades del cristianismo como religión, siendo lícito pensar que depende de ello la singularidad de la civilización europea.

---

(40) *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation.* Paris, PUF, 1997.

(41) La Biblia insiste en que para Dios todo es posible y, por ejemplo, la Resurrección manifiesta la posibilidad de lo imposible. *Vid.* la contribución de V. CARRAUD "Novedad de Cristo y renovación de las humanidades" en P. Poupard (coord.), *Cristianismo y cultura en Europa: memoria, conciencia y proyecto.* Madrid, Eds. Encuentro, 2000.

Fundación Speiro

Por otra parte, como señala R. Girard, la religión en general trata de la ilusión y la ignorancia de los orígenes, dando lugar a un sistema social regulado, sin ser comprendido, por la violencia del sacrificio, justamente para proteger de la violencia, de la pérdida de las diferencias. A tal fin suscita, según este autor, una violencia sagrada mediante el sacrificio del chivo expiatorio, que renueva la violencia originaria y, con ella, la vitalidad del grupo. Sin embargo, y esta es otra originalidad absoluta del cristianismo, la religión cristiana tiene la especificidad única —la gran paradoja cristiana, la paradoja de la Cruz— de que aspira expresamente a clausurar el ciclo del sacrificio violento al renunciar a la violencia mediante el último sacrificio de sangre en la persona de Cristo, el Hijo de Dios (42).

El cristianismo, precisamente con la afirmación de que el reino de Cristo no es de este mundo, lo presupone como modelo al proponer la imitación de Cristo; y aunque nunca podrá realizarse el reino de Cristo en el aquende, puesto que Cristo en cuanto hombre no permaneció en el mundo, esa idea impone una consideración y una relación tan peculiar con los asuntos temporales, que han hecho del cristianismo el propulsor del dinamismo de la civilización europea.

3. Otro rasgo o elemento fundamental es que el cristianismo, y con él la cultura europea, descansa en la idea de CREACIÓN, la *creatio ex nihilo,* rasgo que la separa, lo mismo que a las otras dos grandes religiones bíblicas, de las demás religiones. No cabe duda que ello ha contribuido decisivamente a distinguir la cultura europea informada por ello, dotada de una peculiar creatividad, de las demás culturas, sin ir más lejos, de la cultura grecorromana, cuya transmisión a Europa es un proceso de adaptación.

---

(42) *Vid.* de R. Girard, recientemente, *Veo a Satán caer como el relámpago.* Barcelona, Anagrama, 2002 y su continuación *Celui par qui le scandale arrive.* París, Desclée de Brouwer 2001 así como la bibliografía y referencias allí citadas. El tema lo trata expresamente en *La violencia y lo sagrado.* Barcelona, Anagrama, 1983. *Vid* también del mismo, *El chivo expiatorio.* Barcelona, Anagrama, 1986.

Fundación Speiro

La idea bíblica de creación a partir de la nada rompió con todo lo antiguo: el mundo ha sido creado por la actividad inteligente de un Dios de amor y espiritual anterior y exterior al mundo. Lo que supuso un fuerte impacto intelectual, decisivo para cambiar radicalmente la visión de la realidad y su sentido. Por lo pronto para la desacralización de la naturaleza y, consiguientemente, para la desmitificación en general. Según André Frossard, lo sagrado es un recurso, por decirlo así, inventado contra la violencia, de modo que en el Evangelio ni siquiera Dios es sagrado; en contraposición a lo sagrado, Dios sería lo santo que atrae, en vez de lo sagrado que distancia, que separa. La Creación hace, pues, del cristianismo una religión radicalmente desmitificadora, en la que es esencial, como ha notado Girard, la contraposición entre el *logos* juánico —Cristo como *logos*, la razón-palabra creadora de Dios, *logos* amoroso— y el *logos* naturalista heracliteano, *logos* polémico. Oposición que, con la idea de Creación en el trasfondo, ha dado lugar al no menos singular despliegue de la inteligencia europea al poner el reino de la posibilidad —abierto al futuro en coherencia con la idea de la nada—, que se abre a la idea de la creación continuada en que tanto insistía C. Tresmontant, en lugar del mito, que mira opacamente al pasado.

La idea de la nada ha quedado tan firmemente impresa en la conciencia europea que, por ejemplo, la obra principal de un filósofo ateo como Jean Paul Sartre versa sobre *El ser y la nada*. Está en el origen de la no menor especificidad del nihilismo europeo, que por su antecedente cristiano conlleva la posibilidad de la libertad absoluta, por el hecho de que, como decía Jaspers, la libertad coincide con la necesidad de la verdad. No obstante, libertad y verdad cristianas se apoyan en el *amor Dei*, de modo que, si se suprime este supuesto, el espíritu nihilista anula la coincidencia entre libertad y verdad primando la libertad: entonces, el hombre, decía Sartre, está condenado a ser libre. Es interesante preguntarse hasta qué punto la capacidad desmitificadora del cristianismo no constituye paradójicamente una causa principal, directa o indirecta, de su propia crisis. Teologías cristianas desmitificadoras como las protestantes de Bultmann o Tillich, efi-

Fundación Speiro

caces en su contexto histórico aunque sean en el fondo bastante banales, no acaban, ciertamente, con el misterio sino con la sensibilidad para el misterio, que es esencial en cualquier religión.

Y de la idea de Creación depende también, a fin de cuentas, la del hombre. *Petit dieu*, según decía Leibniz evocando a San Atanasio —"Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera hacerse dios"—, en tanto rey de la creación. Idea de tantas consecuencias, a la verdad no siempre positivas, en la historia europea. Entre ellas, el constructivismo moderno, que presupone al hombre como creador de su propio mundo, la idea de la emancipación y con ella el pensamiento ideológico o la de autonomía moral. La resurrección del titanismo en el Renacimiento o, especialmente en la época de las luces ligado al mito de Prometeo, por si sólo no hubiera llevado tan lejos. Pues la idea del hombre como un dios pequeño pero creador es completamente distinta de la del hombre como demiurgo, artesano, mero productor. De las ideas de creación y nada depende la singular tensión de la civilización europea hacia el futuro, que es, seguramente, el mayor hallazgo europeo; tensión que se anula si se pierde la conciencia de Dios como creador.

De la idea de creación *ex nihilo* dependen directamente las de Trascendencia e Infinitud con sus innumerables implicaciones. Son conceptos enteramente ajenos a las culturas no bíblicas. Ninguna de estas parece rebasar, por lo menos claramente, como un punto principal, el plano del inmanentismo y de la finitud, aunque quepa encontrar antecedentes de la trascendencia, por ejemplo, en las fuentes griegas, los trascendentales del ser, pero sin igual radicalidad ni con los mismos efectos.

4. Se debe a R. Spaemann la interesante idea de que el lugar de la utopía —una visión secularista del reino de Cristo— lo ocupa ahora la antiutopía radical que niega toda trascendencia, disolviéndose en un "nihilismo banal". Sin embargo, el modo de pensamiento, la filosofía y la ciencia, en suma la cultura occidental, depende de la idea creencia en la TRASCENDENCIA y su correlativa, la Infinitud. La Trascendencia conlleva por una parte, la distinción entre el aquende y el allende como dos mundos

Fundación Speiro

concretos, reales, a diferencia de lo que sucedía por ejemplo en el pensamiento platónico, en el que la distinción era meramente de orden intelectual, intelectualista; una ocurrencia a falta de una explicación mejor del origen de las ideas. Se determina así un dualismo fundamental al establecer dos niveles del futuro y dos niveles de esperanza en el plano terrenal o de lo temporal y el plano celestial o de lo eterno respectivamente, de importancia capital no sólo en el pensamiento sino en la vida práctica europea en general, al transformar de modo radical el principio natural de la división del trabajo. Por ejemplo, al distinguir la vida activa relativa a este mundo de la vida contemplativa, relativa al aquende, lo que influye así mismo en la especial cualificación del sacerdocio y la clerecía, origen del intelectual, como un modo de vida específico distinto del civil, etc.

Sin embargo, en la época moderna el racionalismo volvió a postular el principio de inmanencia, que de nuevo empezó a ganar terreno al de trascendencia restableciendo la tendencia monista, dotada ahora, empero, de eficacia secularizadora, que tiene una manifestación típica en las filosofías de la historia, versiones secularizadas de la teología de la historia cristiana. No obstante, el pensamiento europeo, hasta que empezó a debilitarse en el siglo XX por el predominio alcanzado por el inmanentismo —posiblemente, de acuerdo con Spaemann, el pensamiento débil no es sino una continuación de la ideología en su ciclo negativo—, no ha podido prescindir de aquella distinción. Como es sabido, en filosofías como las de Kant y sus sucesores idealistas y otros muchos, aún es fundamental el principio de trascendencia, que sigue siendo indispensable en la ciencia, al menos como orientador y delimitador en el sentido de Popper. Y aún cabe hablar en otro sentido, sugerido por Augusto del Noce refiriéndose al desarrollo tecnológico, de la trascendencia del hombre —en tanto pequeño dios—, respecto a la naturaleza, lo que distingue a las culturas informadas por el cristianismo de las culturas informadas por otras religiones, etc.

Además, la idea de Trascendencia exige la explicación del acto creador de Dios como un acto amoroso, lo que lleva a la concepción de un *ordo amoris* como fundamento de la con-

Fundación Speiro

vivencia humana, irreductible a la mera co-existencia. Así, permite entender ese orden en cuanto orden como un conjunto de reglas, configurándose por ejemplo el Derecho Natural de una manera cualitativamente distinta a la de los estoicos. Y como además Dios distingue al hombre con la gracia —con la posibilidad de la donación gratuita de la gracia—, le hace infinitamente libre, capaz de trascender todo. La secularización de la gracia, que comenzó ya en el siglo XVI en la forma de la *virtú* maquiavélica, y luego en diversas formas, entre ellas el *cogito* cartesiano, es uno de los motores de Europa.

5. En cuanto al principio de INFINITUD, que descansa por un lado en la idea de nada como un fondo sin fin, absolutamente abierto y, por otro en la omnipotencia divina, originariamente relaciona diferenciándolos ambos mundos, el temporal y el eterno, el aquende y el allende; no por cierto como, por ejemplo, en Plotino, donde sólo se trata de distinguir entre la perfección infinita, ilimitada de lo real y la infinitud o ilimitación de la materia. Aparte de otras implicaciones, en el cristianismo, por una parte Dios es infinito en sí mismo para el hombre; por otra, a consecuencia de ello, el tiempo como fenómeno de la conciencia se distingue de la eternidad. Seguramente basta recordar aquí que sobre ese concepto, incomprensible, tal como se ha desarrollado, fuera del ordenalismo cristiano, de una idea de orden abierto para el hombre, no cerrado como para los antiguos, descansa la ciencia moderna, un producto típicamente europeo. Pues, gnoseológicamente, para el hombre cristiano, ser finito, el orden es en sí mismo infinito e indeterminado en cuanto expresión de la todopoderosidad divina. Así, según Duns Scoto, cuando Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, a fin de que se le conociese le dio simultáneamente la receptividad infinita para lo infinito. Eckehart pensaba, como toda la mística, que en el "fondo del alma" está Dios mismo. El cardenal Nicolás de Cusa fue el primero que enseñó la infinitud del mundo. Y para Descartes, el fundador del racionalismo moderno, el libre albedrío del ser finito, el hombre, es una imagen inmediata de la infinitud divi-

Fundación Speiro

na, etc. (43). En fin, el cálculo infinitesimal hubiera sido seguramente inconcebible sin la idea de creación y su correlativa de infinitud, impensable en su sentido estricto en otras culturas y civilizaciones; lo mismo cabría decir en relación con la dinamicidad de la cultura europea con su aspiración a lo absoluto y su carácter fáustico. El mismo pensamiento utópico secularista europeo se alimenta de esa idea de infinitud que actúa también en el trasfondo de la conciencia europea como la necesidad de apertura a un campo indeterminable de nuevas posibilidades de todo orden y, por ende, alienta el espíritu de innovación (44).

6. De las ideas de creación, trascendencia e infinitud depende obviamente la idea de HISTORIA, que también es europea. Como se suele decir *ad exemplum,* Tucídides es en verdad uno de lo más grandes historiadores que han existido jamás, pero adolece de conciencia histórica. Sin embargo, quizá en parte por los excesos del historicismo, es un hecho generalizado actualmente en Europa el abandono o descuido de la Historia o su utilización ideológica, tanto en la práctica como en los *curricula* pedagógicos, junto a la casi radical disminución de la conciencia histórica, con la consiguiente pérdida del sentido tradicional europeo de la realidad y su apego a ella. Quizá, como dijo Arnold Gehlen, se ha entrado en la posthistoria. En gran parte es debido, seguramente, al predominio del modo de pensamiento ideológico, que interpreta el pasado no como "realidad desrealizada" (X. Zubiri) por el transcurso del tiempo, sino, por decirlo así, *ex novo,* de modo que buena parte de la historiografía contemporánea son invenciones, cuando no pura propaganda; en muchas ocasiones se inventa la historia al servicio de un presentismo sin fundamento en la realidad; es decir, se falsifica el pasado para abrir paso caprichosamente al futuro. La pérdida de la

(43) Cfr. para todo esto H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental.* Madrid, *Rev. Occidente,* 1959, II.

(44) Sugerente al respecto, R. TROUSSON, *Religions d'utopie.* Paris, Éditions Ousia, 2001.

Fundación Speiro

conciencia histórica deja al hombre sin saber que hacer con las ideas de las que forzosamente es heredero. Ahora bien, la idea occidental de Historia, que tampoco tiene equivalente en cualesquiera otras civilizaciones —dejando relativamente entre paréntesis aquellas cuyas religiones son bíblicas—, resulta inconcebible sin la de creación.

En efecto, frente a la visión lineal, uniforme, del tiempo como un eterno presente, propia de las demás culturas y civilizaciones, presente indeterminado puramente cuantitativo que sólo se interrumpe acaso cíclicamente, según el mito, para reiniciar un nuevo curso circular del tiempo, del que se tiene una visión espacial, como sucedía entre los grecorromanos (concepción cíclica de la historia), la idea de creación supone la irrupción o invención (de *inventre*) del tiempo en el seno de la eternidad atemporal. El tiempo no es: se da. Dios, que vive eternamente, crea el mundo en un momento o tiempo determinado. Pero tal como transcurren las cosas según el cristianismo, tras ese momento creador especialmente cualificado, aparecen, en el transcurso de la vida del cosmos, y especialmente en el de la vida humana, otros tiempos cualificados. El primero sería el de la caída y el pecado original. Desde ese momento sin fecha, todos los acontecimientos humanos son históricos por entenderse ordenados en la *Historia salutis*, Historia de la Redención y la salvación; cuyos tiempos más cualificados son el de la Encarnación, la vida de Cristo Hijo de Dios y el de su muerte y Resurrección —"si Cristo no resucitó vana es nuestra fe", decía San Pablo—, todos los cuáles tienden a un fin anunciado, el fin de los tiempos con el juicio final, en el que, justamente, se acabará el tiempo, que según Martin Buber "no es sino una cristalización en la mente de Dios": el tiempo deriva del no tiempo, de la eternidad.

Todo esto da lugar a una percepción inédita de la realidad en que está inmerso el hombre, por la clara distinción cualitativa entre pasado, presente y futuro, comenzando así la Historia al reorientarse la mente de lo eterno a lo finito. Sobre ello se articulará la conciencia histórica, cuyo referente es, pues, la realidad de la eternidad, al ser la *anamnesis* de Cristo la *anamnesis* de la

Fundación Speiro

eternidad, simbolizada en el cielo (45). Lo decisivo es que, con el cristianismo adviene la conciencia histórica, conciencia que pudiera estar en trance de perderse en la nueva visión tan confusa y difusa de lo que es Europa, sin ideas rectoras. De hecho, la temporalidad, reducida quizá incluso al tiempo físico, a la provisionalidad, parece haber desplazado toda referencia a la eternidad, sin la que se anula empero la conciencia histórica.

Precisamente de la referencia a la eternidad resulta que, en cierto modo, el espacio, o mejor, el mundo en el que vive, está instalado, el hombre cristiano —y el hombre en general—, cuya perspectiva, no es la Naturaleza —como se sabe, para la física el tiempo es sólo un concepto, una herramienta— sino la Historia; de manera que, sin perjuicio de lo que haya en el hombre de naturaleza, de biología, en tanto hombre es y está sobre la naturaleza y asentándose la vida propiamente humana en la historia, siendo el hombre en este sentido de ser y estar un ser histórico. Recientemente, la antropología de la constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II parece orientada a superar el dualismo extremo entre lo natural y lo sobrenatural —se ha dicho que el hombre empieza donde acaba la Naturaleza— como dos órdenes diferentes en el hombre, implantándolo directamente en tanto persona en el orden sobrenatural (46). En definitiva, la Historia, el lugar propio de la persona en vez de la Naturaleza, sería, en principio, historia de la redención y cooperación del hombre a la realización del plan de Dios en el mundo, lo que en el plano profano se traduce, por ejemplo, en que la civilización europea es o era una civilización de deberes no de derechos. Pues, según aquella concepción, el derecho sólo es la garantía de lo debido a cada uno y en cada caso. Visión que, como observara P.

(45) Cfr. G. M. PROKHOROV, "La anamnesis de Cristo: antídoto contra la visión liberal-comunista y fuente de una imaginación para el milenio que se aproxima". En P. Poupard (coord.), *Cristianismo y cultura en Europa*... Según el autor, "el tiempo tiene la forma de la cruz", pero "la eternidad en el tiempo Presente perduró, a pesar de la resistencia de todos los tiempos, convirtiéndose en el fenómeno cultural más importante en Europa", 3, pág. 180.

(46) *Vid.*, cfr. H. DE LUBAC, *Ateísmo y sentido del hombre*. Madrid, Suramérica, S. A., 1969, pág. 100.

Fundación Speiro

Hazard, comenzó a invertirse en el siglo XVIII, cuando, a consecuencia de la secularización, el *êthos* fundado en la conciencia objetiva de deber dio paso al *êthos* fundado en la conciencia subjetiva de derechos, cuyo origen también es empero cristiano.

La idea de la Historia como cooperación al plan de Dios ha dado lugar, por otra parte, al historicismo, que es una secularización directa de la Historia de la salvación, mediante el asentamiento de esta última en la idea de Progreso.

7. Pero la misma idea de PROGRESO, tan eficaz, y no sólo materialmente, en la civilización europea moderna, derivó directamente, como es notorio, de la secularización de la Teología de la Historia de la salvación, en la que desempeñan un importante papel el concepto de Providencia, compatible con la libertad humana, y la esperanza cristiana. Es una secuencia y simplificación del dinamismo europeo. La misma ruptura del cristianismo con la cultura antigua y todas las demás culturas renovando radicalmente la visión del mundo, junto a su consideración del hombre como *imago Dei*, por lo que resulta connatural el *amor Dei*, puede interpretarse sin la menor duda como un progreso en la historia de la humanidad. El Evangelio, *Eu-angelion*, del que depende directamente el cristianismo, si bien como cumplimiento —el drama de la Redención— del Antiguo Testamento, es Buena Nueva. "El Decálogo, decía Vázquez de Mella, es el Código perenne del progreso; fuera de él no hay nada más que barbarie". El último Concilio declaró expresamente que "el progreso es expresión de la creación de Dios, Dios está escondido en él y hace falta descubrirle". El impulso creativo debido a la idea de creación está detrás de la idea de progreso, si bien en esta perspectiva, en cuanto unido a la esperanza cristiana abarca por igual las generaciones pasadas, presentes y futuras, siendo secundario el progreso en este mundo que, en el fondo, como le reprochaba Ranke a Hegel, considera las generaciones pasadas inferiores moralmente a las sucesivas.

La idea de progreso, sobre el trasfondo de la concepción del destino humano como cooperación al plan de la Providencia divina y cumplimiento del mismo —si bien la Providencia se rela-

Fundación Speiro

ciona con el alma humana, no con la historia—, empezó a configurarse a partir de la percepción del hecho de la dinamicidad de la cultura europea, que lleva a la conciencia histórica a representarse la historia como historia cumulativa. La idea de progreso pudo instalarse como un componente esencial del espíritu europeo por dos razones principales: una, el espíritu crítico que ha acompañado siempre a esta cultura desde sus orígenes griegos, sumamente fortalecido luego por la Iglesia que, como dice Ratzinger, en cuanto opuesta al mundo es el poder más crítico de la historia: en ese sentido, la Iglesia es esencialmente crítica, "signo de contradicción"; segunda, porque si bien la concepción cristiana del hombre y la historia rechaza la idea de una mítica Edad de Oro originaria —a la que no es equiparable el Paraíso bíblico, un estado de inocencia—, sin embargo, puede sugerir a un pensamiento secularizador que se la sitúe en el futuro. Así ha sucedido a partir del siglo XVIII, constituyendo el núcleo esencial dinamizador de la ideología, una expresión máxima de la civilización europea como civilización de ideas-ocurrencia. De la idea de la humanidad condicionada por el pecado se pasó a la de una humanidad liberada de todo mal y por ende a una edad de plenitud: la futura Edad de Oro en la que la misma naturaleza humana se habría transformado (47). A ese mito se añadió de modo natural el del hombre nuevo, una secularización del hombre nuevo —sobre-natural— paulino: "nosotros proyectamos hacer del hombre lo que queramos que sea", decía el revolucionario Saint Just, mientras Lapelletier, otro jacobino, incitaba a "formar una raza renovada"... El Estado surgido de la revolución francesa se propuso hacer un hombre completamente laico, un resorte principal del pensamiento utópico europeo configurador e impulsor de las ideologías. Pues la utopía no es lo mismo que el mito; es como el reverso del mito: el mito se refiere generalmen-

(47) H. Smith, observa que la idea tradicional de esperanza es "vertical" o por lo menos transhistórica. Lo peculiar de la modernidad es que "sostiene una versión manifiestamente histórica de la esperanza y su objetivo es horizontal, porque no se dirige tanto a los cielos como a un futuro en esta tierra". *La verdad olvidada. El factor común de todas las religiones.* Barcelona, Kairós, 2001, 6, pág. 140.

Fundación Speiro

te al pasado, a los orígenes, mediante los que explica el presente; la utopía (ucronía) al futuro. De ahí, por cierto, el culto moderno a la juventud, "árbitro y modelo de la felicidad presente" (H. Raley) que simboliza el futuro.

Los antiguos creían, conforme a su visión inmanentista —cíclica— del tiempo, según la cual tiempo y eternidad son lo mismo —quizá como eco del Paraíso original—, que la época primigenia había sido efectivamente una Edad de Oro —en las diferentes culturas se la nombra y explica de diversas maneras— que iba degenerando hasta la extinción del ciclo. Por eso viven mirando al pasado siendo su ideal la sabiduría, no la ciencia, que explora las posibilidades futuras. Así, según Platón, recogiendo las ideas griegas al respecto, a la Edad de Oro sucedió la Edad de Plata, a esta de la Edad de Hierro y la última, en la que se pierde toda pureza porque todo está mezclado, será una Edad de Bronce.

La visión cristiana de la historia, más que una Edad de Oro, puesto que el pecado y sus efectos no desaparecen, habla de la plenitud de los tiempos en el futuro, al final, desmitificando así tanto la Edad de Oro como la concepción cíclica del tiempo. Mas, como dijo William Godwin hacia 1798, "puesto que las mejoras han sido incesantes durante tanto tiempo, es imposible que no continúen". Y, justamente, al secularizarse el lugar teológico de plenitud de los tiempos, se invirtió el lugar de la Edad de Oro, que, alimentada por la idea cristiana de la esperanza, también secularizada, se imagina ahora situada en el futuro. De ahí las numerosas utopías, en realidad ucronías, al final mitos políticos por sus efectos, y filosofías de la historia, en su mayoría de inspiración joaquinita más o menos mezclada con la gnosis, que dieron lugar a las ideologías totales, para las que el futuro soñado no es asintótico como en la utopía pura, sino una posibilidad realizable, cuestión de voluntad. Ideologías y utopías, máxima expresión de lo que se ha llamado la "ilusión moderna", que, en último análisis, deben su fuerza a que lo que verdaderamente se secularizó con la concepción cristiana del tiempo, fue esa virtud teologal de la esperanza, que entraña la seguridad de que el bien es más fuerte que el mal, por lo que trasciende la realidad tem-

Fundación Speiro

poral y al final siempre triunfa. La idea de desarrollo en boga, que politiza la economía, es una variante de la idea de progreso.

No obstante, el hecho es que la idea de Progreso, entendida principalmente en sentido material y reforzada por el evolucionismo darwinista, se declaró incompatible con el cristianismo, en el que veía un obstáculo, en gran parte por su carácter crítico frente a lo mundano, y alimentó la irreligiosidad anticristiana de las ideologías que caracterizaron al siglo xx, estimulando de paso la concentración de la atención en las cosas de este mundo, el advenimiento de lo que llamaba Kierkegaard el estadio estético.

8. Con la mentada contraposición entre el *logos* naturalista de las culturas antiguas, que suele simbolizarse con el *logos* heraclíteano, *logos* polémico, y el *logos* juánico, *logos* del amor, apareció una nueva concepción de la RAZÓN, que quizá se expresa muy bien en la distinción de Pascal entre *l'esprit du coeur* y *l'esprit de raison*. El *logos* juánico, a diferencia del naturalista no es sólo razón sino también fe. En la Biblia, quien conoce y quien sabe, el órgano del conocimiento, es el corazón. Así se entiende el sentido de la famosa definición de San Agustín de la ley natural como *lex aeterna in corde conscripta*, que corresponde a la afirmación paulina de que la moral de la Escritura coincide con lo que "está inscrito en nuestros corazones, atestiguado por la conciencia" (Rm. 2,15). En realidad, la idea cristiana de Creación entraña la de la moral. No es que la verdad cristiana niegue la verdad de la pura razón, sino que la supera (es el sentido de la expresión *philosophia est ancilla theologiae*) como verdad del corazón, por la que se asiente y se acepta amorosamente, si es el caso, la verdad de aquella. El mismo *cogito* cartesiano y su aceptación como creencia, a pesar de sus elementos de origen estoico participa de esta concepción bíblica de la verdad. Hay sin duda mucho de cierto en la afirmación de que la filosofía moderna, en la que Dios es la sustancia infinita con todas las consecuencias implícitas posibles, es filosofía cristiana en tanto teología secularizada. En ella es muy importante la fe filosófica, trasunto de la religiosa.

Fundación Speiro

El *logos* juánico a diferencia del heracliteano, un *logos* violento como lamentaba Heidegger, desmitifica todo, porque sólo Dios es divino, santo; de ahí, por ejemplo, la diferencia teológica entre el culto de latría a Dios, de hiperdulía a la Virgen y de dulía a los ángeles y los santos y el rechazo radical de la idolatría, supersticiones, etc. De lo mismo, aparte del mandato bíblico "creced y multiplicaos y aherrojad la tierra", se deriva que la Naturaleza está al servicio del hombre, *imago Dei* como dice el Génesis, y en este sentido sobrenatural: está sobre la naturaleza porque es persona, un ser autónomo en analogía con las personas trinitarias. De ello se sigue una serie infinita de implicaciones en orden a la configuración de la civilización europea, desde el espíritu crítico a la intensa acción sobre la naturaleza.

El espíritu crítico aparece como la posibilidad de una crítica no meramente retórica o de las apariencias, sino total y radical en tanto va directamente a lo esencial. Por eso las *disputationes* medievales eran mucho más radicales que los diálogos de los griegos. Estos últimos, aunque empezaron a dudar de los mitos o a criticarlos, espiritualmente no estaban alejados del mundo mítico —sus ciudades o *Poleis* eran sociedades arcaicas—, mientras el pensamiento europeo está siempre predispuesto frente al mito, aunque este renazca continuamente, de modo que hasta el pensamiento científico da origen a mitos, los abundantes mitos y prejuicios cientificistas de los que nace la superstición moderna.

Y en cuanto a la acción sobre la Naturaleza, el reino de la necesidad, de lo necesario, el cristianismo, conforme fue penetrando los espíritus, facilitó la quiebra del respeto, la reverencia y el temor irracional a la misma y a las fuerzas naturales, configurando la actitud libre frente a ella que hizo posible la ciencia y la técnica, tan distintas por sus efectos, sobre todo comparativamente esta última, a las antiguas.

9. El LAICISMO, tan característico de la civilización europea, que otras culturas importan como una gran innovación, es de origen directamente cristiano. Así, el eventual laicismo musulmán necesario, según se dice, para democratizar los regímenes islámicos y otras culturas, llegado el caso —si llega— siempre será muy

Fundación Speiro

distinto. No obstante, las palabras laico, laicidad, laicismo, ligadas a la estatalidad, que ha creado su propio modo de pensamiento igual que en otro tiempo la Iglesia, han adquirido connotaciones alejadas de la significación original, sugiriendo en muchos casos, corrientemente en el lenguaje ordinario, actitudes no sólo anticlericales sino abiertamente anticristianas o al menos antieclesiásticas. Pero esto es debido a la contraposición entre el Estado y la Iglesia: a la naturaleza de la estatalidad. Junto con ella, buena parte de la sociedad bajo su influjo, se ha apoderado de la idea del laicismo erigiéndose en su campeón, y, absolutizándola como propia, le da una connotación secularista que revuelve contra su sentido originario.

A la verdad, el laicismo está contenido ya en el famoso *dictum* evangélico "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios": el objeto propio y directo de la sociedad temporal es el bien temporal, no el reino de Dios. En el siglo V, el papa Gelasio I recordó al emperador bizantino —la llamada controversia de las dos espadas— la distinción entre lo espiritual y lo temporal, entre lo sagrado y lo profano, entre los dos poderes, y que la custodia de lo sagrado corresponde a la Iglesia, reclamando para ella la *auctoritas*. Pero fue el papa Gregorio VII quien inició en 1075 la revolución laica que dio lugar a la larga contienda de las Investiduras entre el Papado y el Imperio, que reclamaba derechos sobre la administración de los bienes espirituales. La polémica, en la que se fueron mezclando muchas cuestiones, ocupó gran parte de la Edad Media, concluyendo con la decadencia de ambas instituciones universales y el auge del particularismo estatal, que fue su beneficiario.

Del laicismo eclesiástico procede empero el Renacimiento, la culminación de tendencias de hacía mil años, por lo que no es accidental que lo alentasen los propios papas. A él se opuso la Reforma protestante, precisamente por ese carácter laico, pretendiendo volver a los orígenes reales o imaginados, con la paradoja de que el laicismo se transmutase por razones intelectuales, principalmente en el bando protestante, en la causa o una de las causas principales de la secularización. Pero el presupuesto del laicismo es lo sacro, pues lo sacro —o santo— y lo profano no

Fundación Speiro

son opuestos entre sí; en el seno de la civilización cristiana, lo laico es el contrapunto dialéctico de lo sagrado como su complemento profano, en tanto equivalentes a la forma de vida de los dos mundos, el del aquende y el del allende: ambos configuran el concepto de la agustiniana *Civitas Dei in terram*, sin cuyo trasfondo el laicismo resulta ininteligible. El problema surge cuando el Estado monopoliza el laicismo e impregnándolo de su neutralidad, lo utiliza para afirmar su particularismo frente al universalismo eclesiástico, reivindicando de nuevo la *auctoritas* para unirla al poder y resolver así el problema de la legitimidad.

10. Es obvio que el cristianismo se configura en torno a la IGLESIA. Sin embargo, tal como están las cosas, el discípulo polaco de Juan Pablo II Stanislav Grygiel no se recata en hablar de la posibilidad de la eventual muerte de la Iglesia. De hecho, no falta quien postula la religión sin Iglesia, un movimiento *in crescendo*, relacionado sin duda con la invisibilidad de la religión de que habla Luckmann. Ahora bien, históricamente, la Iglesia es tan consustancial al cristianismo, que resultaría muy difícil entender un cristianismo sin Iglesia y, lo que importa aquí, sin ella resulta ininteligible la civilización europea: sus huellas materiales y espirituales, como las del cristianismo, se ven por todas partes.

Por lo pronto, la Iglesia, vista secularmente es una gran institución pedagógica, que no sólo instruye sino, sobre todo, educa; ha sido la educadora de Europa, tanto por su papel como vehículo transmisor de la cultura antigua cuanto por la difusión del espíritu del cristianismo, que infundió en las dos culturas antiguas trasmitidas por ella y en las paganas autóctonas cristianizándolas, así como en las creencias culturales propiamente europeas desde que Europa llegó a su mayoría de edad en el Renacimiento. Es ocioso mencionar que fue la gran creadora e impulsora de la cultura y de su difusión a través de los monasterios, las Universidades y múltiples instituciones inspiradas por ella. Se podría decir que la Iglesia puso en marcha la historia europea, impregnándola además de su aspiración a ser historia universal, como efecto del universalismo eclesiástico cristiano. El odio a la

Fundación Speiro

Iglesia, cosa muy distinta al anticlericalismo y las rivalidades confesionales, se confunde con el odio a la cultura europea.

Aunque la palabra Iglesia es el término griego *ekklesía*, que significa reunión o asamblea, sin embargo, la Iglesia como tal es también algo singular: en ninguna otra civilización es posible encontrar algo equivalente. Ni siquiera en el Islam puede comparársele la *idjmá*, cuyas características son completamente distintas.

La sustancia de la Iglesia deriva de haber sido fundada directamente por Cristo, Hijo de Dios con el que es uno: "*Tu es Petrus et supra hanc petram ecclesiam meam aedificabo*". En ninguna parte ha ocurrido algo semejante. La Iglesia es así la comunión o comunidad espiritual de los cristianos en torno a la persona de su Fundador: es un cuerpo místico, concepto del que derivarán luego particularizados, los de cuerpo político, nación política e incluso el de opinión pública. Y, aunque es más bien administración de los bienes espirituales que institución, si se quiere hablar de ella como institución, en sí misma es ante todo institución de caridad, de amor, no de poder ni siquiera de justicia, aunque no sea indiferente a esta última, justo porque no puede ser neutral. La neutralidad eclesiástica, inspirada por la caridad y la realidad de la vida interior, es distinta de la estatal, aunque en esta última la solidaridad se inspira en aquella: consiste en la capacidad de acoger todo —salvo naturalmente el pecado, pero sin excluir al pecador—, por muy diverso o particular que sea, bajo la *ratio ecclesiae* sin mengua del espíritu crítico de la Iglesia, lo que puede darle la apariencia de ambigüedad. En tanto comunidad —la comunidad de los creyentes en Cristo— es universal, católica, trasciende al tiempo y al espacio. Es la única comunidad existente plenamente universal al no ser espacial. Al ser comunidad espiritual no necesita un territorio (como lo necesita probablemente el Islam, *dar al Islam*) ni hacer acepción de espacios, etnias, clases, culturas y civilizaciones o cualesquiera diferenciaciones puramente terrenales.

Y tampoco es temporal, aunque su existencia esté limitada en este sentido por el seguro fin del mundo anunciado, pero sólo en cierto modo; en realidad, únicamente como administración o ins-

Fundación Speiro

titución en cuanto inserta en el mundo, no como Iglesia triunfante. Por todo ello, siendo por naturaleza comunidad y sólo accesoriamente institución, no es monolítica en el sentido de unilateral, sino una *complexio oppositorum* (48) como no puede serlo ninguna otra institución. Ni siquiera el Estado, a pesar de tener la neutralidad como una de sus notas definitorias y precisamente por ello. Que, por cierto, fue construido a imitación de la Iglesia y se podría decir que por eclesiásticos, aunque los más grandes teóricos de la estatalidad, Maquiavelo, Bodino y Hobbes, hayan sido laicos. El Estado Total, la última forma del Estado, en el que la tecnicidad como medio de dominio prevalece sobre la misma economía —la *ratio status* es de naturaleza económica— hasta el punto de que se ha reducido en lo esencial a Estado Fiscal, y del que irradia la antirreligión de la técnica aparentemente neutral, aspira a ser iglesia con todas sus consecuencias. Pero no es sólo eso.

La Iglesia es paradójicamente la institución más política posible. La política se relaciona íntimamente con el poder, pero el poder temporal aspira siempre a ser autoridad y para ello constituye una exigencia la representación (el problema de la legitimidad). Ahora bien, el poder no es propio de la Iglesia como tal, en tanto comunidad fundada en la *charitas*, aunque el Papado, que no se confunde con la Iglesia en tanto forma política, tan decisiva en la Edad Media, tenga y utilice el poder. Sólo le concierne como institución *en* este mundo: como el poder e influencia que puede tener cualquier institución dentro de su ámbito y para relacionarse con otras instituciones, aunque está respaldada en cierto modo por la autoridad de la Iglesia, y, en ocasiones, abusa de ese poder.

Lo propio de la Iglesia es, efectivamente, la autoridad, la autoridad de la palabra —la espada de la palabra, decía San Pablo—, autoridad que recibe directamente de Dios, por lo que la representación en la Iglesia es de arriba abajo, auténtica repre-

(48) *Vid.* C. SCHMITT, *Catolicismo y forma política*. Madrid, Tecnos, 2000. También, en torno a este concepto, H. QUARITSCH (Hrsg.), *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt*. Berlin, Duncker & Humbolt, 1988.

Fundación Speiro

sentación; pues, la representación de abajo hacia arriba pierde su cualidad al tener al final el de arriba, el representante, más poder que el representado. El mismo Estado en sus comienzos y durante bastante tiempo se asentó sobre premisas parecidas: el derecho divino de los reyes —representación de arriba hacia abajo—, que dio lugar a una forma política también muy singular en la historia de las formas políticas, la Monarquía Absoluta, el Estado Monárquico Absoluto. Forma política que necesitaba por razones obvias la sanción de la Iglesia, bien según la fórmula del anglicanismo u otras parecidas en los países protestantes y en la ortodoxia, o la de la unión del Trono y el Altar en los católicos. Pero el racionalismo había elevado a autoridad suprema la razón divinizándola, y, tras la revolución francesa, la *ratio status* del Estado-Nación aspira a arrogarse la autoridad, siendo esta una de las causas de su prácticamente permanente conflicto con la Iglesia, a la que quisiera absorber.

Esa politicidad de la Iglesia, que unida a su universalismo hace de ella una *complexio oppositorum,* la hace estar presente en todos los aspectos de la historia europea y, ligada al ecumenismo, se lo exige en todos los de la historia universal, dando lugar inevitablemente a la llamada dialéctica de los dos poderes, que mejor sería precisar, según pedía Ortega, como dialéctica entre la autoridad espiritual y el poder temporal. Corresponde al hecho de que en Dios se identifican la autoridad y el poder —en ambos casos es el poder o autoridad de la palabra— pero en el mundo se diversifican, distinguiéndose el poder de la autoridad. La tensión entre ambos, la autoridad espiritual y el poder temporal, se debe a que el universalismo eclesiástico es causa inevitable de división en el cuerpo político, puesto que la fe puede ser incompatible con la lealtad, lo que se ha llamado el problema de las dos lealtades; tensión que, para Augusto Comte es la cuestión capital de la política, habiendo sido fundamental para poder afirmar que la historia de Europa ha sido historia de la razón y de la libertad como decía Hegel, o una hazaña de la libertad, como prefería decir el hegeliano Croce. Sin la Iglesia, no sólo no se entiende la historia europea en su integridad sino el que esta fuese, efectivamente, con mayor o menor fortuna, historia de la

Fundación Speiro

libertad y que la civilización europea haya sido hasta ahora la única civilización que cabe llamar liberal. La Iglesia, ha sido por si misma y con su crítica permanente de las realidades temporales a causa del pecado, un *Triebfeder*, un resorte principal de la libertad y la dinamicidad europeas.

El Estado heredó de la Iglesia la idea de misión. La misión de la Iglesia consiste en ayudar a los hombres a la salvación eterna y el Estado como poder temporal se impuso la misión de salvarlos en este mundo. Tomás Hobbes, cuya filosofía del Estado es muy claramente teología política secularizada, lo expresó muy bien al definir su finalidad utilizando una frase de Cicerón: *salus populi suprema lex esto*. Este es el *motus* que explica —aunque no lo justifica— la evolución expansiva del Estado y su intervención e intromisión cada vez mayores en la sociedad hasta llegar al actual Estado Total de Bienestar.

11. El cristianismo alteró sustancialmente el sentido de la JUSTICIA. La *diké* de los griegos era inmanente, una ley cósmica, la ley interna de la naturaleza que ordena a esta última, como en la famosa frase de Anaximandro: ahora, en tanto el orden es creado por Dios, se trata de una justicia trascendente que rige al hombre interior orientando sus preferencias y al hombre exterior sugiriéndole lo que se puede llamar sus juicios de valor. Es la idea de justicia del ordenalismo, que tuvo su expresión máxima en la Edad Media, época que si no se la tiene en cuenta resulta ininteligible. Se trata de una visión del orden cuyas leyes, en lo que concierne al hombre, son las del Derecho Natural; reglas de la naturaleza creada relativas a la rectitud de la conducta humana, con la diferencia de que el cristiano, en contraste con el griego y el romano, entiende la ley natural como una participación en la ley eterna, explicada por San Agustín como *ratio vel voluntas Dei*. No se trata, pues, de la ley eterna puramente racional que rige los ciclos naturales y se confunde con la fatalidad o el destino como entre los antiguos o el *Kismet* del Islam, sino que está íntimamente vinculada al mismo Dios personal cristiano cuya esencia, si se puede decir así, es amor. De ahí, por una parte, el prestigio del Derecho como expresión del orden, lo que se ha llama-

Fundación Speiro

do en relación con la Edad Media la *omnipotentia iuris*; como decía el *Espejo de Sajonia (Sachsenspiegel), wer Recht miennet, miennet Gott,* quien sirve al derecho sirve a Dios; y, por otra, puesto que el orden en cuanto creado por Dios es insondable, infinito, el carácter progresivo del Derecho acorde con la evolución (histórica) de la realidad y su percepción. Su fin consiste en restaurar la tranquilidad del orden externo cooperando al plan de la salvación. Y su razón de ser estriba en que, igual que el pecado es un desorden interno, del alma, la perturbación del orden social natural, cuyas reglas o leyes han sido establecidas por el mismo Dios, aunque no sea estrictamente pecaminosa cae bajo la sanción de ese Derecho Natural descubierto a través de las costumbres, que garantiza la justicia y la paz.

En efecto, la idea de una justicia trascendente consiste en la restauración del orden, de la armonía que nace del equilibrio justo, debido, y sólo bajo ese orden natural puede haber auténtica paz, la paz del orden, la *tranquillitas ordinis.* La idea es que el orden, al no ser de origen humano sino divino, por creación, en sí mismo es siempre justo, constituyendo el ideal en ajustar la vida humana a las reglas de ese orden. El modo de conocimiento del Derecho Natural cambió sustancialmente en la Edad Moderna a medida que fue sustituida la costumbre por la ley. En los tiempos actuales la Legislación es cada vez más una regla técnica dirigista, burocrática, administrativa, del estatismo en la que se pierde la conexión del Derecho con la Moral, con los propósitos y la intencionalidad de la conducta, diría Hegel. Sin embargo, a pesar del positivismo, la ley aún conserva vagamente el carácter de lo que se llamaba su santidad: que el fin de la ley es siempre la justicia como algo que pertenece al menos a una esfera ideal.

Por otra parte, el Estado, al monopolizar el poder político y la política, igual que la Iglesia la autoridad y la religión, tomó de esta última, como se ha indicado, la idea de misión, de realizar la caridad, por lo que siempre ha quedado en Europa la convicción de que el poder no se busca y posee para el mero goce, como en las otras culturas y civilizaciones, sino al servicio de la justicia. Esto da como consecuencia una ética de servicio en lugar

Fundación Speiro

de la ética del dominio. Por eso se gobierna o se presume que se gobierna mediante el Derecho y con arreglo a leyes, aunque ya Hobbes presentó al Estado, dios mortal, como creador de la justicia, y, a medida que progresó la estatalidad la Legislación sustituyó al Derecho. No obstante, aunque el Derecho se ha degradado en Legislación, la vieja concepción de la Justicia ligada al Derecho Natural cristiano se ha conservado en Europa, al menos retóricamente, hasta en los peores momentos, en el mismo Estado Totalitario. Es decir, Europa debe al Derecho Natural la idea de que la ley y el derecho positivo tienen que ser justos en un sentido trascendente, teniendo en cuenta no sólo la conducta externa sino la rectitud de los propósitos y las intenciones.

La concepción trascendente de la justicia a la que alude el Derecho Natural, ha constituido, por cierto, uno de los impulsos de las revoluciones. El propio marxismo es en el fondo una reivindicación, justificada científicamente o no, de derechos naturales, a lo que debió su fuerza.

12. Las concepciones griega y romana de la libertad no bastan para explicar y entender la idea europea de LIBERTAD aunque constituyen su origen empírico. En esas civilizaciones, basadas en la esclavitud, la libertad se entendía ante todo como un concepto jurídico, dependiendo, pues, del derecho. Era libertad exterior. En cambio, como dice J. Marías, para un cristiano, una descripción elemental de su situación podría ser ésta: *sentirse bajo la mirada de Dios y en sus manos, pero en libertad*" (49). La libertad cristiana, en la que la interioridad predomina sobre la exterioridad, tiene como norma, por una parte la dependencia de la divinidad, por lo que no es una *libertas indifferentiae*, y por otra la del amor al prójimo en contraposición al *amor sui*, por lo que no es mera independencia. Y, además, por el *amor Dei*, adopta en la práctica una actitud de servicio. Por eso en Europa se confía en la individualidad; tanto que la visión de la misma naturaleza culmina en el individuo: en el pensamiento medieval,

(49) *Problemas del cristianismo*, II, pág. 8.

Fundación Speiro

por ejemplo en Duns Scoto, Dios no quiere más la diversidad de las especies y con ellas la relativa igualdad de los individuos que su diversidad. Lo individual se eleva así por encima de los géneros o especies como una forma superior de existencia: Durand de St. Pourçain consideraba pura y simplemente superflua la disputada cuestión del principio de individuación: para él, decía H. Heimsoeth, la naturaleza sólo produce individuos. En el caso del hombre, dotado de inteligencia y voluntad, se trata de la forma suprema entre todas las criaturas. El hombre, a diferencia de los demás seres, sometidos a la ley de la necesidad de la naturaleza, escapa a esta ley por ser ontológica o naturalmente libre —lo que se llamaba la libertad natural que incluía la libertad interior— aún antes que el poder garantice su libertad, su capacidad de acción, mediante el derecho.

Los derechos no son por eso, para el europeo, más que una garantía de la libertad, que es lo sustantivo. Es decir, la libertad de acción, la exigencia más primaria del ser humano, es lo importante y lo demás secundario. La razón estriba evidentemente en que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios es una esencia abierta, un ser ontológicamente libre —de ahí la doctrina del libre arbitrio—, siendo de Él de quien recibe por creación la libertad, no de la Naturaleza o del Poder, y ante Quién es responsable en cada momento de sus actos. La libertad europea es así, en grado eminente, en cuanto libertad exterior, una libertad pragmática, para la acción, inseparable empero de la libertad de conciencia —de la libertad interior— en tanto mediante esta última el hombre reconoce en cualquier caso cuáles son sus obligaciones y deberes objetivos y se hace responsable de ellos. Nietzsche, recogiendo este espíritu, decía que la libertad consiste en "tener la voluntad de la responsabilidad personal".

La libertad de conciencia —relacionada con la conciencia histórica— es un descubrimiento del cristianismo, que en tanto religión procura la liberación interna como ninguna otra; de ahí el protestantismo, cuya peculiaridad o heterodoxia consiste en radicalizar unilateralmente este aspecto. El descubrimiento de la libertad de conciencia completó y perfeccionó la libertad de pensamiento descubierta por los griegos al darle un sentido muy pre-

Fundación Speiro

ciso, fundado en el amor, sobre el bien y el mal. Y así, con esta libertad, apareció la idea de libertad interior, por la que se *es* incondicionadamente libre, prevaleciendo la intención sobre los hechos, no por un estatus jurídico, que concierne únicamente a la libertad externa, a la conducta exterior. Según ella, todos los hombres son iguales independientemente de su estatus de libertad exterior, que no es más que el *tener* libertad. Fue esta una de las causas que concurrieron a debilitar a la larga la esclavitud en la que descansaba la civilización antigua. Había desaparecido prácticamente en el siglo XVI y se reintrodujo coincidiendo con el auge del Estado.

Con la libertad cristiana, libertad interior, apareció la subjetividad, apenas vislumbrada por los antiguos, por ejemplo, Sócrates, y con ella la célebre e importante distinción agustiniana entre el hombre interior y el hombre exterior. Pues el individuo humano, considerado ahora como persona, síntesis de esa concepción dual del hombre, es el sujeto de la relación directa con Dios, al que más bien que rezar ora, habla con él, confirmando así su condición sobre-natural. De ahí la distinción entre la libertad personal, vinculada a las de pensamiento y de conciencia, la libertad civil o social, vinculada principalmente a la capacidad y el derecho de asociarse libremente —principalmente de formar una familia— y de afirmarse mediante la propiedad, y la libertad política como garantía de las otras dos formas o planos de la libertad.

La libertad de acción, que integra en Europa la libertad interior y la exterior, se valora por su carácter finalista, práctico, de servicio al prójimo y, en definitiva, a la comunidad. Se ha dicho que la noción de lo práctico no existía en la mayoría de las otras culturas, sino que corresponde al carácter dinámico de la cultura europea, a su carácter faústico como decía Spengler, pues el hombre no se detiene ante la Naturaleza sino que llega a enfrentarse a ella. Seguramente no es una casualidad que el dinamismo de la Edad Moderna (anticipado como tantas otras cosas en los tiempos medievales), que comenzó a desplegarse universalmente en el Renacimiento, época en que el individuo se afirma vigorosamente en el mundo, coincidiera con la maduración de la idea cristiana de libertad, que ligada a la concepción de la historia

Fundación Speiro

como *historia salutis*, atribuye un papel fundamental a la voluntad e impulsada por la esperanza mira hacia el futuro, al que ve como un destino preñado de potencia y posibilidades, por lo que es, por decirlo así, maleable, adaptable el hombre que se siente capaz de dominarlo. La renovación de la visión del mundo por el cristianismo hace que el modo de pensamiento europeo se desinterese de lo caduco buscando siempre lo mejor. Ser libre consiste así en tener capacidad de iniciativa para tomar como propias las posibilidades que ofrece una realidad distinta a la del actor y que es en principio "distante, externa, extraña y ajena" (50). Este carácter pragmático de la cultura europea, sustentado por la creencia en que esta vida tiene su valor y realidad propios —"he venido para que tengan vida y para que la tengan en abundancia", dijo Jesús— en orden a la vida futura, se manifiesta en muchos aspectos, comenzando por las lenguas que, en sí mismas y por la forma de escribirlas son, comparativamente, instrumentos para la acción en este mundo.

13. La libertad cristiana es también la fuente del reconocimiento de la IGUALDAD incondicionada entre los hombres por su condición de hijos de Dios y el precepto de amar al prójimo. No se trata, pues, de la igualdad de naturaleza entre los miembros de una especie, en tanto el ser humano es un animal social en el sentido de que todos los hombres tienen la misma naturaleza. Por lo pronto, la idea de la gracia como un don divino entraña la posibilidad de desigualdades. En palabras de P. Sloterdijk, "con sus prerrogativas a la hora de conceder y ostentar la gracia, Dios rechaza todas las expectativas de igualdad en sentido social a la vez que exige de los creyentes que, en su desigualdad, se conformen con que aparezca oscuramente una justicia superior" (51). Al ser el hombre sobre-natural, capaz de amar

(50) A. LÓPEZ QUINTÁS, *El espíritu de Europa. Claves para una reevangelización*. Madrid, Unión Editorial, 2000, 4, pág. 143.

(51) *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia, Pre-textos, 2002. Esto le sirve a Sloterdijk para caracterizar la cultura medieval, en la que la idea de servicio y la de la gracia apuntaban a lo mismo, como policarismática y la moderna, cultura de masas, como polipretenciosa.

Fundación Speiro

a Dios y al prójimo, es en este plano donde de las capacidades y los méritos de cada uno surgen las diferencias. Se puede decir, que así como de la libertad cristiana nace el hombre como un ser histórico con todas las variaciones y diversidades que implica la historicidad, lo que origina desigualdades, los hombres son, no obstante, iguales, porque sólo hay una naturaleza *humana* y porque todos son iguales ante Dios, aunque existan desigualdades naturales y sociales.

Los estoicos habían contribuido a divulgar la idea de la igualdad humana; pero, en rigor, se referían a la igualdad de situación entre los sabios de una cosmópolis ideal, que no pasaba de ser una igualdad intelectual, por decirlo así, ilusoria; a fin de cuentas, la cultura antigua los estratificaba jurídicamente. Con el cristianismo, la igualdad —y las diferencias— dejó de depender de la sabiduría y de la referencia a una ciudad ideal, siendo simplemente un efecto de esa condición sobre-natural de todo hombre como hijo e imagen de Dios, ratificada por la Encarnación: una igualdad moral. La Encarnación, al potenciar la naturaleza humana, a la vez que revela la autonomía del mundo abre el horizonte de la nueva concepción del hombre como ser libre abierto a todas las posibilidades, haciéndole un ser histórico, sometido a las vicisitudes de la historia. En el cristianismo, fundado por el hijo de un humilde carpintero y divulgado por sus apóstoles, también de extracción popular, con su universalidad y su idea de la libertad no se admiten distinciones, rangos ni posiciones más o menos adscritos, sino, a lo sumo, como convenciones temporales, mundanas y mudables según las capacidades y los méritos de cada uno que estimulan la eficacia de la convivencia humana. Como dijo Don Quijote a Sancho, "nadie es más que otro a menos que haga más".

El cristianismo reconoce en el décimo mandamiento, que se refiere a los deseos, en lo que insiste Girard, la realidad del conflicto y las desigualdades a que da lugar, que son, pues, convenciones fruto de la libertad. El mismo trabajo iguala como posibilidad a los hombres a la vez que los diferencia formalmente al realizarse según la capacidad y los méritos. Pero en la fe, que es accesible a todos por igual, los hombres son absolutamente igua-

Fundación Speiro

les. Así, al sacerdocio, un oficio no menos peculiar del cristianismo vinculado al sacramento del orden, que ni siquiera se pierde con el estatus sacerdotal, son llamadas gentes de todas las condiciones y clases sociales, siendo, por cierto, muy importante el celibato para garantizar formalmente la realidad práctica de esta igualdad fundamental. La igualdad en Europa, al ser compatible con la libertad no significó igualación, mera igualdad exterior, hasta tiempos recientes en que las ideologías y el Estado hicieron de la igualdad social el objeto de la llamada justicia social. Justicia que es, ciertamente, una aplicación del precepto de amar al prójimo sobre todas las cosas, omitiendo empero el primer mandamiento; así se reduce la condición trascendente —y política— del hombre a la de un mero ser social como átomo de una masa. Pero de todos modos, como decía Montaigne, los hombres son iguales en tanto que no pueden ser medidos ni clasificados en virtud de su misma diversidad.

14. Europa debe en gran medida la dinamicidad que se desprende de la creatividad, la libertad de acción, etc., y su éxito como civilización, al mérito otorgado al TRABAJO. Sin perjuicio de la distinción en que ha insistido H. Arendt entre labor, trabajo y acción, el trabajo es la ejercitación de la libertad de acción que acabó por generalizarse bajo la influencia del cristianismo.

Aunque bíblicamente sea el trabajo, quizá más bien la labor, un castigo por la falta original, el cristianismo lo inserta empero decididamente, a modo de compensación por la falta, en la historia de la redención como un medio de santificación, de aproximarse a Dios, idóneo para cooperar a la realización del plan divino. Es otra poderosa razón práctica por la que acabaron perdiendo su sentido la esclavitud y la distinción rígida de los estamentos y las clases impulsándose en cambio la movilidad social y la disolución de cualquier cosa parecida al régimen de castas. En términos sociológicos, bajo la influencia cristiana las posiciones adquiridas tienen más valor que las posiciones adscritas. Con ello, lo que en realidad hace el cristianismo es independizar al actor individual, al individuo que trabaja, dignificándolo al mismo tiempo que al trabajo como medio de santificación. Así, desde el

Fundación Speiro

mismo momento en que empezó a asentarse en el seno de la civilización antigua, los monjes, de los que tanto dependieron la formación y las tendencias fundamentales de la cultura europea, añadieron a la vida contemplativa la vida activa del trabajo. El *ora et labora* de la orden de San Benito.

Resulta de ello el ideal de la vida colectiva fundada en el *êthos* del trabajo, o, diciéndolo de una manera algo impropia, de una sociedad de clases medias, en tanto la característica relevante de estas últimas consiste en que dependen de su esfuerzo y méritos. Y estas clases fueron creciendo continuamente en Europa desde el fondo de la Edad Media disolviendo las castas, los estamentos, las clases y las posiciones adscritas en un proceso que llega hasta nuestros días. Un efecto muy principal, decisivo, fue la sustitución del estado de sociedad aristocrático, la forma ancestral de organización de la humanidad, en la que si no existe la esclavitud se da al menos el régimen de servidumbre, por el estado democrático de la sociedad en el que, idealmente y siempre como una posibilidad abierta, se reconoce a todos de manera espontánea, natural, aparte de la libertad personal, la libertad social y la libertad política protegidas por el Derecho. Esto impulsó asimismo, entre otras cosas la evolución hacia el gobierno representativo, el gobierno más adecuado a una sociedad de clases medias, que, por cierto, también tuvo un origen concreto, como es sabido, en las comunidades religiosas, cuyo autogobierno descansaba en la práctica de la participación de sus miembros mediante la representación para designar a los superiores.

15. Constituye un lugar común, que la futura Europa tiene que ser democrática, sin perjuicio del problema de que hay varias formas de democracia; fundamentalmente dos, la estatista, que prevalece, y la natural o política. La tendencia a la DEMOCRACIA, iniciada en el seno de la Edad Media bajo el impulso de la idea de igualdad fundada en el amor al prójimo, parece connatural, según los hechos —sigue siendo espléndido al respecto el pequeño libro de Guizot *Historia de la civilización en Europa*— a la historia europea. Cuando Hegel saludó la revolución france-

Fundación Speiro

sa como la reconciliación del cielo y la tierra expresaba lo esencial de esta trayectoria. No obstante, si Tocqueville es uno de los más grandes pensadores políticos débese a que no sólo mostró que esa tendencia conlleva el paso del estado social aristocrático, el más antiguo y constante de la historia de la humanidad, al estado social democrático, sino que la Democracia puede revestir varias formas, por lo que puede ser falsificada o pervertida: en lugar de una democracia de hombres libres puede ser una democracia despótica, en rigor, la forma más refinada de lo que se ha llamado el totalitarismo, una democracia totalitaria. Y en efecto, ambas tendencias han contendido ya en Europa y andan de hecho muy mezcladas. La reserva de muchos euroescépticos es debida al temor a que predomine la democracia de tendencia totalitaria bien como tiranía de la mayoría o bien como tiranía de la opinión pública o ambas a la vez, encubriendo en realidad un despotismo oligárquico.

Una causa de las confusiones sobre la democracia es el ejemplo, a la verdad un mito, de la democracia antigua, la democracia griega. Pero, en realidad, la idea europea de democracia debe muy poco a la antigua, en rigor a la ateniense, que se considera el modelo inspirador. Aunque la palabra, el concepto y la idea de democracia son de origen griego, su versión europea es completamente distinta; se podría decir para abreviar, que tan distinta como puede ser distinto el cristianismo del paganismo. La democracia griega —por lo demás bastante precaria en sí misma— descansaba en la desigualdad respecto a la inmensa mayoría, de unos pocos libres considerados iguales entre sí, siempre que tuviesen la condición legal de ciudadanos: la ciudadanía —un derecho privilegiado derivado de la pertenencia a la Ciudad— constituía la base de la democracia ateniense que, políticamente, a los ojos europeos, resulta ser una forma de oligarquía: la democracia sólo era allí una de las posibles formas políticas de un estado de sociedad aristocrático.

La democracia europea no descansa en cambio en un derecho privilegiado por la pertenencia a una Ciudad: brota de las ideas cristianas de libertad e igualdad ontológicas como *propiedad, no derecho,* de cualquier ser humano, del reconocimiento

Fundación Speiro

del trabajo —la democracia griega tenía como supuesto la esclavitud—, de la idea de que el ejercicio del poder político es un servicio al bien común, de una determinada concepción de la familia, etc. Todo ello configura un específico *êthos* político que se representa la democracia como el estado normal de la sociedad ordenada conforme a las capacidades —la palabra virtud significa en su origen capacidad— libremente ejercitadas y a los méritos de cada uno, al que corresponden formas adecuadas —democráticas— de régimen político.

Uno de los grandes equívocos de la democracia consiste en no ver su esencia en la libertad —la libertad política constituye su principio, como ya advirtiera Platón—, sino en la ciudadanía. La ciudadanía, que en puridad es sólo un derecho en cierto sentido aleatorio, era considerada entre los griegos la figura perfecta del ser humano entendido como hombre puramente exterior: es la pertenencia de un hombre libre a una determinada Ciudad, a una Pólis, lo que confiere a la vez el derecho y la cualidad de ciudadano, la forma más alta según los griegos de ser hombre. Y la esencia de la democracia totalitaria consiste, justamente, en hacer del ciudadano —considerando la ciudadanía, como en la antigüedad, una propiedad del ser humano que habita en una Ciudad enteramente construida por el hombre—, el ideal del hombre nuevo absolutamente independiente de todo lazo salvo el de la Ciudad a la que pertenece. Visión gnóstica del ciudadano expresa en el ginebrino Rousseau, que completa en este sentido a Hobbes, aliñada con el modelo griego y la concepción secularizada del cristiano miembro de la Iglesia calvinista, es decir, miembro de un Estado-iglesia: el *polités* ateniense combinado con el cristiano calvinista. El *citoyen* es el miembro de la Nación, dentro de la cual y cómo parte de ella alcanza el hombre su perfección moral.

La idea europea de la democracia descansa, no obstante, en cualquier sentido de la misma, en supuestos en los que el cristianismo desempeña un papel esencial. No es la pertenencia a una Ciudad o Estado lo que cualifica al ciudadano, sino la condición de libre lo que da derecho a ser ciudadano en una Ciudad o Estado. El cristiano pertenece a dos Ciudades entre las que

Fundación Speiro

tiene que elegir constantemente ejercitando su libertad, que es por eso el principio de la democracia en el sentido europeo.

16. También la FAMILIA europea posee características singulares debidas a la influencia del cristianismo. Esta religión inserta privilegiadamente la institución familiar en el orden de la salvación a imagen y semejanza de la Sagrada Familia y también, según Hegel, a imagen y semejanza de la Trinidad —idea esta última profundamente revolucionaria en su acepción cristiana—, orientándola a la gloria de Dios. La Familia, era para los antiguos la primera y más fundamental de las entidades colectivas naturales, espontáneas; la primera forma de comunidad, de universalidad concreta decía Hegel. Más recientemente, el antropólogo G. P. Murdock sostiene que ninguna sociedad ha conseguido sobrevivir sin la unidad social del núcleo familiar. La familia media entre la condición de ser social —o animal social, miembro de una especie— del hombre y su condición de ser sobrenatural —o animal político, capaz de ser libre frente a la Naturaleza, como en cierto modo entrevieron los griegos—. Pero lo específico del cristianismo consiste en haberle atribuido unas características espirituales que contribuyeron poderosamente al tono peculiar de la civilización europea al combinar la estabilidad con la dinamicidad, a lo que debe su solidez esta institución.

Fundada sacramentalmente en el amor, con la consecuencia del relativo ascetismo del matrimonio monógamo indisoluble considerado como un medio de santificación, la familia europea se basa en el consentimiento libre e igual de los esposos, en definitiva, en el amor recíproco. Esto implica la libertad e igualdad de los sexos, confirmada y fortalecida en el caso de la mujer, postergada en las demás civilizaciones, por el papel que desempeña la virgen María como Madre de Dios en la economía de la salvación. La idea cristiana de la familia con la exigencia de fidelidad conyugal, tiene lo que se puede llamar una ventaja en que, al disciplinar el impulso pasional mediante su concentración en el matrimonio, deja libres los demás impulsos o tendencias naturales.

Todo eso, unido al mandato bíblico de crecer y multiplicarse para poblar la tierra, le da a la familia europea un carácter "pro-

Fundación Speiro

vertido", orientado hacia el futuro. Esto es, se trata de una institución que no mira aquí tanto al pasado como al porvenir; y por eso desempeña la descendencia un papel fundamental: anima a los padres a sacrificarse por los hijos y descendientes y fomenta el espíritu y el hábito de servicio. De ello surge de manera natural, junto a la iniciativa para mejorar el estatus familiar, el espíritu de ahorro y simultáneamente una especial consideración de la propiedad en tanto apoyo material de la institución y garantía de su continuidad, sin contar la posibilidad que da de defender la libertad frente al poder. La propiedad es entendida así como medio para fomentar la "riqueza productiva", concepto ausente en las otras civilizaciones. En estas últimas, la alternativa es, prácticamente, entre la miseria y el lujo, mientras que de conformidad con la concepción europea de la familia, la riqueza no sirve primordialmente para gozarla, sino para producir nuevas riquezas; de ahí la mala opinión sobre el lujo, que es riqueza suntuaria, para gozar de ella. Eso dio lugar a un movimiento constante para mejorar la situación y la condición humanas al que no es ajeno la idea y la práctica de la caridad cristiana que lo impregna, haciendo que el cristianismo se preocupe de todo el mundo. La enseñanza tuvo así muy pronto un carácter profesional en las universidades, que empezaron a preparar a teólogos, médicos y legistas para atender a las necesidades sociales, concepción pedagógica que se ha ido extendiendo a todos los ámbitos de la actividad humana.

La familia fue durante siglos la institución fundamental: el pueblo era el conjunto de las familias. En torno a ella se ordenaba la vida colectiva, desempeñando un papel muy principal como institución limitadora del poder, tanto por ser un núcleo afectivo como por la propiedad, una forma de ahorro de la colectividad familiar. Toda la Edad Moderna descansa en la dicotomía, establecida claramente por Bodino, entre el Estado y la soberanía, que eran lo nuevo, lo innovador, y la Familia y la propiedad. No obstante, casi en esa misma época la Familia, institución natural, empezó a ser sustituida, como ha observado agudamente H. Arendt, por la Sociedad, un concepto artificial contrapunto del de Estado —también un artificio—, entendidos ambos como con-

Fundación Speiro

juntos de individuos, no de familias, movidos por el *interés* particular y el general respectivamente. Si el pueblo natural es un conjunto de familias, la sociedad es el conjunto artificial de los individuos. En el contractualismo moderno, para el que no existe el hombre interior, por ejemplo en Hobbes, cuando teoriza sobre el Estado como instrumento para lograr la sociabilidad, aparece con claridad este cambio de tendencia a sustituir el pueblo por la sociedad. Tendencia que hizo aflorar un individualismo desenraizado de la vida natural, tan artificial por lo menos como el yo pensante cartesiano; artificiosidad que se acentuó al hacer su aparición la idea política de Nación, también formalmente un conjunto de individuos: la sociedad como conjunto de individuos, al que se le atribuyó el carácter de comunidad colectivizándola, en las postrimerías del siglo XVIII. Esta visión de la Sociedad y la Nación, como conjuntos de individuos movidos por el interés (52), se consolidó y divulgó en el siglo XIX.

Hegel sintetizó el pensamiento y la realidad moderna en la famosa tríada de las formas de la eticidad, compuesta por la familia como primera entidad universal concreta —una comunidad— mediadora entre la Naturaleza y la persona individual libre, la Sociedad Civil como un concepto que designa la reunión de individuos procedentes de las familias; y el Estado como la entidad natural más universal, también comunitaria según Hegel, influido por la concepción griega y luterana, donde los individuos adquieren la propiedad de ser ciudadanos. El discípulo de Hegel, Lorenz von Stein, reificó u ontologizó la sociedad y estableció que Sociedad y Estado son las dos formas universales, eternas, de la vida humana, pasando la familia a formar parte de la Sociedad, que la condiciona; y tras Stein, Carlos Marx desontologizó el Estado considerándolo una superestructura, quedando la Sociedad como único universal real, de momento en tanto reu-

(52) De *inter-esse*, recordaba M. HEIDEGGER: "lo que está entre y en medio de las cosas, estar en el justo medio de una cosa y perseverar en él. Pero para el interés actual sólo vale lo interesante. Que es de tal manera que en el instante siguiente ya sea indiferente y sea borrado por otra cosa que nos importa tan poco como la anterior". "¿A qué llamamos pensar?". En *Filosofía, ciencia, técnica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003, pág. 255.

Fundación Speiro

nión de las clases en conflicto: solucionado el conflicto advendría la Sociedad comunista, comunidad perfecta, formada por individuos libres e iguales. El romanticismo sintió agudamente la nostalgia de la comunidad perdida —la familia y la Iglesia— y Saint-Simon, a quien debían mucho L. von Stein y Marx, sugiere lo mismo con su idea de la fraternidad universal, mientras que su discípulo y continuador Augusto Comte proclamó la Sociedad como la realidad absoluta —de ahí la necesidad de la sociología—, aspirando a hacer de ella una comunidad, aunque otorgaba todavía un papel a la familia.

La causa de la famosa "cuestión social" del siglo XIX consiste en el fondo en la sustitución de la familia fundada en el amor, una comunidad, en la que ya veían los *philosophes* del XVIII una trinchera de las ideas oscurantistas, por la sociedad. Esta tendencia a sustituir por la Sociedad el pueblo natural formado por el conjunto de familias se aceleró y en cierto modo se consumó en el siglo XX, llegando al máximo en sus postrimerías, en las que la Familia, socavada a la vez por el individualismo de la Sociedad y el estatismo no menos individualizador de la Nación politizada —la unión de la Sociedad y el Estado en la figura del Estado Total— también está aparentemente en declive (53).

17. La CIENCIA propiamente dicha es la ciencia europea. Las demás civilizaciones están interesadas únicamente en la sabiduría: esta última es el verdadero contrapunto de la ciencia, no la religión. Se ha dicho muchas veces que la Ciencia no hubiera podido aparecer ni prosperar sin los supuestos cristianos en que

(53) H. Arendt observaba que "la asombrosa coincidencia del auge de la sociedad con la decadencia de la familia indica claramente que lo que verdaderamente ocurrió fue la absorción de la unidad familiar en los correspondientes grupos sociales". *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, II, 6 pág. 51. E. W. Böckenförde apunta la interesante idea complementaria de que cómo la forma de gobierno democrática da primacía "a lo que se plantea a corto plazo, a los problemas de los que puede esperarse una solución rápida o que pueda hacerse efectiva dentro del mandato electoral, el preocuparse por las generaciones venideras es algo ajeno a ella". "La democracia como principio constitucional". 3, 3 b), pág. 92. En *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*. Madrid, Trotta, 2000.

Fundación Speiro

descansa. Y, en efecto, si se compara con lo ocurrido en las demás civilizaciones, aunque la ciencia "se funda en el pensar de los griegos", en la Filosofía (M. Heidegger), estos poseían sus principios pero sin saber que hacer con ellos. La ciencia europea, que codetermina la visión actual de la realidad, tiene como presupuesto la actitud del cristiano en relación con el mundo como rey de la creación en tanto imagen de Dios creador y, por ende, superior a la Naturaleza. A ello se une la índole desmitificadora propia del cristianismo.

La idea antigua de un orden natural universal —cosmos— en contraste con el caos, orden sometido a la ley inmanente de la fatalidad, imponía una actitud de resignación, pesimista, ante el destino inexorable. El cristianismo sustituye el destino, la *ananké*, el *fatum*, por la Providencia, que no es incompatible con la libertad, con el libre arbitrio, aunque en torno al tema tuvieron lugar graves discusiones al comienzo de la Edad Moderna, entre católicos, que lo afirmaban y protestantes, que postulando un concepto rígido, legalista de la Providencia lo negaban (principalmente entre jesuitas y calvinistas). Es decir, si la libertad constituye un presupuesto directo del cristianismo, aunque pueda ser pecaminosa frente a Dios, y no menos, por tanto, frente al orden de la Naturaleza, sin perjuicio de la condición humana pecaminosa y finita y como modo de superarla, el conocimiento de las leyes del orden natural ayuda a la comprensión de Dios a través de sus obras —las cosas, decía ya San Buenaventura son "*vestigia trinitatis*"— y facilita la cooperación del hombre en el plan de la salvación. La famosa máxima de F. Bacon "saber es poder" tenía originariamente ese sentido. La convicción del valor de revelación que posee todo lo natural, de acuerdo a la fe en la idea de creación, hizo que la investigación de la naturaleza se convirtiese en un fin autónomo. O, como escribía J. U. Neff, "la existencia de la realidad absoluta es lo que ha dado a los hombres el valor necesario para volver a leer el libro de la naturaleza, que casi todo europeo aseguraba haber sido hecho por el Dios que Cristo reveló" (54).

(54) *Fundamentos culturales de la civilización industrial.* Buenos Aires, Paidós, 1964, I, 2, pág. 56.

Fundación Speiro

La Edad Media, preocupada por mantener el orden en las relaciones interhumanas en cuanto afecta muy directamente a la salvación eterna, se había interesado principalmente por sus leyes en relación con el hombre; pues este último, al ser libre, podía transgredirlo tanto en su aspecto individual —el pecado— como en el social o público (los delitos y conflictos jurídicos). Desarrollando el precedente estoico, pero partiendo de la fe en que la Naturaleza es creada por Dios de acuerdo con su razón —hasta Kant la palabra naturaleza incluía el significado de por creación—, surgió la doctrina medieval del Derecho Natural, del ordenamiento legal del mundo humano, indagándose inductivamente sus leyes a través de los usos y las costumbres en caso de conflicto o alteración del orden a fin de restablecerlo. Pues el Derecho, que pertenece al orden relacional, sólo surge en caso de conflicto para resolver en justicia, entendida esta última en sentido trascendente, medida por la *charitas*.

Tras la crisis de los siglos XIV y XV, "el otoño de la Edad Media", provocada por el averroísmo con su doctrina de la doble verdad y el nominalismo, que separaban radicalmente la fe y la razón, las circunstancias, entre ellas los grandes conflictos religiosos que crearon un sentimiento de inseguridad en relación con la idea tradicional del orden, inclinaban de manera urgente al hombre moderno a preocuparse por la seguridad, la salvación en este mundo, a saber a qué atenerse en el aquende. Y sin descartar el Derecho Natural, aunque atribuyó directamente su conocimiento a la razón, es decir, a la capacidad de la naturaleza humana en lugar de la costumbre como medio de conocerlo, la época moderna, buscando la seguridad, algo racionalmente seguro —lo que contribuyó a potenciar el papel de la razón—, se interesó especialmente por el conocimiento racional de las leyes del orden relativas a la Naturaleza. De ahí el desarrollo de la actitud científica.

Puesto que Dios, creador del orden, no puede ser, como dijo Einstein, un jugador de dados, las leyes del orden de la Naturaleza, en el que no existe libertad, que es una propiedad exclusiva del hombre, sino necesidad, pueden ser investigadas mediante la observación, incluso con más seguridad que las rela-

Fundación Speiro

tivas al hombre y a la vida social, deductivamente, puesto que al haber sido su orden establecido por Dios tiene que ser racional. Es decir, acorde con la razón de Dios, la ley eterna, definida por San Agustín como *ratio vel voluntas Dei*: sin determinismo metodológico no hay ciencia. Según esta perspectiva, para el hombre el orden es determinista, sin que el posterior indeterminismo metodológico de Heisenberg o Planck o las teorías del caos, alteren ese supuesto metafísico de la realidad natural como un orden jerárquico espacial inserto en la gran cadena del ser, compatible con la posibilidad de la creación continuada. El indeterminismo científico, relacionado con mundos inferiores menos dotados de ser y, por tanto, de menor realidad, simplemente relativiza la capacidad del pensamiento humano haciéndole perder su absolutez; pasa como en la economía, que debe su carácter científico, más acusado que en las otras ciencias sociales, a que descansa en el principio formal determinista de la escasez, sin perjuicio de "la mano invisible".

En suma, que a diferencia del Derecho Natural humano, en el que desempeña un papel fundamental la libertad humana que puede perturbarlo, por lo que ese Derecho refleja al mismo tiempo el orden moral, el modo de actuar en la realidad social como *debe* ser, en cambio, en lo concerniente a la Naturaleza, las leyes del "Derecho", del orden Natural son tan rígidas que no pueden ser transgredidas salvo por su Autor en el caso de los milagros (en realidad, no las transgrede sino que las suspende); por lo que, por razones estrictamente científicas, fue muy discutida la posibilidad del milagro en la época moderna.

A la verdad, la religión y la ciencia son dos maneras diferentes de considerar el mundo. La causación va en la primera de arriba hacia abajo, en la segunda al revés. La ciencia mira el mundo en sentido cuantitativo; la religión desde un punto de vista cualitativo. Por eso la cultura en la que ciencia adquiere una posición predominante —la cultura moderna— es una cultura cuantitativa, mientras que la cultura en la que desempeña un papel principal la religión es cualitativa. Las leyes de la Naturaleza son leyes de la realidad, pero captadas a través de los fenómenos del ser, cabría decir metafóricamente, como sugería

Fundación Speiro

Hume, de las costumbres de la Naturaleza. En sí mismas son inexplicables, igual que cualquier misterio. Sin embargo pueden ser inferidas por observación de los fenómenos de la misma manera que los medievales inferían de las costumbres humanas, fenómenos humanos, las leyes relativas al hombre. De lo que se sigue como algo lógico y natural que las leyes de la naturaleza estén inscritas, representadas en las cosas con símbolos matemáticos según decía Galileo, de la misma manera que la ley natural está inscrita en el corazón humano, según San Agustín, pero dependiendo aquí su cumplimiento de la libertad.

De hecho, los grandes sabios que fundaron e impulsaron la ciencia moderna tenían plena conciencia de que el conocimiento científico era una manera casi perfecta, en la medida en que podía ser muy seguro, de contemplar la Gran Obra de Dios, cuyo secreto fue tan buscado por la alquimia medieval, contribuyendo así, mediante el conocimiento científico, a su alabanza, a entender la gloria de Dios y a la realización del plan de la Creación. El Libro de los Libros, la Biblia, casi fue al comienzo el Libro de la Naturaleza, pues se creía que contenía en clave sus secretos, como es bien conocido, por ejemplo, en el caso de Newton. De ahí el impulso originario de la investigación sistemática, íntimamente unida a la idea moderna de la ciencia, que concebía lógicamente el conjunto de las leyes como un sistema, concepto tras el cual opera la idea de trascendencia.

Mas, paradójicamente, a la larga, ha observado Daniélou, el empeño en encontrar a Dios en la Naturaleza —*Deus sive natura sive substantia* decía Espinosa— parece haber llevado a la convicción de la imposibilidad de encontrarlo, con el resultado, por cierto, de hacer de la ciencia dejada a sí misma el campeón de la idea de inmanencia. Quizá porque como decía el famoso juez norteamericano Oliver Wendell Holmes, "la ciencia nos da grandes respuestas a cuestiones menores, mientras que la religión nos da pequeñas respuestas a grandes preguntas".

A la verdad, si la religión no consiste en conocer a Dios, pues lo que se puede decir de la divinidad es lo que dice la propia religión mediante la fe, tampoco es misión de la ciencia el conocimiento de lo santo. En la práctica, ciencia y técnica sólo son en

Fundación Speiro

sí mismas instrumentos de desacralización, de desmitificación y si a través de la ciencia resulta difícil por no decir imposible encontrar lo divino, la técnica, que no se pregunta por las causas de causas y finalmente se ha impuesto movilizando el mundo entero, lo hace aún más difícil.

18. Es corriente decir que la TÉCNICA moderna en la que se apoya el industrialismo deriva de la ciencia moderna como ciencia aplicada. En parte es cierto cuando se habla de su aparición y difusión masiva. Sin embargo, mientras la técnica ha existido siempre en todas partes como si fuese connatural al hombre, habiéndose llegado a definir el hombre como *homo technicus,* no ha sucedido lo mismo con la ciencia. El viejo mito de Prometeo es el mito de la técnica robada a los dioses, no el de la ciencia que, en rigor, presupone la actitud desmitificadora que ella misma transmitió a la técnica; por eso, la ciencia apareció primero en un sentido como filosofía, más tarde, en el sentido estricto de la ciencia moderna, como filosofía natural en el regazo de la filosofía. Lo que en realidad es nuevo una vez más es la actitud del hombre europeo ante la Naturaleza, el reino de la necesidad. La técnica moderna, trasformadora de la Naturaleza, constituye una consecuencia de la apertura del hombre a lo infinito, al reino de la posibilidad.

El griego y los hombres de todas las culturas o civilizaciones se han servido y se sirven de la técnica. Pero ésta última tenía instintivamente para ellos un alcance limitado, unas limitaciones, por decirlo de alguna manera, infranqueables. Pues sentían —y muchos todavía lo sienten, en parte por ejemplo el ecologismo— un respeto supersticioso ante la Naturaleza, para ellos madre y origen de todo; lo tenían los mismos dioses antiguos, que no podían existir fuera de ella. Así, la celebrada *techkné* griega nunca pudo ser más que un arte, el arte de dar forma, sobre todo formas bellas, a la Naturaleza, a la materia que esta ofrece ayudándola a perfeccionarse; un arte de artesanos, de demiurgos. Jamás pensó el griego en la posibilidad de dominar a la Naturaleza y servirse de ella y suele citarse también como ejemplo que los chinos habían hecho desde antiguo importantes des-

Fundación Speiro

cubrimientos técnicos como la pólvora sin saber sacarles provecho para enfrentarse a la Naturaleza. En cambio, el cristianismo, al desdivinizar, desacralizar, desmitificar la Naturaleza apoyado en el mandato bíblico de dominar la tierra, lo que le daba una especial seguridad, no sintió escrúpulos para someterla a su antojo y manipularla por medio de su trabajo llegando hasta el exceso.

La aplicación de la ciencia a la naturaleza unida a la antigua apreciación cristiana del trabajo, resultó ser así una cosa natural y loable e impulsó el espíritu técnico, a la técnica en su conjunto, prestigiada además por su índole aparentemente neutral. A la verdad, decía J. Daniélou, "nada es más conforme a la vocación bíblica del hombre que el trabajo por el que transforma el mundo material. En este sentido, nada es más bíblico que la técnica. Su desarrollo está profundamente de acuerdo con el designio de Dios, incluso aunque sea obra de hombres que no creen en Él" (55).

La tesis de Max Weber sobre la relación entre calvinismo y capitalismo ha sido debidamente reajustada. Pues cabe pensar que si el industrialismo surgió precisamente en Europa, fue debido a lo que puede llamarse el espíritu del cristianismo. No exclusivamente a su versión protestante o al capitalismo con el que se confunde el industrialismo (56), producto de la técnica. El capitalismo es una entelequia sugerida por Marx en su diatriba contra la sociedad industrial, bautizada más tarde así, "capitalismo", por Werner Sombart a finales del siglo XIX. El "capitalismo", como le criticó inmediatamente O. Hintze a Sombart en una famosa recensión, no es ningún individuo histórico. Puede tener algún sentido hablar de capitalismo en relación con el Estado, que mediante los impuestos acumula una enorme masa de capital cuya recaudación, y posterior gasto y distribución inciden profundamente en la vida social; pero el factor decisivo es la técni-

(55) Cit. en H. DE LUBAC, *Ateísmo y sentido del hombre.*

(56) Cfr. J. U. NEFF, *La conquista del mundo material. Estudio sobre el surgimiento del industrialismo.* Buenos Aires, Paidós, 1969. Cfr. también D. Landes, *The Prometeus Unbond. Technical Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present.* London, Cambridge University Press, 1969 (Hay trad. española).

Fundación Speiro

ca, no el capital, como lo atestiguan las sucesivas "revoluciones" industriales. Este último sólo permite disponer cómodamente en cualquier tiempo y lugar y más o menos masivamente de los recursos técnicos.

19. Realzada la naturaleza humana por la Encarnación y el sacrificio de Cristo, el cristianismo reconoció inmediatamente al hombre, *imago Dei* según el *Génesis,* una especial dignidad, constituyendo hasta hoy ese reconocimiento de la DIGNIDAD HUMANA una especificidad que fue el denominador común de la vida europea al que debe su superioridad y que ahora tiende a difundirse universalmente. La muerte y resurrección de Cristo para salvar al hombre, lo realza sobre todo lo creado. En el cristianismo, lo esencial es la persona, el individuo como ser trascendente por estar anclado en la Trascendencia. La persona integra el hombre exterior y el hombre interior formando una unidad, el hombre nuevo paulino. Sin ello, resultaría ininteligible el carácter general de esta civilización.

Entre los antiguos —y aún hoy en muchas civilizaciones ajenas a las influencias bíblicas—, el ser humano era sólo una de las especies del mundo animal. El hombre es un animal, decía Aristóteles reflejando la concepción antigua, no siempre explícita en todas las culturas; si bien añadía el calificativo de político —animal político—, significando la palabra animal su pura inserción en la Naturaleza como una especie más de la misma, y político su especificidad entre las especies en cuanto ser racional, capaz de articular palabras y hacer discursos, de discurrir. Político presuponía social, la sociabilidad propia de todos los seres vivos, al menos en relación con su especie, pero, al mismo tiempo, la aptitud del hombre para con-vivir (57) en lugar de meramente co-existir. Los griegos resaltaron aquella cualidad, la de ser político, capaz de con-vivir, como propiedad del hombre, justamen-

(57) Debida posiblemente a que el hombre es el ser más vulnerable y dependiente, que debe su supervivencia a los demás, en lo que ha insistido recientemente A. MacIntyre en *Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes.* Barcelona, Paidós, 2001.

Fundación Speiro

te porque la sociabilidad existe en todas las especies, al caer en la cuenta de la importancia y trascendencia del *logos*, de la palabra, de la razón humana, para organizarse y convivir mediante el diálogo; así fundaron la política, una posibilidad humana. En eso estriba el humanismo, que es una suerte de optimismo limitado fundado en la peculiaridad de la naturaleza del ser humano. Mas, a fin de cuentas, para los griegos, descubridores de la singularidad humana —hicieron del héroe su prototipo—, el *anthropos* sólo era una especie peculiar, en tanto racional, en el mundo de la Naturaleza, sin poder concebir otra cosa: el hombre es un animal y por tanto, si no vivía políticamente podía ser tratado, igual que los miembros de cualquier especie, como un esclavo y una víctima. Y no todos tenían acceso a la vida política, considerada el modo de vida propiamente humano.

Antes del cristianismo imperaba, pues, a pesar del relativo optimismo helénico, una visión pesimista del hombre. Si el judaísmo, se ha dicho, desvictimiza a Dios y desdiviniza al hombre, el cristianismo desvictimiza a Dios y desvictimiza al hombre (R. Girard). Para el cristianismo, todo lo creado es bueno; sin embargo, puesto que el ser humano no es una especie más aunque pertenezca al mundo natural, tiene naturaleza, al participar de la divinidad y esperar la salvación, en la que descansa el optimismo que le hace ver este mundo como un valle de lágrimas está destinado a dominarlo y a cooperar en la obra de la salvación. El hombre, cada hombre, como posee vida interior está sobre la Naturaleza y, por tanto, aunque no es ángel ni dios, es un ser sobre-natural en el sentido de que supera y trasciende a la Naturaleza por ser una persona, un ser autónomo, no un individuo más de una especie, sino dotado con la gracia divina o la posibilidad de merecerla. *Gratia supponit naturam, gratia perficit naturam* decía Santo Tomás resumiendo la idea. Las consecuencias de esta visión cristiana del hombre que, en conjunto, se impuso en Europa, dieron lugar por ejemplo a la visión optimista del románico o del Renacimiento, que culmina en el optimismo de la Ilustración; visión de la que se derivaron tantas cosas, a veces contradictorias, y cuyas posibilidades son infinitas.

Fundación Speiro

Sin la concepción del individuo humano como persona, avalada por la doctrina de la resurrección de los muertos —concepto radicalmente distinto al de inmortalidad—, y el amor al prójimo fundado en el amor a Dios, resulta muy difícil entender el individualismo europeo o las luchas por la libertad y la igualdad y, en definitiva, por la justicia, junto con la obligación y el derecho a resistir a los poderes despóticos y la limitación de la obligación de obedecer con la posibilidad del derecho de resistencia y el tiranicidio, la exigencia de que el poder sea legítimo y se use al servicio del bien común; el respeto a la vida humana, muy superior al que se advierte en las demás civilizaciones a pesar de los increíbles excesos del siglo xx, debidos por otra parte a ideologías militantemente anticristianas, cuyos ingredientes son en cierto modo paradójicamente cristianos; las reivindicaciones de derechos naturales configurados modernamente como derechos humanos, que no tienen razón de ser sin ese fundamento, pero apoyados en el Estado en tanto creador del derecho; el gran papel del contrato y el compromiso y correlativamente del Derecho con sus transformaciones; ni siquiera se explicarían la naturaleza peculiar del permanente conflicto entre lo público y lo privado o la aparición y el éxito de las ideologías y utopías, que reflejan la supremacía otorgada a la ideas ocurrencia en la modernidad y el retroceso de las ideas-creencia, el proceso de humanización debido al cristianismo.

20. El ESTADO no es una forma histórica política universal en el tiempo y el espacio, sino específicamente europea, que se ha difundido universalmente como una parte muy importante del botín del rapto de Europa. Apareció a finales del siglo xv y se afirmó en el xvi. Pese a su declive por pertenecer a otra época, la moderna-contemporánea, aunque alejado de sus supuestos históricos sigue predominando en una forma degenerada de estatismo. Desde luego, las causas y circunstancias de su aparición y consolidación son infinitas y de diverso rango. Pero en su configuración, a la que contribuyeron en grado sumo la idealización de la antigua Pólis y Roma, fueron decisivos el Imperio medieval, una forma política que se decía heredera del romano, inti-

Fundación Speiro

mamente ligada al cristianismo en tanto se justificaba como *kat'echon* o dique frente al Anticristo —Sacro Imperio—, y la Iglesia. El Estado tomó muchos elementos tanto de aquel como de esta última, sobre todo de la Iglesia (que a su vez había heredado directamente bastantes de ellos del Imperio romano), empezando por la idea de soberanía, el alma de la estatalidad, trasunto de la *plenitudo potestatis* eclesiástica. Los primeros pasos hacia la teoría del Estado los dieron los católicos Maquiavelo y Bodino. El gran teórico del Estado, el nominalista Hobbes, protestante de inclinación seguramente calvinista, lo pensó como un Estado cristiano, por supuesto particularista, completamente independiente de la Iglesia universal, como obra de Dios Padre, el Dios creador del Antiguo Testamento, a diferencia de la Iglesia, obra de Dios Hijo. Pues Hobbes, lector de San Agustín, preocupado por restaurar la tranquilidad del orden al menos parcialmente, concibió la teoría del Estado y la teoría política moderna desde el punto de vista de una teología política secularizadora de la tensión dialéctica entre las dos ciudades agustinianas, la *Civitas Dei* y la *Civitas diaboli,* transfigurando la imagen del Reino de Dios en la tierra en la de un Estado de Paz integrador de lo político y lo religioso, instituido con el fin de garantizar la salvación en este mundo. Poco a poco, el Estado, mediante la Legislación, empezó a crear la realidad (derecho de situaciones) como antes dependía de la religión la visión de la realidad (derecho de relaciones).

En la práctica fueron decisivos para la consolidación y configuración del Estado la acción y el trabajo de eclesiásticos como Cisneros, Wolsey, Richelieu o Mazzarino, contribuyendo otros muchos situados en distintos puestos por ser el estamento más educado, con la participación activa en su formación otras personas y elementos cristianos aunque no fuesen específicamente eclesiásticos. Todos ellos bajo la impronta del modo de pensamiento eclesiástico aún dominante que determinaba las actitudes generales. El resultado fue que el Estado, impregnado del *êthos* cristiano, imitó y tomó de la concepción eclesiástica muchas cosas, como la idea secularizada de cuerpo político derivada del concepto teológico del cuerpo místico o la idea de jerarquía y de

Fundación Speiro

una administración burocrática en gran escala; y, en el trasfondo, como impulsora y justificadora de su actividad, la citada idea de misión, aplicada ahora a la de dar seguridad temporal, en un primer momento sólo política mediante la creación del orden político, más tarde social mediante la creación —reestructuración— del orden social y finalmente total mediante la creación del orden total uniendo el Estado y la Sociedad; todo ello como trasunto de la seguridad que daba la Iglesia en orden a la salvación eterna, unida a la persecución del Bien Común como fin propio del Estado, a la de lo público, etc.

La unión del Trono y el Altar paralela en los países católicos a la integración de la Iglesia en el Estado en los países protestantes y al teocratismo de la ortodoxia, impregnó de moralidad cristiana la acción política y el derecho estatal, sobre todo, la gran construcción —construir significaba originariamente, recordaba Heidegger, habitar; su esencia es el dejar-habitar— del *ius publicum europaeum,* cuya destrucción comenzó con el Tratado de Versalles en 1919. Al experimentar el Estado su gran transformación en Estado-Nación, la Nación adquirió carácter político —se politizó— al representarse como titular de la soberanía en la forma de una comunidad moral, de persona moral fundada empero en el *amor sui,* mediante la transposición a ella del carácter comunitario propio de la naturaleza de la Iglesia fundado en el *amor Dei.* Desde entonces, la estatalidad, un orden territorial cerrado, particularista, ha tenido por meta ser una comunidad absoluta en el mismo sentido que la Iglesia, rivalizando con ella dentro de su esfera particular, dentro de su orden, el orden estatal. Con mayor agudeza en el caso de la Iglesia Católica, pues, a diferencia de otras Iglesias cristianas más acomodaticias con la estatalidad, su universalismo es factor de división, porque trasciende las fronteras estatales y tiene un centro propio, la Santa Sede, el Estado Vaticano, aparte de los demás Estados, como por ser —coincidiendo en esto con las demás iglesias cristianas—, una fuente de la crítica permanente a las realidades temporales. Por eso Hobbes, enfrentado al universalismo eclesiástico dirigido por el Papado, al que atribuía la culpa de las guerras civiles, en la teoría del Estado incorporó la Iglesia a la estatalidad para sus-

Fundación Speiro

traerla a la influencia papal, aplicando la teología política anglicana y la protestante en general, aún a riesgo de inundarla de elementos míticos. Y, efectivamente, el mismo Estado-Nación ha llegado a ser el gran mito político de la modernidad.

Tal es la causa última del laicismo de la *ratio status*, coherente con el *logos* heracliteano, enfrentada a la *ratio ecclesiae*, que descansa en el *logos* juánico, y de la politización incoada ya, como observa P. Pasqualucci, en el *motto* iluminista la *politique c'est tout*, que descansa, en último análisis, en la absolutización del principio de inmanencia en oposición polémica al de trascendencia: al no poder soportar la permanente crítica de la Iglesia, el Estado aspira a sustituir la religión, despojándola de su carácter público, mediante la política monopolizadora de todo lo público, al menos, en principio, en su ámbito particular, a cambio de la tolerancia. Desplazada su rival, el Estado quedó como la más alta y omnipotente institución humana. El ideal del Estado de Derecho, que estaba ya en Hobbes —quien concibió el Estado como una construcción mediante normas jurídicas sostenida por la fuerza—, es, en este sentido, una aplicación secularizada de la concepción universalista cristiana y eclesiástica de la *omnipotentia iuris* a los Estados particulares con el fin de ordenar y limitar su omnipotencia.

En suma, el mismo Estado Totalitario, heredero ilegítimo de la Ciudad de los Filósofos del siglo XVIII, se explica como superación de la inevitable dialéctica entre el Estado como la forma moderna de lo Político y la Iglesia, entre el poder temporal y la autoridad espiritual. Haciendo de la técnica su religión civil, responde en sus distintas manifestaciones y en múltiples aspectos peculiares como la movilización total —una suerte de peregrinaje hacia una tierra prometida desconocida, un actualismo perpetuo—, a la idea de una comunidad perfecta, de una suerte de reino de Dios en la tierra obra del hombre, y, más allá de Hobbes, de iglesia secularista.

Una Ciudad del Hombre equidistante de Atenas y Jerusalén, que aspira a reunir en su seno las dos *Civitas Dei*, la de la tierra y la del cielo, guiada por los ideales de esta última aplicados según el principio *extra rem publicam nulla salus*.

Fundación Speiro