

EN TORNO A LAS RESPUESTAS ATEIOPOLÍTICAS AL SILENCIO DE DIOS

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón*

La Teología Política despierta un creciente interés. Algunos autores como William Cavanaugh o Rémi Brague piensan que debiera llamarse teopolítica. Este último advierte que debiera asimismo tenerse en cuenta la diferencia entre *theos*, Dios o cualquiera de los dioses, y *theios*, lo divino. En consecuencia habría que distinguir la ateopolítica, que se opone a Dios o a los dioses, personificaciones de lo divino, de la ateopolítica, la política que, más radicalmente, se opone a lo divino.

El objeto de este ensayo consiste en plantear el problema teológico político que suscitan las ideologías y bioideologías, tomando como punto de partida el lugar teológico “el silencio de Dios”.

1.- LA CUESTIÓN TEOPOLÍTICA

El racionalismo político moderno, concibiendo como una entidad el mal, consecuencia del pecado original según las tradiciones religiosas, está dominado por la idea, que puede llegar a ser impolítica, de paliarlo o combatirlo, y, en su forma extrema, antipolítica, de erradicarlo definitivamente.

En el siglo XVII, el protestante Tomás Hobbes, muy influido por el calvinismo, inauguró el contractualismo político como una imaginativa fórmula intelectual para encauzar y controlar los conflictos, causa del mal, adaptando al efecto,

* Sesión del día 23 de junio de 2009.

como un postulado científico, la vieja idea —científicamente una hipótesis— del estado de naturaleza caída que sucedió al paraíso terrenal; propuso como una solución no menos científica —su “nueva ciencia de la política”— la construcción de un *deus mortalis* neutral, el Estado, capaz de paliar y encauzar los males colectivos, cuya causa es la libertad política.

Simultáneamente, en el transcurso de las mismas guerras civiles religiosas que asolaron a Europa en las que se originó el pensamiento de Hobbes, los puritanos ingleses concibieron la posibilidad de realizar políticamente, mediante la transformación de la sociedad, la promesa del *Apocalipsis* de un nuevo cielo y una nueva tierra, haciendo del orden político la sede del Reino de Dios, en el que estaría definitivamente erradicado el mal.

En el siglo XVIII, el calvinista Rousseau, imputó el mal a la Sociedad constituida, según él, tras el pecado original. En ella habría comenzado el imperio de la razón, como falsificación artificiosa del originario estado natural paradisiaco del hombre. Propuso para recuperarlo otra fórmula contractual: el nuevo contrato, fundado en el sentimiento, que era para Rousseau lo auténticamente humano de la naturaleza humana, no sería político sino social.

En todo ello fue muy importante la conversión llevada a cabo por el humanismo, un naturalismo, del concepto jurídico de emancipación en el concepto de autonomía moral. Con este concepto se secularizó la teología de la historia transformándose en filosofía de la historia, el soporte intelectual del modo, método, del pensamiento ideológico.

Todos esos elementos confluyeron, naturalmente junto con otros, en la revolución francesa. Esta propuso como fórmula concreta el laicismo radical, la neutralidad total, para erradicar definitivamente el mal. Esto se lograría, efectivamente, mediante la neutralización por el poder estatal del carácter conflictivo de la naturaleza humana, lo que suscitaría la aparición de un hombre nuevo liberado de los deseos miméticos, causa de los conflictos, y del sentimiento de culpa y pecado; tipo humano puramente social, espontáneamente humanitario, cooperativo, solidario.

La consecuencia de todo ello a lo largo del siglo XIX fue lo que se ha llamado el silencio de Dios y la formación, no siempre subrepticia, de una nueva religión enteramente secular destinada a sacralizar la política como instrumento de la neutralización. Una religión intramundana, en tanto proyección de la fe en el poder del conocimiento, y secularista por su oposición a la tradicional utilizando empero conceptos de origen teológico.

La nueva religión intramundana y secularista aparece para ocupar el hueco dejado por el silencio del Dios de la religión tradicional, interpretado como la

inexistencia de lo divino. Pues, a fin de cuentas, la política necesita ser legitimada desde un ámbito trascendente, distinto al que le es propio, que sólo puede ser religioso, aunque en este caso, la trascendencia será de origen immanente.

2.- EL SILENCIO DE DIOS COMO PROBLEMA POLÍTICO

Rémi Brague ha escrito recientemente: “la palabra divina, en tanto divina, no tiene un lugar en el mundo moderno”. “Este último se puede caracterizar como el silencio de todos los dioses o de Dios”. Es así, enumera, que se habla de “secularización”, de la “muerte de Dios” (F. Nietzsche), de “desencantamiento del mundo” (M. Weber), de “eclipse de Dios” (M. Buber), de “desdivinización” y “huida de los dioses” (M. Heidegger)¹. Max Scheler hablaba desconcertado de la “impotencia de Dios” Quizá son fórmulas más exactas, por ejemplo, la de Manfred Frank, quien habla de “Dios en el exilio”; la de Marcel Gauchet, cuando se refiere a la época como la de “la salida de la religión”; o la sugerencia de George Weiler del predominio de una “política sin Dios” o ateopolítica. Fórmulas todas ellas próximas a la posición de Brague, quien prefiere decir no obstante “retroceso de lo sagrado”.

Cualquiera que sea la fórmula elegida, todas plantean el problema teológico político o teopolítico capital: el de la relación inexorable entre la religión y la política, de máxima actualidad en las sociedades occidentales. Éstas se están dividiendo en dos partes bien diferenciadas aunque entremezcladas: la que se atiene a la religiosidad y la religión tradicional, el cristianismo, cuya finalidad es la salvación eterna, y la que, desentendiéndose de la salvación eterna, se atiene a la nueva religión ateológica, puramente secular, cuya finalidad es la salvación terrenal, sacralizando a tal fin la política como medio para lograrla. Es así, como el silencio de Dios se convierte en un problema político, dada la intensidad de los conflictos y problemas que suscita.

3.- RELIGIÓN Y POLÍTICA

¿Como se plantea hoy esta relación? Al menos en Europa, lo político es en general el Estado. El Estado concentra todo el poder, monopolizando por definición toda la actividad política, cuyo motor es la libertad política, y cuyo medio es precisamente el poder político. Todo lo relacionado con la política gravita hacia la estatalidad como un polo o centro de atracción. De hecho, la política estatal es

¹ *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres*. Paris, Flammarion, 2008. 5, 1, pp. 135-136.

exclusivamente la de los partidos al haber devenido el Estado un Estado de Partidos, pendientes empero de la opinión.

Sin embargo, es bien conocida la famosa frase del constitucionalista Böckeförde: “el liberado Estado secularizado vive de presupuestos que el mismo no puede garantizar”². Este constitucionalista alemán alude a que la *potestas* del Estado secularizado, en tanto aparato técnico completamente neutralizado —por eso quizá sería mejor decir neutral que secularizado, puesto que la neutralidad es la naturaleza del Estado— al prescindir de sus supuestos religiosos, adolece de legitimidad. Pues la legitimidad democrática, una legitimación inmanente e inestable, no basta para atribuirle la autoridad de la voluntad general del pueblo al que, desde la revolución francesa, se le atribuye la titularidad del poder como algo que le es inherente, excluyendo que el poder venga de Dios siendo el pueblo un mero depositario.

Sobre todo desde Max Weber, se cree que la legitimidad puede descansar en la racionalidad que atribuye a la democracia. Pero es por lo menos discutible lo de la racionalidad democrática, puesto que en la democracia reina la opinión. Y, con todo, el auténtico problema de la legitimidad radica que toda legitimidad se refiere a la conformidad con la verdad, el vehículo de la trascendencia de lo real ¿Qué es lo real? ¿Quién define la verdad? ¿Y cómo trasciende?

A esto se refieren los presupuestos a que alude Böckeförde. Sin ellos, el Estado se reduce a su figura de máquina de poder³. Y ciertamente, si se le reconoce *de facto* alguna autoridad en el sentido estricto de esta palabra, por ejemplo tal como la explican Álvaro d’Ors o Rafael Domingo⁴, débese únicamente al predominio absoluto de su orden artificial, que ha acostumbrado a su modo de pensamiento neutralizador, y a la propaganda ideológica. Gracias a ello logra el Estado cierta apariencia, bastante precaria, de legitimidad, pues, en todo caso, depende de la opinión sobre el ejercicio del poder estatal.

La legitimidad que se atribuye el Estado se reduce, en rigor, al reconocimiento social del hecho de su poder, no a su relación con una verdad trascendente a su orden. De ahí la necesidad de otra solución al problema de la legitimidad; que ahora, en principio, sólo en principio, sería inmanente, apelando a una religión enteramente nueva, adecuada a la naturaleza de la estatalidad, capaz de sustituir a la antigua religión trascendente como fuente de legitimación. Y la religión

² “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation”, III, p. 60. En *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt a. M., Rowoholt, 1976.

³ Vid. C. Schmitt, “El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes”. *Razón Española*. Nº 131 (mayo-junio 2005).

⁴ Vid. de este último *Auctoritas*. Barcelona 1999. El autor, discípulo directo de d’Ors, recoge fielmente su doctrina.

puramente secular sería la respuesta político religiosa al silencio de Dios. La *autoritas* de la nueva religión garantizaría la legitimidad del poder estatal.

Hobbes, el gran teórico del Estado, había sugerido ya una especie de religión civil, propia de la estatalidad, legitimadora de la obediencia, tema en el que le siguieron muy resueltamente ahondándolo Rousseau y Robespierre. El Romanticismo comenzó a entrever la nueva solución: una religión secular centrada en la esperanza en la producción de un hombre nuevo, puesto que en toda religión es esencial la figura de un hombre nuevo. El mismo Cristo, dice la constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II, fue un hombre nuevo.

La verdad de la religión secular se presenta, de la mano de la ciencia, como objetiva, es decir, neutral, coincidiendo con la neutralidad inherente a la estatalidad. Es como si se reinventase la religión en la época de la salida de la religión. Esta sería entonces, la salida de la religión cristiana, ocupando aquella otra su lugar. Eso exige una explicación histórica.

4.- EL CRISTIANISMO EN EUROPA

El escenario de la nueva sacralización que toma la forma de religión es Europa, aunque esté penetrando en otros espacios. Así pues, conviene puntualizar algunas cosas sobre la relación de la cultura europea con el cristianismo.

La primera, que el cristianismo no “nació” en Europa y, por tanto, no es la religión *de* Europa, como pensaba el teólogo luterano Ernst Troeltsch, y en cierto modo se sugiere equívocamente cuando se habla de las raíces cristianas de Europa. La fe cristiana, nunca se propuso construir una cultura o civilización cristiana, lo que además no dejaría de ser una utopía. Históricamente, es una fe de origen semítico que prosperó en el suelo abonado por la cultura grecorromana —en rigor por el helenismo— como un injerto en el fecundo patrón romano. Al crecer, cubrió con su sombra el gran espacio del Imperio formado alrededor del mar Mediterráneo mediante un vasto proceso de incorporación. Esto explica que la fe cristiana tomase del Imperio el modo o método de apropiarse y adoptar culturas o elementos culturales ajenos, empezando por los griegos y romanos.

El método de autoconstitución de Europa, explica Rémi Brague en otro lugar³, es, efectivamente, romano, por lo que Europa sería el resultado de sucesivas europeizaciones siguiendo la “vía romana”, consistente en apropiarse todo aquello

³ Cfr. R. Brague, *Europa, la vía romana*. Madrid. Gredos 1995. VI, p. 99.

de valor universal. Europeizaciones cuyo *êthos* lleva la impronta del cristianismo. Así pues, desde el punto de vista del método, todo lo propiamente europeo es romano, sin perjuicio de que su *êthos* sea cristiano en sus menores detalles, como afirma sin ambages Paul Johnson. Hasta lo anticristiano lleva en Europa la marca cristiana. La misma religión secular, que como tal religión es independiente del cristianismo al que rechaza, se formó culturalmente en su seno. Pero únicamente en ese sentido cultural es posible hablar del cristianismo como la religión *de* Europa.

Así, no se puede olvidar que, si históricamente se asentó aquí la fe cristiana sustituyendo progresivamente a las religiones paganas, fue a causa de una decisión teológicamente providencial: el sueño que tuvo San Pablo en Misia incitándole a cruzar el Bósforo y predicar la Buena Nueva en Grecia, suelo físicamente europeo y centro cultural del Imperio Romano. San Pablo importó a Europa la fe en Cristo, no como un trasplante sino como un injerto, que, traído de Asia, se difundió por el resto del Imperio, por Europa, palabra que aludía por cierto, según el viejo mito, a lo no helénico. Ese injerto pasó desapercibido para sus contemporáneos, fue un hecho invisible decía Christopher Dawson.

De hecho, el cristianismo asiático y africano fue inicialmente más importante que el europeo. Los dos polos de la teología fueron durante bastante tiempo Antioquia, donde empezó a utilizarse la palabra cristianismo, y Alejandría, aunque ambos mirasen a Roma por ser el lugar donde murieron san Pedro, la piedra de la Iglesia, y san Pablo, el apóstol de los gentiles. Nada menos que San Agustín, por poner un ejemplo, era africano —del actual Túnez—, igual que otros influyentes padres de la Iglesia eran asiáticos y africanos. Únicamente la aparición del Islam —coheredero del helenismo, lo que facilitó su expansión—, destruyó las florecientes Iglesias africanas y asiáticas.

Perdidas estas, el campo en que dio frutos más duraderos la nueva fe era geográficamente una parte del Imperio, al que precisamente el personalismo romano⁶ dio una vocación universalista que le llevó a considerarse *Imperium mundi*; el Imperio mundial, profetizado simbólicamente por la misma época por el poeta romano Virgilio, destinado a regir todos los pueblos: *tu regere imperio populos, Romane, memento*.

La religiosidad cristiana se recluyó, por decirlo así, a la fuerza, en el antiguo Imperio Romano geográficamente europeo, y desde aquí se expandió por el mundo nórdico céltico, germánico y eslavo, que quedaba fuera de los *limes* imperiales, más bien frentes movedizos que fronteras, concepto este último moderno, estatal, más acorde con la tradición territorialista griega que con la romana.

⁶ Vid. Á. D'Ors, "Guerra y política en la antigüedad clásica" y "Sobre el no estatismo de Roma" en *Ensayos de teoría política*. Pamplona, Eunsá 1979.

5.- EL UNIVERSALISMO CRISTIANO

En segundo lugar, es fundamental que el cristianismo sea por su propia esencia una fe universal, sin vinculación concreta con la geografía, por no ser una religión dominadora. No enraiza, sino que fructifica, pues su vocación es enraizar en la historia universal, en el tiempo. Es en rigor, la única fe propiamente universal, ya que la otra fe universal, el islam, da lugar a una religión dominadora, políticamente heredera del helenismo, cuyo universalismo sólo es tal en sentido espacial, coincidiendo con el territorialismo griego⁷.

El islam se conforma con dominar el espacio como un solar, para levantar en él *al dar al islam*, la casa del islam, en la que caben creyentes e infieles, pero cada uno en su lugar. El ideal de la religión musulmana es la dominación universal, hacer que la casa del Islam, palabra que, significativamente, quiere decir sumisión, impere en el mundo. En contraste, el cristianismo ni siquiera es propiamente una religión. Es una fe personalista que se dirige a cada hombre concreto, salvo quizá en su versión calvinista, que tiende a combinar la dominación espacial con la conversión personal, fórmula que ha heredado el *American Way of Life* como expansión de la democracia.

El cristianismo, para el que cada hombre es un Cristo (Zubiri), le debe su carácter de religión a los humanistas del Renacimiento, seguramente al piadoso fraile Marsilio Ficino. Antes, no se hablaba de religión: se decía la Ley de Cristo, la Ley de Moisés o la Ley de Mahoma. Los humanistas modificaron, más bien introdujeron, el sentido corriente actualmente de la palabra religión. Este término evocaba anteriormente la virtud de la religiosidad, de religarse, de vincularse. Por ejemplo, cuando Calderón de la Barca se refiere a la milicia como “religión de hombres honrados”. La *religio* era una virtud.

El cristianismo como religión es empero radicalmente distinto a las demás religiones, a las que en cierto modo absorbe por su peculiar universalismo histórico personalista. Justamente porque no es una religión sino sobre todo una fe, la fe en Cristo Hijo de Dios; por ello es, en puridad, la agrupación, mejor dicho, la comunidad *espiritual* de los cristianos en torno a Cristo formando el cuerpo de Cristo —liberador de la persona que es, como *imago Dei*, la “naturaleza humana”—, el Pueblo de Dios que vive espiritualmente, “peregrina”, en medio de los pueblos naturales. Pues la fe, adhesión firme a la verdad, no pertenece al orden de lo natural sino al de lo divino sobrenatural y en este sentido no se disuelve en el ritual. De ahí lo de la “salida de la religión”, cualquiera que sea su exactitud sociológica y su alcance histórico.

⁷ Vid. Á. d'Ors, *Ibidem*.

Ahora bien, eso no obsta a que la fe cristiana pueda tener, como cualquier otra, una proyección religiosa, con la particularidad fundamental de que lo sobrenatural cristiano no es un producto de la imaginación o un mito, sino real, puesto que Cristo, Hijo de Dios e Hijo del Hombre, es un ser histórico. Por lo que, paradójicamente, la figura de Cristo pone de relieve “el abismo” (Gauchet) existente entre lo natural y lo divino.

A este respecto, es fundamental la Encarnación como irrupción de Dios en el tiempo, en la historia. Y nada hay más realista que la resurrección de los muertos en contraste con la vaga inmortalidad de las demás religiones⁸, que no tienen la misma conciencia de esa distancia abismal entre lo natural y lo divino, que sólo puede ser trascendida por la fe en Cristo Hijo de Dios.

De ahí que la fe cristiana no contradiga a la razón, puesto que “lo propio de la razón es la veracidad sistemática y el revisionismo pensante” (G. Fernández de la Mora). El acto de fe hace ver cosas que no percibe bien la razón, siendo la religión, en el sentido habitual de la palabra, la manera en que los contenidos de la fe se plasman racionalmente en el mundo natural religándolo con el sobrenatural, palabra que debió aparecer hacia el siglo XIII, quizá ligada al nominalismo. La religión cristiana religa, pues, como cualquier religión, el orden natural y el sobrenatural, con lo divino, pero mucho más intensamente, o realistamente, por la mediación de Cristo.

Tal sería el sentido de la fórmula de Marcel Gauchet, “el cristianismo habría sido *la religión de la salida de la religión*”, al dar lugar a “la formación en ella y gracias a ella, de una sociedad sin necesidad de religión”⁹. Si tiene razón Gauchet, en este caso tal vez la fe cristiana haya vuelto a ser la Ley de Cristo. Sin embargo, Gauchet va más allá y afirma en otro lugar que “la edad de la religión como estructura, se ha terminado. Pero sería ingenuo creer que hemos acabado con la religión como cultura”¹⁰.

Decía Hegel, que “la religión es la más íntima región del espíritu”. Y por lo menos en ese sentido, la religión, que expresa lo más íntimo del ser humano, reaparece, ante el silencio de Dios, como expresión de la religiosidad innata en la forma de una religión secular para un mundo fragmentario, parcializado y especializado, de sociedades cuyo *éthos* se ha desintegrado y se piensa que sólo pueden conseguir cierta integración por medio de la política.

⁸ Con palabras de Gauchet, “la Encarnación deviene el pivote estructural de una sensibilidad religiosa completamente nueva, aliando, de una manera destinada a ser única, la universalidad del Dios personal y el extrañamiento del hombre en el mundo”. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. París, Gallimard 1985. 2ª, I, p. 167.

⁹ *Le désenchantement du monde*. Presentación, pp. II y XVIII.

¹⁰ *Le désenchantement...3ª*, II, p. 236. En *La religion dans la démocratie Parcours de la laïcité* (París, Gallimard, 1998), escribe Gauchet: «La salida de la religión es en el fondo la transmutación del antiguo elemento religioso en otra cosa que la religión». P. 14.

6.- LA CUESTIÓN CAPITAL DE LA POLÍTICA

Debido a que el cristianismo es ante todo una fe, con él alcanza su tensión más intensa la relación dialéctica entre la religión y la política, ya que la fe cristiana, en tanto se instala directamente en el orden sobrenatural libera completamente del espacio profano. Por un lado lo religioso y por otro lo laico, participando de ambos las mismas personas. Y la tendencia del poder temporal a reservarse todo el espacio profano, más aún si, como en el caso del Estado, trata de imponer su neutralidad en todo lo temporal, intensifica las tensiones entre las dos esferas: las que nacen de la diferencia u oposición entre la Ley de Cristo y la Ley del Estado. Diferencia que, actualmente, es más que de amigo-enemigo en el estricto sentido político, por lo que la tensión empieza a tener un carácter existencial como un conflicto entre la fe y la no-fe, entre la fe en lo sobrenatural, en la trascendencia, y la neutralidad en lo temporal, en la inmanencia. En definitiva entre la religión y la no-religión, que era para Goethe el gran drama de la historia universal.

Trátase de una lucha que no es la intemporal entre las dos ciudades de San Agustín, sino una lucha política entre lo que desde antiguo se llamaban los dos poderes, el poder espiritual, que en rigor es *auctoritas*, y el poder temporal, que ostenta la *potestas*. La diferencia estriba en que hoy no encarnan esos poderes la Iglesia y el Imperio respectivamente, sino la Iglesia escindida en varias Iglesias, o que por lo menos se consideran así, y una pluralidad de poderes temporales, los Estados, que utilizando el concepto integral de soberanía, el poder ilimitado de hacer leyes justificado¹¹ por la costumbre de reconocer socialmente su *potestas*, buscan ahora justificar su naturaleza legitimándose como autoridad, para imponer la neutralización total.

Augusto Comte insistió especialmente en la trascendencia que tiene este eterno conflicto entre el poder (en realidad autoridad) espiritual y el poder temporal. Decía que *es la question capitale de la politique*. No obstante, en la perspectiva de su monista concepción positivista —la del estadio positivo de la Humanidad—, cuyo imperio consideraba inevitable en el presente y en el porvenir por una necesidad histórica, la veía más como una cuestión de política religiosa que de teología política. Seguramente fue este gran pensador el que dio el último paso decisivo hacia la politización universal, a partir de la cual sólo se podría hablar de política religiosa, precisamente por concebir el sentimiento, al que reducía la fe, como una parte necesaria de la política científica positivista. Inventó incluso, como es sabido, una Religión de la Humanidad, quizá hoy la parte más interesante de su obra.

¹¹ Es frecuente confundir justificar y legitimar. Pero la legitimidad alude a coherencia con la verdad del orden natural, creado o increado, y la justificación es sólo la veracidad que se desprende de una prueba.

7.- LA DIALÉCTICA RELIGIÓN-POLÍTICA

a).- La dialéctica entre la *auctoritas* espiritual y la *potestas* temporal expresa la diferencia entre la religión y la política, entre la verdad como *emunah* en hebreo o *aletheia* en griego (prescindiendo de las diferencias cualitativas entre ambos conceptos) y la opinión, la *doxa* griega. La religión representa la Verdad del orden universal en el mundo según la fe y la política la verdad dominante, según la opinión, en el orden temporal, por otra parte siempre parcial al ser plurales los poderes temporales.

El mismo Comte reconoció que la relación dialéctica entre la religión y la política es inexorable, pues el sujeto es en ambos casos cada hombre concreto, a la vez religioso y político por naturaleza, si bien, de acuerdo con su concepción filosófica, cada vez será más religioso (en el sentido de sentimental) a medida que interiorice la verdad científica.

Ahora bien, la autoridad de la religión pugna, pues, porque la opinión de la potestad temporal sea coherente con la Verdad universal que percibe la fe y hace suya la razón. Y en esto estriba toda la cuestión de la legitimidad.

Con esta intención, el propio Comte, para seguir con el ejemplo, a fin de asentar el orden del estadio positivo, redujo la Verdad del orden universal a la verdad objetiva, puramente racional, de la ciencia. E invirtió expresamente los términos del binomio dialéctico al considerar lo religioso como un aspecto de lo político; la relación se daría ahora entre la política y la religión, de modo que la política —la opinión, lo temporal—, al hacerse científica, objetiva, tiende a anular esa dialéctica imponiendo como única y absoluta su verdad objetiva. A esto llamaba Ortega el “imperialismo de las ciencias”; la pretensión de predominar absolutamente sobre la verdad de la fe en lo sobrenatural y eterno, sobre lo divino. El resultado sería la anulación de la fe religiosa propiamente dicha al ser innecesario el acceso a lo sobrenatural. Pero con la mera anulación de la fe en lo divino no se resuelve el problema de la legitimidad. Éste queda intacto.

b).- La verdad es una necesidad antropológica: “He encontrado a muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar”, escribió san Agustín en sus *Confesiones*. Sin embargo, en estos tiempos, los hombres se sienten impelidos a escoger radicalmente entre la verdad religiosa y la verdad objetiva que le ofrece la política estatal, que, con todo, puesto que se refiere a lo temporal y contingente, será siempre opinable. De este modo, la religión secular de la ateología comteana —no es la única ateología— sólo puede unificar el *êthos*, cumpliendo la función mundana de la fe, mediante la coacción política, imponiendo como verdad del orden la de la clase dirigente, según Comte un poder espiritual formado por sabios.

No parece probable que jamás alguna fe se haya propuesto crear una cultura o una civilización. Pero constituye un hecho irrefutable que lo que avigora y unifica las culturas es la fe como religión —lo que religa sus elementos—, y, por tanto, si no directamente la fe, es la religión la clave de las civilizaciones en que se despliegan las culturas en la historia universal. Y este sería también el papel de la religión secular. Pues la fe religiosa —cualquier fe religiosa—, al impregnar, *in*-formar, dar forma al *êthos* de las culturas, determina su espíritu, su orientación espiritual, dándoles con su Verdad, el sentido del orden, de la realidad y de la vida.

El problema se retrotrae, pues, a la cultura y, por implicación a la Iglesia. Europa resulta incomprensible sin la Iglesia, la unidad de los cristianos en torno a Cristo; hasta el punto que, aún cuando su principio de unidad como comunidad en modo alguno es político, en tanto unificadora de la cultura europea es su institución más política, dado que el objeto inmediato de lo Político es la unidad de un grupo humano. En este sentido, se podría decir que la Iglesia es metapolítica.

c).- En sí misma, la Iglesia es una forma singular y única: no es una *koinonía*, una comunidad natural, temporal, basada en el sentimiento de filiación, la *phylia*, o en el de fraternidad, que religan las generaciones, o en intereses o verdades científicas, que de suyo no religan, en contra de lo que pensaba Comte y piensan muchos ateólogos. La Iglesia es una *communio*, la comunidad espiritual de los cristianos religados en torno a Cristo formando el Pueblo de Dios, recuerda Ratzinger; es una comunidad de fe, de adhesión racional a la Verdad. No de sentimiento —“el sentimiento es la forma inferior que un contenido puede tener” decía Hegel— por la mera pertenencia, o de intereses, o *more scientifico*. La Iglesia como comunidad peregrina en medio de cualquier otra *koinonía*, sociedad o agrupación humana de cualquier tipo.

Por eso constituye un hecho principal, dicho sea de pasada, que, mientras se afirmaba materialmente el eurocentrismo, la Iglesia, que es una, se haya dividido a causa de la ruptura protestante, pues sus diferencias con la ortodoxia griega no afectan a la *communio* propiamente dicha. Precisamente en el hueco abierto por la ruptura protestante se fue preparando la religión secular para recuperar la unidad. En ese hueco, el Estado empezó a desplazar a la teología mediante el Derecho.

8.- EL DERECHO DESPLAZA A LA TEOLOGÍA

Para el pensamiento —no para el mero conocimiento—, la realidad decisiva, última, es la divinidad, la Realidad de realidades decía Zubiri: la realidad fundamental y fundamentante. Mas la teología, el pensamiento sobre Dios y por ende el que organizaba los saberes, inició su descenso, y con ella la Iglesia, a medida

que se separaba de la metafísica, orientada ahora hacia la Naturaleza, paralelamente a la afirmación del Estado y la secularización. Se inició inconscientemente la época de la desfundamentación de la que también hablaba Zubiri.

Tres frases pueden sintetizar el carácter de la nueva época. La primera es de Alberigo Gentili hacia 1613, *silete theologhi in munere alieno!* (¡Callaos teólogos, en el ámbito ajeno!). La segunda, la de Grocio hacia 1625, *etiamsi daremus non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana* (Consideraremos que Dios no existe o no se preocupa de los asuntos humanos). La tercera, escrita en 1649, es de Hobbes, el fundador del contractualismo político y del modo de pensamiento artificialista: *auctoritas non veritas facit legem* (la autoridad, no la verdad, hace la ley). Habría que añadir un cuarto *dictum* del propio Hobbes, presupuesto del anterior: *veritas in dicto, non in re consistit* (la verdad coexiste en lo que se dice, no en la cosa)¹².

Esta última frase iba dirigida sobre todo contra la Iglesia romana, depositaria y custodia de la Verdad del orden natural creado, de la que dependía la verdad en el orden político. Pero al mismo tiempo, desplaza la verdad de la religión hacia la opinión de la política, fundamentando la *auctoritas* en el saber del Derecho mediante la identificación hobbesiana del Derecho Natural con el derecho civil del soberano estatal. Una identificación "ingenua"¹³ pero que, al unirla a la *potestas* del soberano, hizo de la *potestas* un poder absoluto, completando la operación realizada ya por Maquiavelo al dar fe notarial de lo que estaba pasando. Pues así, desaparecía el límite que implicaban la religión y la Iglesia. La religión tradicional se confinó en la esfera íntima y la relación dialéctica entre la religión y la política empezó a invertirse como relación entre la política y la religión dando origen a lo que puede llamarse secularización o politización.

Los tres autores mencionados se pronunciaban como juristas de Estado testificando que lo nuevo era que la teología debía desentenderse de las cosas de este mundo. Que no hay otra teología política que la estatal, pues el Poder se fundamenta inmanentemente, en sí mismo. No es una coincidencia que fuesen humanistas.

El humanismo había ido en ascenso, tras la división de la Iglesia, durante el proceso de secularización; que podría describirse como el progresivo arrinconamiento de la teología, el saber de Dios, y de la metafísica, orientada ahora hacia la Naturaleza, al conocimiento de este mundo. Y el humanismo sometió a discusión la naturaleza humana contribuyendo poderosamente a la disolución de su noción como una constante y a difundir ideas abstractas sobre el hombre.

¹² Lo que estaría detrás, según Á. d'Ors, es el ideal pacifista del giro a la neutralización del P. Francisco de Vitoria, al que seguían directamente Gentili y Grocio.: "con la conquista de aquel terreno neutral la teología perdió su voz en el campo de las discusiones internacionales". "Francisco de Vitoria, neutral" y "Apostillas vitorianas". En *De la guerra y la paz*. Madrid, Rialp, 1954. P. 133.

¹³ R. Rotermundt, *Staat und Politik*. Munster, Westfälisches Dampfboot, 19 97. P. 61.

9.- EL HUMANISMO

La Iglesia, *complexio oppositorum*, cuya misión temporal consiste en humanizar el mundo, había acogido el humanismo como *paideia*; es decir, como método de enseñanza conforme con la moral natural, común por ser universal. En este sentido, lo ha mantenido hasta tiempos aun recientes. Sin embargo, a partir del momento en que la revolución francesa amplificó el radio de acción de la *ratio status* sustituyéndolo por *l'ordre publique*, el orden de la Nación, constituyó el ideal del orden público en monopolizar todo en el sentido de imponer el artificioso orden estatal. El Estado monopolizó con propósitos neutralizadores la educación y terminó desterrando el humanismo, siguiéndole en ese camino la misma Iglesia. Sobre el humanismo como *paideia*, no hay nada que objetar, más bien lo contrario.

a).- La cuestión es otra: el humanismo que Charles Taylor o George Weigel llaman el “humanismo exclusivo”, el humanismo inhumano que Henri de Lubac juzgaba incompatible con la democracia. El “humanismo terrorista” (Marguard).

El humanismo, independientemente de su utilización como *paideia*, había seguido su propio camino. Desde el siglo XIII se había ido desprendiendo poco a poco de la teología y de la Iglesia hasta llegar a ser autónomo a medida que ganaba prestigio como un punto de vista neutral, pacificador, en cierto sentido simplificador. Devino una filosofía naturalista immanentista, que poco a poco suscitó actitudes ajenas e incluso contrarias a lo sobrenatural. Los humanistas renacentistas ya miraban con desprecio la cultura medieval difundiendo la visión de la Edad Media, una Edad Teológica, como la Edad Oscura. Y para superar las divisiones y los conflictos, muchos europeos ilustrados, o bien dieron crédito preferente a la visión humanista o bien fueron abandonando, no siempre conscientemente, el cristianismo por el humanismo, atraídos por el auge de los conocimientos científicos.

El humanismo tiene tanto prestigio, que en su versión humanitarista terrorista es una categoría del modo de pensamiento ideológico. Incluso ha surgido, como es notorio, una amplia retahíla de humanismos, formando una suerte de arco que va desde el humanismo marxista con distintas variantes —por ejemplo “el socialismo de rostro humano”— o el humanismo existencialista, pasando por la que, principalmente en los países anglosajones, suele llamarse simplemente humanista, utilizando *humanist* como un eufemismo para evitar decir ateo, hasta el humanismo cristiano.

Los humanismos y humanitarismos coinciden en reducir la verdad a una cuestión de valores, o sea, en último término, de opiniones socialmente consolidadas: el valor —los valores humanos— ocupa en el humanismo el lugar de la verdad.

Todo esto tiene una explicación que remonta a Maquiavelo, otro humanista.

b).- Maquiavelo, al describir la política que se desarrollaba ante sus ojos, mostró que, en aquella época, el poder no obedecía a ninguna regla y se ejercía sin el menor escrúpulo moral o religioso: el poder descansaba en sí mismo. Sugirió sin darse cuenta, precedido tal vez por el averroísmo latino que separaba la razón y la fe, que el principio de inmanencia es el que rige el mundo¹⁴. Y comenzó la lucha, que llega hasta nuestros días, entre el principio de trascendencia y el principio de inmanencia. A éste se atuvo el racionalismo, buscando salvar del mal, que consideraba una realidad inmanente, mediante la razón.

Hobbes, en medio de las guerras civiles que aterrizaban Europa, concibió la idea de encapsular de nuevo el poder haciéndolo benéfico mediante un artificio obra de la voluntad y la razón humanas: Leviatán, el Estado. Un *deus mortalis* que pacificase los ámbitos políticamente conflictivos neutralizándolos; en primer término la religión: compete al soberano decidir que es bueno o malo imponiéndolo como deber por medio de la ley.

Más tarde, tuvo lugar otro hecho en el contexto espiritual del humanismo.

c).- Paul Hazard notó que en siglo XVIII se abandonó la idea de servicio, el deber respecto a otros. Pues, debido a la influencia del espíritu contractualista, esa vivencia, en la que descansaban tradicionalmente las relaciones sociales, fue sustituida, por la de los derechos. Cuando la revolución francesa potenció desde ese punto de vista la idea humanista ilustrada de emancipación —que en sí misma no es incompatible con el cristianismo, en realidad todo lo contrario— transformó este concepto jurídico mitificándolo, en la ideología de la emancipación, “la madre del pensamiento ideológico” (J. Freund).

La emancipación, mitificada como autonomía absoluta junto con el humanitarismo, el derivado romántico del humanismo centrado en el abstracto concepto Humanidad como sujeto y objeto de todo, es la idea-creencia, el sustrato rector de la mayoría de las filosofías de la historia dominantes; desde luego de las ideologías, y, más recientemente, de las bioideologías. Todas ellas con una fuerte carga utópica, al prometer la seguridad total en el presente y la salvación en el futuro, mediante la transformación de la sociedad y la naturaleza del hombre eliminando así la contingencia, en definitiva, la temporalidad. Álvaro d'Ors decía expresivamente como teólogo político, que “el moderno ‘humanismo’ ha venido a centrar el cosmos total en el microcosmos humano, pero ya no como la criatura predilecta del Creador, sino asociado a la rebelión demoníaca”¹⁵. En otro sentido, al principio de inmanencia.

¹⁴ R. Rotermundt, *Ibidem*, pp 53 y ss.

¹⁵ “Una meditación sobre el Salmo II”, Madrid, Mundo Cristiano-Palabra, 1999.

d).- Las ideologías son la primera emanación vigorosa de la religión secular apoyada en las filosofías de la historia. Como son su aspecto más visible, es frecuente denominarlas religiones seculares desde que lo hiciera Raymond Aron. Sin embargo, no son propiamente religiones seculares sino una suerte de ateologías políticas de una sola religión secular¹⁶. Desentendiéndose de lo relativo a la vida de ultratumba, cuestión que remiten a la religión secular, circunscriben su interés a la vida en este mundo, cuya plenitud ven en el *futuro*. Un futuro pseudoescolástico en el que, por decirlo de alguna manera, Cronos desplaza al Dios bíblico.

Prometen la superación del mal presente, concebido como un ser en vez de la carencia de bien, y un futuro sin mal, feliz, pacífico, solidario, sin conflictos —la causa del mal colectivo e individual—, mediante el cambio adecuado de las estructuras e incluso directamente, con las bioideologías, de la naturaleza humana. Pues, el mayor de los males es la muerte y, como decía Platón, “los hombres viven celosos de la inmortalidad”. Y las ateologías o ateologías políticas, sustituyendo la eternidad por el futuro temporal, no prometen únicamente la seguridad total como salvación colectiva en este mundo: también ofrecen la salvación individual (del cuerpo), cuya culminación en último análisis, sería, al menos *langfristig*, la inmortalidad. En esto radica sin duda su fuerza.

De ahí que, mientras la antigua *ratio status* se limitaba a los asuntos propios de la soberanía, es decir, dentro del círculo, ámbito o espacio delimitado por el Derecho y el *êthos* de la esfera prepolítica según la fe religiosa, las ideologías aspiran a regir el orden público para realizar sus promesas transformando el *êthos*. A este fin, luchan por conquistar el Estado para instaurar mediante su poder la salvación temporal desdeñando la eterna.

Esto tiene un antecedente concreto que ayuda a entender la combinación de la secularización de origen humanista, la autosuficiencia humanista, y su derivada, la autonomía o emancipación, con el Estado, que, si bien se mira, es en su plenitud un producto de la pretensión del eterno pacifismo de hacer efectivo el paraíso en la tierra. El mismo Hobbes lo concibió como un Estado de Paz.

La *ratio status* transformada en *l'ordre publique*, no trata ya únicamente de emancipar la política —el poder político, en suma el Poder— de la religión, sino de transformar el orden natural o espontáneo de las sociedades. Ese antecedente es el *calvinismo*.

¹⁶ Es más exacto llamarlas ateologías puesto que en griego *théios* es lo divino y *théos* se dice de uno o diversos dioses. La referencia a lo que unifica la religión secular es así ateísta. La singularidad de las religiones mal llamadas monoteístas consiste en que únicamente un Dios es divino.

10.- EL CALVINISMO

El calvinismo recondujo, por decirlo así, el principio de trascendencia al principio de inmanencia.

Los puritanos calvinistas impidieron, ciertamente, el establecimiento de la Monarquía absoluta en la revolución inglesa de 1640-49. Sus fines estrictos eran religiosos. Pero su radicalismo privilegió la política, como ha notado Michel Walzer¹⁷. Al combatir el poder político absoluto, los puritanos vislumbraron la posibilidad de utilizarlo para suprimir el mal en el mundo transformándolo en el Reino de Dios. Y el puritanismo, acorde con el legalismo calvinista, que tuvo tanto éxito en la teocrática Ginebra de Calvino, difundió la posibilidad de hacer efectiva en este mundo mediante el poder político, la novedad bíblica de la renovación de la Creación gracias a la mediación de Cristo. Su lema era el “nuevo cielo y la nueva tierra” del Nuevo Testamento, tan explícito en la teología llamada de la liberación, coincidente, por cierto, con el espíritu religioso de la democracia igualitarista del democratismo *enragé*.

Concibieron así la idea de la apocatástasis, la reconciliación mundana de todas las cosas, mediante la política. Una idea enteramente nueva, destinada a modificar profundamente el sentido de la política: entraña la posibilidad de transformar la sociedad utilizando el poder político y las leyes, algo que a nadie se le había ocurrido anteriormente.

En la situación de inseguridad generalizada, es muy probable que esta idea de la renovación de todo, unida al hecho sociológico de que el gobierno se siente legitimado —en realidad justificado— cuando se llega a un acuerdo entre gobernantes y gobernados para mitigar el miedo o suprimirlo, inspire la transformación por Hobbes del viejo pactismo medieval en el contractualismo político moderno. Y también es pensable que el propio Hobbes evocase reiteradamente la frase de Cristo “Mi reino no es de este mundo”, para contrarrestar el excesivo entusiasmo de sus compatriotas puritanos, aunque al mismo tiempo insinuase la renuncia al papel de la trascendencia en los asuntos humanos.

Lo cierto es que se concibió la promesa de un nuevo cielo y una nueva tierra como la posibilidad de conseguir la salvación —la seguridad— en este mundo mediante el poder político, en una situación en la que la crisis de la Iglesia hacía que se dudase de las viejas seguridades generándose en cambio una gran inseguridad espiritual; más aún contando con la inestimable ayuda del conocimiento científico en auge, en el clima intelectual dominado por el artificialismo contractualista.

¹⁷ *La revolución de los santos. Estudio sobre la política radical*. Buenos Aires, Katz 2008.

El contractualismo es una causa inmediata del constructivismo, la ingeniería social, que implica la aplicación del Derecho, no sólo para resolver relaciones conflictivas (derecho de relaciones) sino para crear nuevas relaciones (derecho de situaciones).

No sólo Hobbes estaba tocado por el calvinismo. *Ad exemplum*, casi todos los miembros de la *Royal Society* londinense, que tanto contribuyó al desarrollo de la ciencia, eran piadosos calvinistas: hasta el punto que se negaron a admitir a Hobbes en la sociedad; más tarde, otro calvinista, el ginebrino Rousseau, radicalizó el contractualismo al ontologizar o reificar su presupuesto, el estado de naturaleza, cuyo contrapunto científico era el Estado Político objetivo de Hobbes, concibiéndolo como un Estado Moral.

11.- EL ESTADO, MOTOR DE LA SECULARIZACIÓN

Hay dos acontecimientos, que son elementos capitales del proceso histórico, en los que cabe resumir aquí la trama: el surgimiento del Estado y lo que suele llamarse la secularización. La razón de Estado, una razón inmanente al poder, como el naturalista *logos* heracliteano, *logos* polémico, tiene su propia lógica¹⁸: es de suyo revolucionaria, como señaló Jouvenel. Su revolución es la revolución permanente, que introduce el principio de inmanencia luchando por imponerse absolutamente al principio de trascendencia. La trama de la revolución estatal, aunque se puede sintetizar en imponer la neutralidad absoluta, es muy compleja.

a).- En primer lugar, lo que concierne al Estado en sí. Es muy frecuente, casi normal, confundir el Gobierno con el Estado¹⁹. Pero el Estado no es una forma de gobierno más. Al principio, en el Renacimiento, era un instrumento al servicio de los príncipes, del gobierno. Maquiavelo es un testigo de autoridad. Mas, debilitado o prácticamente desaparecido el Imperio, y concebido el Estado como un espacio o territorio particular cerrado, lo que se acentuó con la Reforma protestante, la estatalidad se fue configurando a imagen y semejanza de la Polis griega, una *koinonía* o comunidad muy distinta cualitativamente de la eclesiástica hasta entonces la común y superior. Y el ejemplo de la Polis afirmó el particularismo estatal frente al universalismo de la Iglesia y el decaído Imperio. En palabras de Álvaro d'Ors, "el nacimiento del Estado supuso así la defunción del Imperio. Fue esto como un desquite histórico de Grecia" frente a Roma²⁰.

¹⁸ Vid. A. de Jasay, *El Estado. La lógica del poder político*. Madrid, Alianza. 1993.

¹⁹ Cfr. D. Negro, *Gobierno y Estado*. Madrid, Marcial Pons 2002.

²⁰ "Sobre el no-estatismo de Roma ". *Op. cit.* P. 66.

En la senda de Maquiavelo y de Bodino, formalizó Hobbes la teoría del Estado como máquina de gobierno del orden político, capaz de garantizar la salvación en este mundo; como un Estado de Paz, decía Leo Strauss.

Simbólicamente, es muy representativo que a Luis XIV todavía se le pudiese atribuir la frase *l'état c'est moi*, el Estado soy yo²¹. Mas la estatalidad ya había prosperado tanto antes de la revolución francesa, que era corriente hablar de la máquina estatal como un automatismo y del gobernante como el maquinista; de modo que los gobernantes se consideraban servidores del Estado, que, conducido por las Monarquías, había conseguido acumular —concentrar— un gran poder, todo el poder político. Federico el Grande resumió muy bien la nueva situación en otra famosa frase: *der König ist der erste Diener des Staates*, el príncipe es el primer servidor del Estado. Servidor de la *ratio status*, de la razón de Estado, de la razón de la máquina estatal, de la que, por ende, emana un modo de pensamiento, el modo de pensamiento estatal, cuya categoría fundamental es el poder sin trabas. De ahí que el Estado sea un permanente estado de excepción, una institución revolucionaria, pues el poder, sobre todo sin trabas, tiende siempre a crecer.

Ese modo de pensamiento ya había empezado a contraponerse dentro del por entonces autolimitado círculo de la soberanía —el principio de la acción del Estado—, al modo de pensamiento que deriva de la *ratio ecclesiae*. El Estado, heredero del Imperio, es el rival de la Iglesia como la forma de gobierno de la Nación²². Mas el objeto de la Iglesia no es el poder ni la neutralidad, sino el bien. Y el modo de pensamiento eclesiástico, orientado a la salvación eterna, procede *sub specie aeternitatis*. La revolución puso directamente, a lo Rousseau, al Estado al servicio del bien, excluyendo, por supuesto, los bienes puramente espirituales, siendo el mismo Estado el que definía el bien a través de la legislación que sustituía al Derecho.

Ahora bien, antes de la Gran Revolución, la contraposición Iglesia-Estado, entre el modo de pensamiento eclesiástico y el modo de pensamiento estatal, se regía aún por la mencionada dialéctica *auctoritas-potestas*. Se aceptaba que la *auctoritas* —que es don y servicio de la Palabra, de la verdad del orden natural en tanto creado—, correspondía a la Iglesia, y la *potestas* —el poder limitado por la *auctoritas*— al poder civil. Los conflictos entre la *ratio ecclesiae* y la *ratio status*, eran puramente jurisdiccionales, aunque se iba imponiendo la mentalidad correspondiente al nuevo orden estatal (anglicanismo, principio *cuius regio eius religio* —paz de Augsburgo (1555)—, galicanismo, y similares). El mismo pensamiento

²¹ Vid el trabajo clásico de F. Hartung "L'état cest moi" en *Staatsbildende Kräfte der Neuzeit*. Berlin, Dunc-ker & Humblot, 1961.

²² Vid. P. Manent, *Cours familiere de philosopbie politique*. París, Fayard 2001.

eclesiástico, dejándose llevar por el estatal, explicó la relación entre la Iglesia y el Estado como la relación neutral existente entre dos sociedades perfectas cada una en su orden, si bien reservando para la Iglesia una suerte de *potestas* indirecta. Como decía Carl Schmitt, una mala solución el problema de la *auctoritas* y la *potestas*²³.

En la Gran Revolución, la dialéctica entre la religión y la política, entre las dos “sociedades perfectas”, dejó de ser neutral, convirtiéndose en una oposición existencial al considerarse el Estado-Nación la única sociedad perfecta y definirse la *ratio status* como *l'ordre publique*, el simplificador —neutralizador— orden técnico de la gran máquina que es el Estado. Y este último empezó a desbordar los límites de la soberanía, que inicialmente sólo monopolizaba la esfera política, no por cierto la prepolítica o social, recabando para sí la *auctoritas* y la *potestas*, confundidas desde entonces al atribuirse la *auctoritas* a la Nación, olvidándose la distinción.

La lógica del “orden público” empezó a parecerse así a la de la *ratio ecclesiae* en tanto una *complexio oppositorum*. Y esa lógica, tendiente a la simplificación, estaba guiada ahora por la idea de conseguir mediante el poder la felicidad en este mundo del hombre moralmente autónomo, emancipado, mediante la definitiva erradicación del mal, concebido como un ser.

De este modo, la concepción eclesiástica del orden —el orden *natural* creado por Dios, condensado en los diez mandamientos— y la concepción estatal —el orden *artificial* creado por el hombre condensado en la legislación— quedaron frente a frente como enemigos. El orden estatal, cuya política artificiosa, creadora de nuevas situaciones, empezó a oponerse a la política natural llevado por su propia naturaleza —la neutralidad objetiva del Poder, indiferente al bien y al mal—, le declaró, no siempre explícitamente, su enemistad a la Iglesia. Precisamente porque no es neutral, puesto que por naturaleza siempre estará enfrentada al mal como la negación del bien o, si se quiere, al Anticristo. Enemistad exigida por tratarse de dos formas de orden incompatibles si ambos funcionan como una *complexio oppositorum*: el orden eclesiástico, de origen divino, regido por la ley natural, que no es más que una proyección de la ley divina²⁴, y el orden estatal, de origen humano, regido por la ley humana.

El conflicto obedece a que “la lógica oculta del Estado, en tanto empresa intrínsecamente productora de religión”²⁵ —religación—, le hace aspirar a ser también una *complexio oppositorum*. Y el Estado, dios mortal, al encarnar la voluntad general de la Nación, tendencialmente no excluye nada de su ámbito de com-

²³ En Carl Schmitt und Álvaro d'Ors, *Briefwechsel*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004.

²⁴ Vid. R. Brague, *La loi de Dieu*. París, Gallimard, 2005.

²⁵ M. Gauchet, *Le désenchantement...* 1^o. II, p. 41.

petencias. ¿No había escrito el mismo Hobbes, que “la ley de la naturaleza y la ley civil se contienen una en la otra y son de igual extensión?” (*Leviatán*, XXXVI, 4).

Con el crecimiento imparable del Estado, en lo que jugó un papel sustancial el mito de la justicia social —la erradicación completa del mal representado como una estructura— ha ido en aumento en la conciencia popular el predominio del modo de pensamiento que produce el orden estatal y en disminución el del orden eclesiástico; es decir, el modo de pensamiento estatal, que es temporal, en detrimento del modo de pensamiento eclesiástico, que se produce *sub specie aeternitatis*.

El predominio del orden estatal, un artificial orden temporal, es hoy casi absoluto. Se podría decir que se piensa estatalmente, dado que el pensamiento, sus categorías, se produce en función del orden; aun los más escépticos han de contar forzosamente con el Estado.

Lo público, lo común, era antes de la transformación de la *ratio status* en orden público, común, la religión como la vía a la salvación en la eternidad, el fin último del hombre; ahora es la religión secularista que emana del Estado, la que promete la felicidad y la salvación, limitadas a este mundo por la negación, olvido u ocultamiento del más allá —el silencio de Dios—, mediante la política. Si antes orientaba la religión las normas de la conducta, ahora las dicta la política como la moral de la religión secular, y el Estado, que monopoliza la política, deviene una suerte de Estado-iglesia: el mismo Hobbes había interpretado la palabra santo (*holy*) como equivalente a público (*public*), y el Estado, dueño y administrador de lo público, aspira a santificar todo neutralizándolo, sacralizándolo. Pues la función de lo sagrado es neutralizar la acción misteriosa de lo divino.

En fin, utilizando la conocida distinción de Michael Oakeshott, las religiones tradicionales se insertan en la vieja tradición de la razón y la naturaleza, en la que esta última —el orden natural— era la norma; la política del Estado-iglesia se inserta en la tradición moderna de la voluntad y el artificio —el orden artificial—, en la que la voluntad instrumentaliza la razón para imponer sus propias normas.

b).- Paralelamente al ascenso del Estado tuvo lugar el proceso de secularización, *der wichtigste Tatbestand der Neuzeit* (el hecho más importante de la época moderna), decía Troeltsch. Seguramente tiene razón Rémi Brague al afirmar que la “secularización” no explica nada. En realidad embrolla las cosas y oculta más que lo que aclara. Sin embargo, todo el mundo entiende más o menos vagamente esa palabra. Así que, sin discutir aquí el valor del término secularización, se puede apelar para concretar a Carl Schmitt. Según Schmitt, la secularización es el hecho de que “los hombres pueden cambiar lo que consideran como instancia última, absoluta, y sustituir a Dios por factores terrenales y del aquende”: la humanidad,

la nación, el individuo, el movimiento histórico o la vida como causa de sí misma. Limitándose al aspecto político-jurídico, decía en otro lugar también muy conocido: “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológico-políticos secularizados”. Según esto, si bien se mira, secularización equivaldría a politización de los conceptos teológicos. O sea que la era estatal es la era de la politización: la política de poder hace suyos los conceptos teológicos de modo que los conceptos pregnantes sobre la realidad temporal son conceptos teológicos politizados: las filosofías de la historia dominantes en el siglo XIX historificaron la misma ley divina. Como dice Rémi Brague en su estudio sobre la historia de la ley divina en las tres religiones monoteístas, “en adelante lo divino se dejó reducir a la idea de sacralidad, supuestamente primitiva, y se percibió como el cincel (*repoussoir*) de la legislación puramente racional, cuyo establecimiento parecía constituir el programa del Occidente ilustrado”²⁶.

Así pues, dado que a fin de cuentas los conceptos teológicos, sin perjuicio de su secularización o laicización, no son políticos sino religiosos, por pertenecer al ámbito de la fe, que es el de la vida sobrenatural, la politización consistiría en la implantación y difusión de una nueva visión religiosa de origen político que sacraliza la política. ¿Qué alcance tiene esto?

12.- ILUSTRACIÓN Y ROMANTICISMO

Una fuente de equívocos, fruto de una historia distorsionada principalmente por los exegetas del despotismo ilustrado y de la revolución francesa, es el tópico de que la Ilustración, siguiendo el curso de la historia, se habría apartado de la religión europea tradicional, el cristianismo, arrinconándolo o volviéndose contra él. Es más cierto que, para resumir, como dice George Weiler, “el compromiso de la Ilustración con las pretensiones de la ‘razón’ está más en deuda con Tomás de Aquino que con Voltaire”. Sin embargo, la aversión al cristianismo suele apoyarse en ese tópico, sobre el que Ernst Jünger mostró sus dudas. Según éste pensador alemán, la misma Iglesia —la forma visible del cristianismo—, se bate con las vanguardias de la Ilustración, mientras el adversario se cuele por la retaguardia.

Charles Maurras y, es posible que siguiéndole, Carl Schmitt y Eugenio d’Ors —o d’Ors siguiendo a Schmitt—, René Girard y algunos otros apuntan que el problema de la religión en Europa lo suscitó el Romanticismo, no la Ilustración.

²⁶ *La loi de Dieu*. 14, p. 411. Brague propone como ejemplos de la historificación de la ley divina los casos de Sumner Maine, Bachofen y Fustel de Coulanges.

El Romanticismo fue una actitud estetizante —Kierkegaard hablaba del estadio estético de la humanidad europea— y el esteticismo neutraliza cualquier actitud, es decir, se basta para justificar todo. Históricamente, fue empero una eclosión del espíritu de la revolución, a partir de la cual se agudizó la acción sacralizadora del Estado politizador y neutralizador; pues, ontologizado como Estado-Nación, deviene un dios mortal agnóstico y neutral, en intenso movimiento, a diferencia de Leviatán, más estático en el sentido de neutral fuera de su propio orden.

La desmitificación de la revolución francesa por los historiadores confirma que fue algo extraño a la Ilustración: la Gran Revolución no fue históricamente una continuidad del Antiguo Régimen, al que pertenece la Ilustración. Quizá lo único que conservó fueron sus estructuras, como mostró Tocqueville; desde luego no su espíritu.

Por eso, la revolución fue intelectualmente una gran ruptura espiritual con la continuidad histórica —en todo caso con la conciencia histórica—, en la que emerge la inmanencia hasta entonces contenida por la trascendencia. Sólo habría tomado de las ideas y conceptos formales de la Ilustración, es decir, como terminología, los que le convinieron para legitimarse. La revolución llenó de nuevos mitos artificialistas, de cuño esteticista, el mundo intelectual. Es muy significativo, que quisiera anular el pasado inventando un año cero en la historia de la humanidad: apuntaba con ello implícitamente a una nueva forma de ser el hombre, a un nuevo Adán, si bien, de momento, el hombre nuevo fue únicamente el “ciudadano” (*citoyen*) de Rousseau²⁷, trasunto del *polités* griego y el creyente calvinista. Un mito claramente romántico.

Recientemente, Joseph Ratzinger coincide con quiénes sitúan el verdadero origen de los problemas contemporáneos, o de la crisis de la cultura europea, en la ruptura revolucionaria y en su secuela, el Romanticismo, al aceptar que “la Ilustración es de origen cristiano y no por casualidad, o a título exclusivo, nació en el ámbito de la fe cristiana, precisamente allí donde el cristianismo había llegado a convertirse, contraviniendo su naturaleza, en tradición y religión de Estado... Fue mérito de la Ilustración, y aún lo es, escribe Ratzinger, el haber propuesto de nuevo esos valores originales del cristianismo y haber dado voz propia a la razón”. Señala que “el Concilio Vaticano II, en su *Constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy*, volvió a poner de relieve esa profunda correspondencia entre cristianismo e Ilustración, tratando de llegar así a una reconciliación de la Iglesia con la modernidad, que es el valioso patrimonio que las dos partes habrán de tutelar”.

²⁷ Cfr. D. Negro, Rousseau y los orígenes de la política de consenso" *Revista de Estudios Políticos*. Nº 8 (1979), "El Estado Moral de Rousseau". *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* Nº 83 (2206) y *El mito del hombre nuevo*. Madrid, Encuentro, 2009. Espec. II y IV.

13.- LA POLITIZACIÓN

a).- La separación desde los primeros tiempos de Europa entre la Iglesia y lo Político, aunque superficialmente pueda parecer sólo una distinción intelectual, como se pretende por ejemplo con el manido tema del constantinismo, ha hecho posible el auge de la política en detrimento, por lo menos aparente, de la religión. A la verdad, la politización es paralela al progreso de la estatalidad.

El Estado se consolidó en los tratados de Westfalia (1648) que puso fin a la guerra de los treinta años. Se lo reconoció entonces como sujeto de Derecho en tanto poder soberano pacificador, de paz, por su neutralidad en materias religiosas. Y paralelamente a la politización y alentada por ella habría empezado a germinar la nueva religión secularista en el seno de la civilización europea. Reiterando una idea de San Juan de la Cruz, afirma Brague, que Dios ya habría dicho todo lo que tiene que decir a través de Cristo, por lo que únicamente espera respuestas²⁸. Brague no habla de una nueva religión; critica el “presentismo” y el desprecio de la tradición. Pero siguiendo su razonamiento, esta religión, coherente con la sustitución de lo divino, que es entitativo, por lo sagrado, que es un concepto práctico, sería como la respuesta del mundo cristiano al silencio de Dios.

Desde el punto de vista teológico-político, la nueva religión, que podría llamarse simplemente religión secular, secularista, o religión del hombre nuevo, sería la que se cuele por la retaguardia del cristianismo ocupando el lugar que deja el silencio de Dios; hasta el punto que parece aspirar a ser el nuevo presupuesto del Estado, cubriendo aquella carencia de legitimidad de que habla Böckenförde, a pesar de su incapacidad para conciliar la unidad y la pluralidad salvo mediante la coacción, puesto que, al mismo tiempo, fomenta el “espontaneísmo” del subjetivismo moderno ínsito en las filosofías de la historia.

b).- Esta religión innovadora es una religión autóctona de Europa, independiente de cualquier otra religión, cuyo éxito depende de que el Estado se arroge la titularidad de la moral para hacer compatibles a su manera su orden y la libertad.

El filósofo kantiano Renouvier, citado por Gauchet, escribió premonitoriamente en 1872: “seamos conscientes (*sachons bien*) que la separación de la Iglesia del Estado significa la organización del Estado moral y educador”. Esa separación era empero cualitativamente distinta a la tradicional: en el nuevo contexto histórico-político significaba privilegiar la moral definida por el Estado, frente a la

²⁸ *Le Dieu des chrétiens*. Espec. V. II. También Hegel decía que “en la religión cristiana Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que Él es; de suerte que ya no es un arcano ni un secreto”. *Lectones sobre la Filosofía de la historia universal*. Madrid, Revista de Occidente, 1953. intr., geral. I. 1. a, p. 34.

religión, preparando el camino a la eclosión de la religión secularista como *in-formadora* de un nuevo *éthos* colectivo.

Renouvier seguía las enseñanzas de Kant. Kant era un pietista que en el orden social daba precedencia a la moral sobre la religión; sin duda por ser ésta un factor de división debido al personalismo de la fe cristiana, que sólo puede contrarrestar la Iglesia con su autoridad. Y Renouvier sostenía consecuentemente que su idea era remediar la “impotencia actual del pensamiento laico.” Así pues, como lo que distingue el laicismo de la revolución francesa del tradicional, consiste en sustituir la religión por la moral, “la supremacía del Estado, escribía Renouvier, es necesaria”.

En plena Ilustración, Federico de Prusia, el Rey Sargento, se había limitado a decir que “las almas pertenecen a Dios, pero los cuerpos le pertenecían a él”. Ahora Renouvier añadía, yendo mucho más lejos que Hobbes y el Rey Sargento, que el Estado tiene “encomendadas las almas lo mismo que toda Iglesia o comunidad, pero a un título más universal”²⁹. En lo de universal sólo tenía cierta razón si se entiende en el sentido de que no hay más que una moral, la que los ilustrados interpretaban como la religión natural y en cambio las religiones son múltiples, aunque la moral que se desprende de todas ellas consiste en precisar, cada una a su manera, la moralidad natural. Hoy, aquella idea se manifiesta como la aspiración a crear una moral universal, tal como propugna por ejemplo el ex-teólogo católico Hans Küng.

La religión secularista asienta por otra parte su fuerza en el nihilismo de origen cristiano, el *nihilum* de la *creatio ex nihilo* si se niega la *creatio*, como hace por ejemplo el evolucionismo darwinista que vino en auxilio del historicismo. No se trata, pues, de una derivación o una herejía del cristianismo sino de una religión completamente independiente que rechaza la realidad de la fe como una propiedad antropológica, y, por derivación, la existencia de una naturaleza humana permanente y universal según la conciben las religiones tradicionales; separa lo humano de la naturaleza, atribuyendo aquel a la cultura. Como dijo Sartre en su versión existencialista del humanismo, antes de la existencia no existe lo humano. Humanizarlo según los criterios de la religión secularista, justifica antropológicamente la misión salvífica de la política de hacer un hombre nuevo, próximo al hombre natural en el imaginario estado de naturaleza. Concepto este último —utilizado también, por cierto, por la teología—, pilar de gran parte del pensamiento moderno, en el que resuena el estado natural del Paraíso Terrenal antes del pecado original.

²⁹ La cita de Renouvier en *La religion dans la démocratie*. P. 47.

c).- Se podría bautizar, pues, la religión secularista como la *religión del hombre nuevo*. Religión que pertenece al proyecto histórico de dominar la Naturaleza mediante el conocimiento científico. Una religión que, sin perjuicio de su carácter innovador y autónomo, toma desde luego cosas de otras religiones, sobre todo el cristianismo, incluidos las actitudes y el lenguaje. Y esta nueva religión, que desconoce o rechaza la realidad de lo divino declarándola en todo caso incognoscible por su carácter misterioso, se presenta, sin decirlo expresamente, como la auténticamente europea: la religión propia de Europa llegada a su madurez, como una nueva sacralización en el aludido sentido de Brague, de una imaginaria Naturaleza artificiosa. Es una religión, quizá con bastante influencia del budismo, cualitativamente distinta de las concepciones griegas o paganas, para las que el principio de la Naturaleza, *physis* para los griegos, es lo divino y por ende la fuente de la *auctoritas*. Pues la fuente de la *auctoritas* de la nueva religión es directamente el Poder.

La religión secularista pugna por erradicar el cristianismo, su enemigo inmediato, en el suelo europeo, tal vez con ánimo de establecer un nuevo nacionalismo europeo del que adolece la Unión Europea, que carece de tantas cosas, en sus pretensiones de construir un Megaestado supranacional.

Por lo demás, dada su oposición a lo divino, que rechaza como fundamento de la realidad, no se reduce al tópico de la autodivinización del hombre, se trata de una sacralización de la neutralidad del Estado ateo y agnóstico, por lo que es inherente a su naturaleza erradicar *todas* las religiones, como si consistiera en ello la nueva misión universal de Europa.

Por otra parte, por el momento parece predispuesta a aliarse con ellas frente al cristianismo, de momento especialmente frente al cristianismo católico, el más resistente, como un enemigo común. Lo que dificulta su identificación es su carácter radicalmente secular, mundano, temporal, que, apoyado en el espíritu científico, niega la fe y el misterio.

Esto hace que, aparentemente, no sea una religión o no se la identifique como tal y se confunda con actitudes puramente políticas, con generalidades o con sus derivados concretos. Entre ellos, muy especialmente las ideologías de la democracia mitificada como la realización de una Ciudad del Hombre ideal. En ellas se disimula la nueva ateocracia bajo la forma de ideocracia: “Estamos en trance de aprender la política del hombre sin el cielo —ni con el cielo, ni en lugar del cielo, ni contra el cielo—, apostilla Gauchet, quien concluye quizá lamentándolo: la experiencia no deja de ser desconcertante”³⁰.

³⁰ *La religion dans la démocratie*. P. 65.

14.- EL ESTATISMO

Volviendo al Estado en tanto la iglesia de esta nueva religión que rinde culto al Poder, si la soberanía es el principio que rige su acción, la neutralidad es su naturaleza. Sin embargo, en su origen, el Estado no oponía en la práctica su neutralidad a la religión en cuyo seno ha surgido, el cristianismo. Aplicando el principio de tolerancia derivado de la neutralidad, era neutral ante la pluralidad de confesiones cristianas. De hecho, seguía proclamándose cristiano. No obstante, considerada retrospectivamente la cuestión, esto sólo fue un primer paso.

El segundo en importancia consistió en que, al devenir Estado-Nación, hizo suya la religiosidad nacionalista de la política derivada de la aplicación de la emancipación a la Nación mediante la acción estatal, viendo así el Estado-Nación resultante como un individuo histórico. Esto le permitió añadir subrepticamente a la *potestas* del Estado liberado de la Iglesia, la autoridad atribuida a la Nación, luego a la democracia. Y desde este momento propendió a configurarse como un Estado-iglesia. No obstante, la tolerancia de las tradiciones religiosas de la sociedad mantenía aún su conexión con los presupuestos que le servían de fundamento y le daban cierta legitimidad.

El tercer paso decisivo tuvo lugar cuando el modo de pensamiento estatal buscó apoyar la precaria *auctoritas* de la Nación en otras religiones políticas ideológicas, o ateologías políticas menos tolerantes, en especial la socialista en sus diversas variantes. A partir de ahí, el Estado no se contenta con exhibir la *potestas* sino que reclama abiertamente la *auctoritas* por el saber que posee sobre la realidad explicada por la correspondiente ideología. Pero tal *auctoritas* es más propia de la religión, de la que la *auctoritas* estatal es un eco o reflejo directo o indirecto, por lo que, a pesar de Max Weber, que redujo el problema de la legitimidad al de la legalidad, no puede suplirla la “legitimación” democrática, por muy racional en tanto mayoritaria que se la considere, ya que la democracia como religión es sólo una ateopolítica, no una ateología. Este es, en el fondo, el problema que plantea Böckenförde³¹.

³¹ El teólogo anglicano Oliver O'Donovan describe con toda claridad el problema de Böckenförde: “La doctrina de que somos nosotros los que fijamos la autoridad política, como instrumento para asegurar nuestros propios planes privados y sin relevancia exterior, ha dejado a las democracias occidentales en un estado de franca debilidad moral que, de vez en cuando provocará inevitablemente reacciones idólatras y autoritarias”. Cit. por G. Weigel en *Política sin Dios*. Madrid, Cristiandad, 2005. Nota en p. 59.

15.- EL CULTURALISMO

El carácter de verdad racional atribuido a la opinión de las mayorías, lleva a que, en el auge de la religiosidad secularista haya que tener en cuenta otro factor aparte de los mencionados: el culturalismo, un producto del artificialismo al que abocó el racionalismo.

Buscando el conocimiento unívoco, seguro, cierto, objetivo, simplificado, neutral, el racionalismo potencia la cultura cuantitativa primando los fenómenos o apariencias culminando en Kant, para quien no hay más que “representaciones”. Esta es la esencia del culturalismo, cuyo efecto principal consiste en la tendencia a anular la compatibilidad entre la unidad y la variedad de la cultura cualitativa que expresa la riqueza de la realidad. La cultura cuantitativa reduce la cultura a la unanimidad de lo que ahora ha dado en llamarse el pensamiento único, expresión, que si se analiza, denota precisamente la derrota del pensamiento.

A diferencia de otras culturas, la europea había hecho perfectamente compatibles la unidad y la diversidad gracias a la flexibilidad de la fe cristiana. Pues, al no ser naturalista, o sea al no fundarse en interpretaciones de la Naturaleza divinizada o fuente de lo divino, de la *auctoritas*, alienta la creatividad y, por ende, la diversidad³².

El problema de la cultura racionalista moderna, progresivamente volcada hacia el conocimiento de la Naturaleza desdivinizada, consiste en que diluye a la larga el pensamiento, cuyo objeto es la realidad, que no se agota en el conocimiento de la Naturaleza. Justamente, la búsqueda de la verdad es, en último término la investigación de lo divino como pensaba Platón, ampliada luego por el fides *quaerens intellectum* de San Anselmo.

De hecho, la metafísica del racionalismo moderno, preocupado por la exactitud debido a su vinculación con la ciencia natural, primó la teoría del conocimiento o gnoseología y luego la epistemología, con el progresivo desplazamiento, ocultación, olvido o anulación de la ontología, en definitiva, de la metafísica, oficio del pensamiento. El resultado fue que, al desarrollarse la cultura moderna y llegar cada vez más a las masas, se difundió la fe absoluta en el conocimiento objetivo, mensurable, exacto, abstraído de la realidad. Las masas prefieren en su cotidianeidad la seguridad de lo que es cierto en tanto mensurable, cuantificable, verificable, en suma manipulable, a la relativa inseguridad “subjetiva” de la autorrevelación de la verdad (*aletheia*), que es cualitativa, no manipulable, a través del pensamiento con la fe en su trasfondo.

³² Cfr. T. S. Eliot. *La unidad de la cultura europea*. Madrid, Encuentro, 2003.

La cultura moderna se concentró así en el conocimiento, más interesado por los fenómenos o apariencias. Sustituyó al interés por lo que es, por la verdad, la forma en que se sabe, se saborea sin agotarla, la realidad, por lo que es válido, que vale, por los valores supuestamente objetivos en tanto hechos científicos.

La religión secular se inserta así en la historia del culturalismo.

16.- LA PÉRDIDA DE LA CENTRALIDAD EUROPEA

Otro factor a tener en cuenta es este hecho histórico, político y cultural. Si el cristianismo es sobre todo el conjunto de los cristianos que creen en Cristo como Hijo de Dios formando cuerpo con Él, el Pueblo de Dios, aunque se pueda decir que, culturalmente, Europa ha sido cristiana o lo es todavía, al menos en el plano profundo de las ideas-creencia, de hecho, ninguna civilización ni ninguna sociedad han sido, ni seguramente lo serán jamás, literalmente cristianas; por lo menos, según la fe-creencia cristiana, hasta la *parousía* final. O sea, que la religiosidad intramundana es siempre una posibilidad. Y el problema actual consiste, justamente, en que la fe cristiana parece estarse evaporando en Europa sustituyéndola aquí la fe en la nueva religión que sacraliza la política, mientras, según se dice, progresa el cristianismo en el mundo entero. El “ecumenismo” del Vaticano II responde sin duda a este hecho de haberse universalizado definitivamente la fe cristiana.

En este contexto, si Europa había sido hasta hace relativamente poco tiempo el centro político del mundo, también era por implicación el del cristianismo. De ahí la tentación de sacralizar la política como la práctica de una religión hecha en este caso a su medida. “Los vínculos de la religión han sido, en la mayoría de las épocas de la historia, los que han mantenido unidos a los pueblos. Sin embargo, ha habido otras, que presentan mayor analogía con la nuestra, decía ya Ranke (seguramente sin tener en cuenta el *êthos*), en las que vemos como coexisten varios grandes Reinos y Estados libres enlazados por un sistema político”³³. Siendo esto cierto, si a fin de cuentas la política “sale” de lo sagrado como recuerda Marcel Gauchet, la intimidad del ser humano necesita sin embargo un lazo de naturaleza religiosa, y la sacralización inmanentista de la política sería la función de la religión secular, lo que daría otro sentido, como ya se indicó, a la tesis de que la época presente es la de “la salida de la religión”.

Europa ha perdido la centralidad política. No es raro que política y culturalmente el resto del mundo reobre ahora sobre ella. Tiene, pues, cierta lógica

³³ *Pueblos y Estados en la historia moderna*. México, Fondo de Cultura, 1979. “La grandes potencias”, p. 98.

que se debilite la centralidad religiosa que la ha acompañado. Y que Europa, donde la deriva del Estado ha politizado todo neutralizándolo, incluida la misma religión tradicional, absorbida en parte en la política, necesite, para mantener su centralidad, de una nueva religión de fuerte contenido humanitarista. Weigel cita que, para Pierre Manent, Europa se droga con “elevadas dosis de humanitarismo, para olvidar que cada vez tiene menos relevancia política”. Pues ahora, según Robert Kagan, considera que su misión civilizadora consiste en instaurar en el mundo una paz perpetua; pero esto es un objetivo religioso, no político, pues la política sólo busca compromisos, treguas.

Heródoto se equivocaba al decir de Europa “que es, poco más o menos, igual en longitud a otros continentes reunidos.” La liquidación política del eurocentrismo cuestiona que sea capaz de mantener siquiera su condición de Continente. Esta fue conseguida por la fuerza espiritual del universalismo cristiano siguiendo la vía romana, no por su geografía. Ahora está en peligro de reducirse a su ser geográfico, algo así como el *Finis terrae* de Asia.

Desde este punto de vista, es como si, perdida su superioridad política, intentase Europa recuperar su lugar central mediante una nueva europeización a través de la religión, con la particularidad de que ahora se trata de una religión propia, enteramente europea, que resacraliza a su manera la política.

17.- LA RELIGIÓN SECULARISTA

El *êthos* europeo está por lo menos muy herido por la aparición de esa nueva religión mundana, enteramente secular, que al surgir de un suelo abonado por la cultura cristiana, no es una religión pagana, inmanentista al estilo de las religiones paganas enraizadas en la Naturaleza; religiones que no son ateas, todo lo contrario, pues son politeístas. La religión secular, una religión temporal que pretende ser tan universal como el cristianismo, niega la realidad o verdad de lo sobrenatural y, por ende, la existencia tanto de las divinidades del politeísmo como la del Dios único de las monoteístas, sin perjuicio del equívoco que entraña esta palabra, puesto que no es un concepto religioso¹¹. Es decir, la religión secular rechaza la realidad y verdad de la fe y de lo divino, que la fe sea una categoría de la existencia humana, y, en consecuencia, la veracidad de toda religión, sea pagana o bíblica.

Lo paradójico y curioso es que, siendo en intención una antirreligión, opere sin embargo contra la religión como si fuese una religión. Hay que insistir

¹¹ Vid. R. Brague. *Du Dieu des chrétiens*. 1.

en que contra toda religión, no sólo contra la cristiana, aunque sea esta última su obstáculo o enemigo principal. Se entendería que otra religión, quizá pagana, si esto fuese posible después del cristianismo, aspirase a sustituirlo, como intenta quizá el islam aprovechando la coyuntura. Pero no una religión que no se reconoce a sí misma como religión; aunque, por otra parte, como en sí misma la religión pertenece al mundo natural, no al sobrenatural, puede afirmarse de la religión secularista, que es religión mucho más radicalmente o con más propiedad que las religiones asentadas en la fe en lo divino, puesto que se asienta exclusivamente en lo natural, si bien con una visión artificial de lo que es natural, a cuyo orden pertenece la religión.

El problema es, pues, la naturaleza de la fe intrínseca que, a pesar de todo, inspira semejante religiosidad. Carl Schmitt decía hace tiempo que “la religión de la fe en el milagro y en el más allá se transformó, sin mediación alguna, en una religión del milagro técnico, de la acción humana y del dominio de la naturaleza”: la religión de la fe en la técnica, que sería lo divino. Sin embargo, hoy es evidente que la nueva religión tiene un alcance mayor, puesto que aspira a una nueva creación, lo que incluye un hombre nuevo de naturaleza distinta —supuestamente natural pero sin espíritu— al hombre “tal como es”; entonces, la técnica, la tecnociencia, sólo sería un medio para conseguirlo. Se trata de algo muy extraño pero real. Una forma de explicarla y comprenderla podría consistir en abordar el tema con la teología del Anticristo, “misterio de iniquidad”, descuidada, seguramente, justo por el imperio de la religión secular, como insinuaba Carl Schmitt al relacionarla con la secularización.

18.- LA TESIS DE CARL SCHMITT

La situación de Europa le sugería a Henri de Lubac preguntas inquietantes a las que el gran teólogo contestó en 1944 en *El drama del humanismo ateo*, un ateísmo ideológico que proyectaba cambiar el mundo. Su respuesta se puede resumir en el rechazo de Dios por el contubernio de ese humanismo con la técnica. El jurista Carl Schmitt, debelador del humanitarismo, tenía por su parte otra respuesta, a la verdad más teológica que política o sociológica, que la teopolítica en tanto teología no puede pasar por alto.

Como es sabido, para Schmitt, una visión cristiana de la historia sólo es posible si se tiene en cuenta “el que retiene” históricamente al Anticristo. “El que retiene” es una figura ambigua que toma literalmente de San Pablo citándolo expresamente. Schmitt no dijo mucho más. Pero siguiendo su razonamiento cabe preguntarse: ¿quién retiene hoy al Anticristo? ¿quién es el *kat'echon* (dique, barrera) como llamaba Schmitt al que retiene? En el *kat'echon* veía una potencia histórica,

un poder político que existe siempre con la misión de contener al Anticristo. Y como esta figura bíblica se impondrá *políticamente* —no en vano la política ha salido de la religión—, el tema capital de la historia y la ciencia políticas consistiría, según Schmitt, en designar qué potencia retiene o contiene al Anticristo en cada momento histórico.

Así pues, en la situación presente, ¿quién es el *kat'echon* si la religión secular o del hombre nuevo es obra del Anticristo? Conviene ir algo más allá de Schmitt.

Según Carl Schmitt, el *kat'echon* nunca lo es por sí mismo, sino por la Providencia divina. Pero si se permite decirlo *cum grano salis*, la Iglesia sustituye en este papel a la Providencia, palabra por cierto relacionada etimológicamente con prudencia. Y, al menos en Europa, la Iglesia siempre ha estado detrás de los poderes políticos que habrían retenido supuestamente al Anticristo, que, como Anticristo, es pensable que aparezca en un ambiente cristiano o frente al cristianismo. Hoy, en cambio, no es exagerado decir que, prescindiendo de matices secundarios o debidos a la inercia histórica, la Iglesia, aunque también tiene *potestas* en el sentido amplio en que la solía definir Álvaro d'Ors de disposición de medios relativos a un orden, no influencia prácticamente a ningún poder político, ni siquiera —o cada vez menos— el *êthos* de los pueblos de cultura cristiana, en todo caso el de los europeos. Y desde luego, su *auctoritas* apenas es formalmente reconocida y no siempre. Al contrario, para abreviar, los poderes políticos en general se enfrentan consciente o inconscientemente a la Iglesia, en definitiva, al Pueblo de Dios; o, si se quiere matizar, si no abiertamente contra la Iglesia como institución, contra la fe cristiana en la que descansa; y, matizando aún más, contra la fe cristiana en su proyección religiosa a fin de establecer, asegurar, o fortalecer su propio orden. Para probarlo basta con remitirse a la Legislación. La Legislación prima lo legal frente a lo legítimo haciendo de la justicia un instrumento del orden político. Siguiendo su lógica llega a apoyar y propagar por ejemplo, como una norma de liberación, la llamada “cultura de la muerte” contraria a la religiosa, que es cultura de la vida en su plenitud.

El problema intelectual consiste, pues, en que no se trata de un anticlericalismo o una eclesiofobia, como suele decirse aunque también puede ser, o de que la ley haya perdido su relación no sólo con la fe cristiana sino con lo divino. Es algo más profundo y radical, que completa acaso la comprensión del asunto: la Cristo o cristianofobia, que algunos atribuyen al Holocausto, frecuentemente disimulada o enmascarada tras el anticlericalismo o la eclesiofobia, que son patrimonio de ideologías concretas o emergen en determinados momentos, radica en la repulsa de lo divino.

19.- LA RELIGIOSIDAD PROFANA

a).- Intentando dar una respuesta desde un punto de vista político a la inquietud de Lubac, ¿qué ha ocurrido? Sintetizando, el poder político ha sido penetrado por las ideologías y bioideologías que produce la religión secular; y dominado finalmente por esta religiosidad, que encaja muy bien con la neutralidad estatal, sintiéndose legitimado compite con la cristiana desde que la revolución francesa implantó el Estado-Nación haciendo de esta última el sujeto de la soberanía, cada vez con más vigor y agresividad. Decía Jouvenel, que el Estado, máquina para concentrar el Poder, es revolucionario por naturaleza; pero sobre todo en tanto neutralizador. “Sin revolución permanente no hay Estado y no se hubiese dado un Estado” y si son democráticas las estructuras en que descansa el Estado, “el Estado democrático es idéntico con la revolución permanente”³⁵. Lo Político salió de lo sagrado y está impregnado de sacralidad. El Poder, todo poder, está impregnado de sacralidad, puesto que lo sagrado se refiere a lo divino, lo que al no ser natural es misterioso. Su sacralidad explica por ejemplo la obediencia. De ahí el carácter decisivo de las teorías o doctrinas sobre el origen del poder.

En el poder del Estado, la sacralidad se manifiesta en dos formas: como neutralidad y como soberanía. La neutralidad es como su núcleo fuerte, estático, hontanal, su naturaleza; la soberanía, como su emanación lábil, dinámica, su modo de actuar. Todo esto pertenece a la metafísica del poder.

La revolución francesa, al rechazar al Altar, identificó la legitimidad recibida de los *auctoritas* de la Nación, con la igualdad y la fraternidad democráticas e hizo de ellas el criterio del reconocimiento social de su *potestas*. A partir de ahí, la nueva religión aspira consagrar públicamente la neutralidad estatal. Su medio principal es, obviamente, la soberanía como emanación de la neutralidad. De ahí desde entonces la lucha de las ateologías políticas por controlar el Estado e imponer su visión de la neutralidad. Pues, a la postre, la legitimidad de ejercicio es la auténtica legitimidad, la coherencia de la acción con la verdad del orden, en este caso la del artificial orden estatal. Su *auctoritas* dependió, en el primer momento, del reconocimiento de la Nación, en lugar de la Naturaleza en el sentido antiguo o de la Iglesia, como sujeto del Poder.

En conjunto, aspiran a transformar la naturaleza humana a fin de conseguir la igualdad y la fraternidad universales imponiendo la neutralización. La reli-

³⁵ N. Koch, *Staatsphilosophie und Revolutionstheorie. Zum deutschen und europäischen Selbstbestimmung und Selbsthilfe*. Hamburgo, Holstein, 1973. 10,1, pp.99 y 100. Este libro se centra en la visión del Estado como una revolución permanente. Por otra parte afirma que el poder es un “título vacío” (*Leertitel*), que “se llena con las condiciones dadas”, lo que plantea el problema de la metafísica del poder, que lleva al tema de su sacralidad. De hecho, lo Político salió de lo sagrado y el poder está impregnado de sacralidad. Es una ingenuidad postular que, en sí mismo, como poder, lo Político puede ser ateo, pues del poder, que conlleva religación, fuente de la obediencia, emana una cierta religiosidad. En el Estado, esta se condensa en la neutralidad.

gión secularista sería la religión propia del orden político estatal, cuyo origen es el supuesto estado de naturaleza.

b).- La política moderna es política cratológica desde Maquiavelo y Hobbes. Uno de los epígonos de la revolución, Carlos Marx, la describió, en uno de sus juicios clarividentes, como la continuación profana de lo religioso. La teología de la historia inserta el tiempo en la eternidad. La filosofía de la historia inserta el tiempo pasado y presente en el futuro. La política se ciñe a lo temporal presente como lo contingente y sensible, a lo opinable como lo profano, no a lo espiritual religioso, a la verdad de lo eterno, que constituye el objeto de la religión. Invertida la natural jerarquía entre la religión y la política, la política se hace ucrónica y pretende imponer su verdad, la verdad temporal del neutralizador orden estatal, si no como la verdad eterna, como la verdad absoluta inserta en el futuro.

La cuestión consiste en qué es en ella todavía lo religioso. Pues no es pensable que ni la opinión por muy mayoritaria —“democrática”— que sea, ni el Poder, sean capaces de religar anulando radicalmente el dato antropológico que fundamenta aquella dialéctica. Se puede rechazar intelectualmente lo divino eterno y prescindir prácticamente de la fe en lo sobrenatural sustituyendo la eternidad por el futuro utópico, relegar la religación con lo eterno a cambio de la religación con un utópico futuro. Pero parece imposible eliminar la religiosidad innata, la tendencia a la religación, como una constante antropológica.

La sociología contemporánea trata de compensar la imposibilidad de religación con la teoría de la comunicación (Habermas). Mas ésta es abstracta como toda teoría: “toda teoría es gris y verde el árbol dorado de la vida” (Goethe).

c).- La religiosidad es ahora la de la religión secular que postula una recreación del mundo como una nueva redención, un tiempo nuevo —de ahí una causa concreta de su enfrentamiento a la religión cristiana— en que advendrá un hombre nuevo, puramente temporal, pero al menos en intención inmortal perpetuándose en el tiempo. En otras palabras, a la política natural, que incluso en su forma cratológica buscaba conseguir el bien cifrándolo en la seguridad del presente, le ha sucedido la política artificial que busca eliminar definitivamente el mal para establecer la seguridad total en el futuro. Y como el “mal” supremo es la mortalidad, la muerte, se pretende superarlo con el mito del hombre nuevo como un mito político-religioso de los que preconizaba Sorel. La nueva religiosidad descansa, como una nueva gnosis o el budismo, por el que siente una gran atracción, en la fe en la inmortalidad en el futuro, no en la eternidad, gracias al conocimiento y, en último análisis, al Poder. Quizá en el seno de la Humanidad, el Gran-Ser postulado por Comte.

20.- LA REPULSA DE LA REALIDAD DE LO DIVINO

De la secularización se ha hecho algo así como una profecía que tuviera que cumplirse. Ha devenido un lugar común, incluso entre teólogos, afirmar que el destino del cristianismo consiste en secularizar el mundo: ¿no daría lo mismo decir que consiste en politizarlo? En cualquier caso, esto significa que el cristianismo se disolvería en la secularización; en realidad, según lo anterior, en la política de la nueva religión que resacraliza el mundo desdivinizado por el cristianismo. Algo así como el “nuevo cristianismo” de Saint Simon.

Por secularización, se entiende un proceso en el que la atención a las cosas de este mundo va desplazando la atención a las cosas del más allá, de la fe. Resumiendo lo que decía el teólogo luterano Friedrich Gogarten, en cierto momento a la cultura secularizada le sucede una cultura secularista, palabra con la que quería significar que la cultura se revuelve contra su origen y lucha por desprenderse de lo teológico imponiendo un punto de vista mundano, en rigor, politizado; pero dudosamente desteologizado si por tal se entiende desacralizado.

Esto parece evidenciarlo el olvido o la negación del dualismo cielo-tierra y aún más radicalmente, del dualismo vida temporal-vida eterna como un estado del espíritu. No habría más vida que la de este mundo; la vida humana, la “nuda vida” decía Michel Foucault, sólo tendría sentido referida a este mundo.

La creencia en la existencia de otra vida, no es irracional; en este sentido, el punto de vista religioso consiste en afirmar sin ambages su realidad. Pero como esto es ya una cuestión de fe, aunque responde a un anhelo de la naturaleza humana, dando un paso más, se niega su racionalidad y, bajo el impulso del peso de aquel olvido o negación, niega también la realidad de la fe. La realidad de la fe como una creencia en lo invisible, sobrenatural o divino carecería de sentido, al ser completamente irracional por ser un objeto ultramundano. Coleridge se rebelaba hace tiempo contra el argumento de que lo invisible es irracional porque es invisible. Y ya Pascal había propuesto, en caso de duda, su famoso *pari* o apuesta a favor de la realidad de la otra vida. Sin embargo, la fe ciega en el conocimiento, lleva a negar también este argumento utilitario.

Ahora bien, esta negación basada en la fe mundana, que exalta y a la vez limita la capacidad de la razón, es una negación antropológica, puesto que, para la antropología sin prejuicios, la fe es, igual que la razón, una propiedad de la naturaleza humana. En términos griegos, el hombre es un animal de creencias, entre ellas, la fe en la realidad ultramundana, que Platón situaba en su *cosmos noetós* o mundo de las ideas en contraposición al *cosmos aisthetós* o mundo de los sentidos. Un hombre sin capacidad de tener fe —que no es lo mismo que carecer de una fe viva— sería un hombre mutilado. Sin atributos, decía Musil.

Sin embargo, es un hecho que, en la situación actual, la *increencia* se extiende rápidamente, como anotan los sociólogos o los psicólogos y lamentan los teólogos, hasta el punto que, bajo la democracia, dice Gauchet coincidiendo con Álvaro d'Ors, "ha devenido incongruente o grotesco mezclar la idea de Dios en la norma de la sociedad de los hombres"³⁶. ¿Qué está pasando? Concurren tres hechos fundamentales

21.- LA INCREENCIA COMO UN ESTADO DEL ESPÍRITU

a).- El primer hecho es que la *increencia* es inconfundible con el mero ateísmo. Es un estado de la mente resultado del proceso histórico condicionado por el auge del principio de inmanencia: la revolución permanente. Comte, que es siempre una buena referencia en estas cuestiones, profetizaba que llegaría un momento en que el estadio positivo estaría tan sólidamente implantado, que, siguiendo su lógica, quedaría superado el ateísmo al abandonarse espontáneamente toda noción de Dios. Dios —o los dioses— sería un arcaísmo. El sentimiento de fraternidad —la religión del sentimiento fue en su origen una derivación del protestantismo ilustrado—, el amor al hombre, no como este hombre concreto, el prójimo, sino al hombre en general, sustituiría entonces a la fe, sacralizando el concepto abstracto Humanidad. El propio Comte se ocupó de ello en los cuatro volúmenes de su *Système de politique positive*; pero la situación ha rebasado sin duda el pensamiento comteano.

En efecto, el ateísmo como la negación de la existencia de Dios o de dioses interesados en los asuntos humanos o que intervengan en ellos, o que el hombre pueda modificar su voluntad con su sacrificio y sus plegarias, permanece con todo dentro del círculo de los conceptos religiosos tradicionales, de la *forma mentis* de la creencia religiosa. En puridad, únicamente Dios mismo podría ser ateo.

En sí misma, la increencia va más lejos que el ateísmo, es ateísta. Históricamente, descansa remotamente en el mito del estado de naturaleza, un puro existir sin trascendencia, sin religión, sin moral, sin derecho, sin cultura, sin política; y próximamente, en el prestigio del conocimiento, lo que hace de ella en muchos casos una moda, el no creer en nada como prueba de ilustración. Últimamente, se apoya, cada vez con más fuerza en la hipótesis darwiniana de la evolución.

La increencia es agnóstica, más que respecto a Dios o los dioses, que sería otra forma de ateísmo a lo Epicuro, respecto a lo divino, lo que se traduce en la

³⁶ Vid. *La religion dans la démocratie*. P. 63.

indiferencia ante lo divino, que desconoce o niega, porque no es objeto del conocimiento exacto, seguro. Frente a ello, no sirve de nada apelar al sentido común o la tradición, justo porque es un estado del espíritu en el que el entendimiento o sentimiento común es abstracto, neutral. En la práctica, aboca, pues, a la indiferencia despreocupada ante la posibilidad o realidad de la vida eterna; indiferencia compensada por la atención a las cosas mundanas, cuya importancia resaltaba Blumenberg siguiendo de lejos a Kierkegaard, y, en particular, con la intensificación del interés en la política, de la que se espera la salvación en este mundo.

La increencia es aquel estado del espíritu en que la identidad hace el papel de la creencia, por lo que los individuos autónomos son para ellos mismos su iglesia. Lo que quizá les une es, algo paradójicamente, la creencia implícita suscitada por el poder del conocimiento, en la posibilidad de la apocatástasis, en la que incluye la de un hombre nuevo.

b).- El segundo hecho, relacionado con lo anterior, consiste en que, en contraste, la época de la increencia se caracteriza, como lo registran también sociólogos y psicólogos, por ser una de las más crédulas que han existido, lo que ya denota de suyo la debilidad del pensamiento: racionalmente se desentiende de lo divino o rechaza su realidad, pero sentimentalmente no puede evitar sentirse tentado por ello sacralizando las cosas más inverosímiles.

Lo que impera, no es el ateísmo, sino un individualismo que exalta la libertad individual y, a partir de ahí, las gentes creen en ciertos principios que cada uno vive a su manera al margen de cualquier iglesia. Lo divino, simplemente se ignora o se desconoce su significado.

b,1).- El pensamiento, conocimiento especulativo, busca atenerse a la realidad, expresando como verdad lo que sabe o cree saber de ella. En cambio, el conocimiento como saber de observación y experiencia, cuyo modelo dominante es el científico, se desentiende, legítimamente, de la realidad: sólo progresa criticándose a sí mismo, puesto que se refiere a fenómenos, y sustituye la verdad por lo objetivo, medible y cuantificable; de él, sólo cabe esperar verosimilitud; no pasa de una relativa adecuación o aproximación a la verdad de la realidad. Esto es lo que justifica la increencia que confía en la ciencia haciendo de ella un estado de la mente o del espíritu en el que se absolutiza o sacraliza el mismo conocimiento en detrimento del pensamiento.

El pensamiento apunta en último término al saber de lo divino, de lo que son un buen ejemplo las filosofías de Platón o Aristóteles, ciertamente un ejemplo antiguo, lo que las desacredita por ser contrario al espíritu de la revolución permanente en que se inserta la increencia. En el mundo dominado por el conocimiento, la disposición o conciencia religiosa natural queda liberada de los viejos

fantasmas y se utiliza para fines mundanos. Libera la predisposición a postular cualquier cosa, creer en ella y sacralizarla.

b,2).- De hecho, bajo el dominio del conocimiento sin metafísica, la cultura, que no puede prescindir de la atracción de lo divino, está llena de mitos, leyendas, supersticiones, creencias pintorescas, tabúes de todo tipo, cultos y ritos extraños, etc., cuya sacralidad neutraliza lo divino o hace de *Ersatz* de lo divino. Para completar el cuadro, como la felicidad no puede darla el conocimiento, se ofrecen una multitud de “éticas” consensualistas³⁷, una especie de *civil partnership*, que explotan el mito postkantiano de los “valores”. Y los valores, compitiendo entre sí, hacen que pululen en el estado de increencia infinidad de pseudorreligiones a la carta que banalizan la religión presentándola como una cuestión de preferencias³⁸.

El utilitarismo economicista forma parte de la revolución permanente. Tocqueville lo tradujo como el espíritu de bienestar, típico según él de la democracia. Ese espíritu lleva a la gente a preocuparse por satisfacer de manera inmediata sus deseos, sin que la experiencia de la trascendencia y sus conceptos derivados fe, bien, pecado, salvación o castigo eterno las interese lo más mínimo. El esteticismo romántico —en el estadio estético, diría Kierkegaard— justifica y exculpa todo.

Observa Peter Berger que, muchas veces, la adscripción religiosa es producto de técnicas de mercado; o, claramente, del deseo de enriquecerse, para lo que es un buen observatorio Hispanoamérica, donde pululan sectas y confesiones a las que se pasan los fieles tradicionalmente católicos atraídos por la esperanza de una vida mejor en este mudo, no en el otro.

Más radicales, las ideologías y bioideologías combaten a las religiones o sólo las consienten recluidas en su particularidad, negando que sus nociones sean aplicables a este mundo.

b,3).- Dejando aparte aquellos movimientos que se mantienen e incluso prosperan dentro del cristianismo tradicional —seguramente de una manera más explícita y consciente, observa González de Cardenal—, se percibe cierto renaci-

³⁷ Restaurando el sentido común, recuerda Brague (*La loi de Dieu*. Concl. pp. 432-434) que «no existe la moral teológica», por lo que ninguna moral tiene por qué emanciparse de la religión ni existe una moral cristiana, judía musulmana, cristiana o «laica». La única moral es la moral natural común de la que ciertamente caben interpretaciones religiosas. En el caso concreto del cristianismo, éste «no tiene otra moral que la moral común»... «Hablar de una moral cristiana es confundir los mandamientos con los consejos». En general, la creciente oferta de éticas se debe a la necesidad de interpretar la moral natural desde el punto de vista de la religión del hombre nuevo.

³⁸ Muy ilustrativa la reciente filiación y descripción de las religiones que compiten en Italia por M. Introvigne y P. Zoccatelli en *Le Religioni in Italia*. Turín. Leumann 2006.

miento de lo religioso. Pero también podría atribuirse el renacimiento de la religiosidad a la religión secular³⁹. El subjetivismo, el autonomismo moral imperante, que equipara la libertad a liberación y en definitiva a emancipación, influye en el mismo cristianismo. En este último, la degeneración de la liturgia tiende a hacer de él una religión a la carta, dejando de ser ante todo el culto propio de una fe trascendente.

El espectáculo puede parecerse formalmente al del mundo helenístico. Pero con la diferencia de que está respaldado por el cientificismo, a fin de cuentas, por la fe sentimental, ilusionada, en el poder del conocimiento. De ahí la proliferación de nuevos mitos más artificiosos y esteticistas que naturalistas apoyados en el prestigio de la ciencia.

Esto tiene interés aquí porque después del cristianismo, que desdiviniza la Naturaleza, resulta prácticamente imposible, ya se apuntó antes, que surja otra nueva religión inmanentista del tipo pagano. En este sentido, la mejor posibilidad sería resucitar antiguas religiones paganas.

El cristianismo es la religión absoluta, en tanto la revelación definitiva, última, de lo divino⁴⁰. Y como éste ha dejado de revelarse explícitamente —Dios ha dicho todo lo que tenía que decir y ahora sólo espera respuestas—, se le olvida, y en el caso extremo se le niega, como ocurre cuando se prefieren los beneficios inmediatos del Poder o se abraza la esperanza de obtenerlos.

c).- Es un hecho que la ateológica religión secular, nacida del artificialismo⁴¹ moderno como contrapunto del estado de naturaleza, aparece frente al cristianismo como fuente o causa a la vez de la increencia —la indiferencia ante lo divino— y la credulidad —la sacralización de cosas o símbolos—. Pues si no, dada la imposibilidad de que surja tras el cristianismo una nueva religión, y si la religiosidad, en definitiva la fe, que responde a la necesidad psicológica de creer, es una constante de la naturaleza humana, ¿cómo explicar la expansión de la increencia aparte de cómo una moda, hasta constituir un estado del espíritu? Sin duda, por el silencio de la divinidad, aunque se trate más bien de una incapacidad sobrevenida para

³⁹ R. de Benedetti propone como una suerte de denominador común *La Chiesa di Sade. Una devozione moderna*. (Medusa, Milán 2008). Retomando la tesis de Augusto del Noce, para Benedetti, el marqués de Sade sería el padre de la sociedad postmoderna, en la que se ha institucionalizado la transgresión. Carlo Gambescia sugiere comentando este libro (*Catbolica*, nº 102), si no se debería hablar también de la "Iglesia de Bentham", pues la tendencia utilitarista se entrecruza con la de Sade. No obstante, estas "Iglesias" serían más bien algo así como escuelas morales derivadas de la religión del hombre nuevo.

⁴⁰ R. Bague, *Le Dieu des chrétiens*. V, I, 3.

⁴¹ El artificialismo es, en último análisis, un inmanentismo. Pero en él, lo natural deja de ser una *conditio sine qua non*.

percibir sus señales⁴², y por que la increencia es en el fondo la forma de religiosidad abstracta que se desprende de *la fe en el conocimiento* o mejor aún, *de la fe en el poder del conocimiento*: en el Poder.

La religión secularista descansa en el principio de que el hombre es un ser natural cuya naturaleza consiste, justamente, en poder realizar libremente su naturaleza, puesto que ella misma le ha capacitado para hacer todo lo que quiera ser. *Freedom is Power*, había dicho Hobbes. Sacraliza entonces el conocimiento como emanación del Poder y la correspondiente especie de fe, o quizá más bien credulidad, abre el camino a la voluntad de poder. La fe en el poder del conocimiento —en realidad la fe-credulidad en el Poder en sí—, rechaza el misterio de la realidad reteniendo empero del cristianismo la universalidad —coherente por otra parte con el espíritu de la ciencia—, la renovación de todas las cosas —mediante la técnica— y, como resultado, la promesa del hombre nuevo. Todo ello anima la religión secular.

La fe en el Poder, implica la fe en la posibilidad de un hombre nuevo; es la fe que anima las utopías, atopías y ucronías contemporáneas. Esa fe en el Poder salvífico mediante el conocimiento objetivo, unida a la mentalidad historicista divulgada a partir de las filosofías de la historia, es el motor de la moralidad constructivista segura de llegar a domesticar la naturaleza. El ideal del hombre nuevo concentra la esperanza —o las ilusiones— de la religiosidad secularista suscitada por la creencia en la divinidad del Poder, fuente de bienes, cuyos favores es capaz de atraer el conocimiento humano.

22.- LA RELIGIÓN DEL HOMBRE NUEVO

De la confluencia del humanismo y su emancipación dieciochesca con la nueva tierra y el nuevo cielo calvinistas, del artificialismo inherente al contractualismo político, del culturalismo, de la potenciación de la Legislación —el derecho creado por el Estado—, y del culto al conocimiento científico, afloró en la revolución francesa la nueva fe secular, sin perjuicio de la concurrencia de otros antecedentes aparte de los mencionados, que aquí no es posible abordar.

La idea central consistía en crear un hombre pacífico, fraternal, solidario, desprovisto del egoísmo y sus secuelas, como resultado de la alteración o mutación de la naturaleza humana según las prescripciones de las diversas ateologías

⁴² "En la cristiandad, lo divino ha dejado de golpe de ser para el dominio práctico una instancia que determina su contenido diciéndole lo que hay que hacer". R. Brague, *La loi de Dieu*. Concl. P. 436.

políticas que produce la ateología de la religión secular. Su primera forma concreta fue el culto instaurado por la revolución francesa a la diosa Razón, símbolo del Poder encarnado en el Estado-Nación.

La historia de Europa desde la Gran Revolución hasta nuestros días podría describirse como la del auge y expansión de esta nueva religión centrada en el hombre nuevo⁴³. En ella, la creencia en el conocimiento como medio de participación en el Poder —la fe del “nuevo cristianismo” de Saint Simon o la fe científica de Comte por ejemplo— sustituye a la fe en la existencia de otra vida después de la muerte. Comenzó así el ocultamiento masivo de la realidad, objeto del pensamiento, y su sustitución por el culto a las apariencias —el fenomenismo kantiano—, que son el objeto del conocimiento, llevando a lo que se ha llamado la “pérdida de la realidad”⁴⁴, que la fe secular intenta resolver mediante la visión de la realidad de una nueva religión.

El modo de pensamiento ideológico, su moral, promete la consecución de la nueva tierra y el nuevo cielo y el advenimiento del hombre nuevo mediante la transformación de las estructuras sociales. Con el auge de la biología, especialmente en su versión evolucionista darwiniana, dentro del modo de pensamiento ideológico se han unido las bioideologías a las ideologías. Se distinguen entre sí porque las ideologías son mecanicistas y las bioideologías biologicistas. Al adoptar como base teórica y como método la biología y aquella hipótesis siguiendo el ejemplo del nacionalsocialismo, partiendo de la nuda vida, la vida biológica, van aún más allá, persiguiendo la mutación antropológica mediante la manipulación de la cultura sometida a la neutralidad estatal. Se habría entrado, piensan algunos, en una época posthumana o transhumana, en cuyo trasfondo opera la fe inherente a la religión secularista del hombre nuevo.

⁴³ El mito de hombre nuevo está muy vivo. Vid. G. Küenzlen, *Der Neue Mensch*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997. K. O. Hondrich, *Der Neue Mensch*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001. Desde otro punto de vista, A. Robitaille, *Le nouveau homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*, Boréal, Québec 2007. J.-M. Besnier, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous?* París, Hachette, 2009. El hombre nuevo no es una ideología sino el mito clave de la religión secular. Cfr. D. Negro, *El mito del hombre nuevo*. No obstante, Heinz Gess, mostrando las conexiones de *New Age*, uno de los principales difusores del mito, con el nacionalsocialismo, calificaba al “hombre nuevo” como ideología de la deshumanización. (“Der ‘Neue Mensch’ als Ideologie Entmenschlichung. Über Bhagwans und Bahros Archetypus”. En G. Kern (Hg.), *Esoterische Verführung. Angriff auf Vernunft und Freiheit*. Aschaffenburg, IBDK-Verlag 1995.

⁴⁴ Vid. J. Fueyo, “La crisis moderna del principio de realidad”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Nº 70 (1993).

23.-CONCLUSIÓN

Curiosamente, no parecen existir estudios sistemáticos sobre la religión secular o secularista como una única religión. El “Nuevo Cristianismo” de Saint Simon, la “Religión de la Humanidad” de Augusto Comte, seguramente la más importante e influyente, la “Religión Monista” de Haeckel, las religiones de Julián Huxley o Ricardo Wagner y muchas más, son únicamente intentos de construir la religión secular. Pues esta religión no es reducible a las ideologías y bioideologías de cualquier tipo; por ejemplo, las versiones fascista o marxista del socialismo, que como observó Daniel Bell deben su fuerza a su carácter religioso, son ateologías políticas de la única religión secular, y lo mismo las bioideologías.

Ideologías y bioideologías, estas últimas florecen hoy por doquiera, imponiendo su particular *éthos* constructivista, son fórmulas políticas cuyo *humus* es la religión secular que persigue la recreación del mundo y la creación de un hombre nuevo eternamente reconciliado consigo mismo.

Mientras, el cristianismo carece de una adecuada teología política. No por cierto una teología política que sacralice la política como temía San Agustín y en cierto modo proponen el teólogo católico J.B. Metz y el teólogo luterano Jürgen Moltmann al pedir que la teología se haga política, y lleva cabo la teología de la liberación, en la que, por cierto, juega un papel el *Éxodo* como anticipo de la revolución permanente⁴⁵. Al contrario, una teología política que desacralizando la política desacralice las filosofías de la historia, encubiertas o no, que deben su fuerza al ideal-utopía de la autonomía absoluta como destino (*tükhé, fatum*) del hombre, sacralizando así la historia y la autarquía moral⁴⁶.

En contraste, Allah es de suyo “intrínsecamente político” (R. Brague): la omnipotencia de Dios en el islam no es la del Padre que ama como en el cristianismo, sino puro poder que exige obediencia. Su *logos* se parece más al heracliteano que al juánico. En este sentido, la teología musulmana, para la que la religión y la política son hermanas gemelas, es directamente teología política (impregnada de la idea de destino, *kismet*), asentada en la sacralización de la política, pues religión y política (*dîn wa-dawla*) o régimen vienen a ser en él la misma cosa. Rousseau, seguramente el profeta principal de la religión secularista, prefería instintivamente por esta causa el islam al cristianismo en el último capítulo del *Contrato social*.

⁴⁵ Vid. a este respecto, comentando a Michel Walzer, G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*. Torino, G. Giappicelli, 1995. 3ª, I. 2.

⁴⁶ Por ejemplo una teología política como la propuesta por Á. d'Ors: “Teología Política: Una revisión del problema”. *Revista de Estudios Políticos*. Nº 205 (1976).

De ahí por otra parte la perspicacia del fundamentalismo musulmán, tal vez sólo una tendencia inquietante en este momento, cuando reacciona, al menos en principio, no tanto frente al cristianismo como contra la nueva religión artificiosa, pseudonaturalista, monista, neutralizadora, puramente secular, que Europa ha convertido en artículo de exportación bajo distintas manufacturas, entre ellas los derechos humanos y el *American Way of Life* por el que siente fascinación. En cierto modo, dada la naturaleza del islam, política contra política: una sólida teología política contra la politización de la religión⁷.

A diferencia del cristianismo, las raíces de la religión secularista son enteramente europeas. Una de sus manifestaciones es sin duda el laicismo radical que antepone la moral, una moral neutral dictada por el Poder, “que define lo que se debe creer” (M. Schooyans), a la religión. Este laicismo, para el que la moral coincide con la democracia derivada de la “fraternidad” revolucionaria (sustituyendo a la paternidad natural, diría Á. d’Ors), aspira a ser una “política pura” estrictamente neutral. De ahí la equiparación entre moral y social. Y como si propugnase una nueva europeización de Europa, compite con la fe cristiana que acampó en ella impulsando y configurando hasta hace poco el tradicional modo de vida europeo, su *êthos*, su cultura y su civilización.

⁷ Queda en pie la tesis de Alain de Besançon de que el islam no es, como se dice desde Massignon, una de las tres religiones del Libro (en rigor, es la única religión del Libro). Pues, según Besançon, Allah designa la unidad de las divinidades paganas, por imitación del Dios judaico o cristiano. En este caso, la fe musulmana no sería la creencia en Allah como equivalente al Dios bíblico, sino la fe en la unidad de lo divino, lo que equivaldría en el fondo a una sacralización de la idea de unidad. Es posible que Rousseau intuyese algo de esto. La tesis de Besançon añadiría una explicación a la aparente y extraña simpatía del laicismo radical, una forma de la religión secularista, por el islam.

“EL SILENCIO DE DIOS”

(BREVÍSIMA RESPUESTA A LA PREGUNTA HECHA
AL FINAL DE LA ÚLTIMA SESIÓN)

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Olegario González de Cardedal*

La expresión podemos encontrarla en tres contextos bien distintos entre sí. Uno es el de la tradición espiritual y filosófica antigua, que llega hasta mediados del siglo XVI; otra es el sentido que ha adquirido la fórmula en la primera mitad del siglo XX; finalmente otra es su aparición trivializada, tal como se puede verificar en las más de cien mil entradas en que aparece dentro de la red, como título de obras musicales, dramáticas, jocosas.

I

En la historia de la espiritualidad esta expresión tiene un *sentido antropológico*: se trata de la actitud que el hombre debe tener ante Dios cuando ha concluido la propia palabra y se prepara para oírle a él. Dios está más allá de la palabra, del poder y de la apropiación del hombre, y por ello éste debe cesar en todo intento de apoderarse de él por cualquier medio humano. El silencio es el acto consciente de desistimiento por parte del hombre a la vez que de la reducción al sosiego, paz, espera, atención y anhelo de que Dios le hable. Desde los primeros textos griegos a Platón y Plotino se ha hablado del *silencio místico*, como condición tanto para poder el hombre llegar a sí mismo (filosofía) como para llegar a la unión con Dios (mística)

Dentro de esa tradición hay una tensión de fondo, ya que ciertas corrientes gnósticas u órficas han absolutizado el silencio como lo primordial, absoluto, divino, y originario de todo lo existente. De ahí la expresión “En el principio era el Silencio”. Frente a ella y contra ella se sitúan los textos bíblicos, tanto el primer capítulo del Génesis (en el principio era la palabra creadora expresión de libertad

y amor), como en la misma abertura del evangelio de San Juan, que tiene expresamente esos contextos detrás y frente a los cuales establece como una tajante identificación del cristianismo esta afirmación: "En el principio era la Palabra... y la Palabra era Dios... y por ella fue creado todo cuanto viene a la vida". El silencio, por consiguiente, es un momento segundo de la realidad.

En el cristianismo ha perdurado esta línea de pensamiento tanto en la tradición ascética (el silencio como dominio, negación, de sí mismo y predisposición para acoger lo nuevo posible) y en la tradición mística: solo el silencio abre el hombre a Dios, solo en el silencio puede ser oído y sólo el silencio le nombra: Eckehart, Nicolás de Cusa, Miguel de Molinos... En este autor se consume y degrada esa tradición: es el quietismo. Como exponente de esta línea de pensamiento puede verse su "*Guía espiritual*", donde aparece esa sorprendente expresión "silencio mudo" (Cf. J.I. Tellechea, *Léxico de la Guía espiritual de Miguel del Molinos*, Madrid, Fundación universitaria española 1991. pp. 474-475).

II

El contexto en que apareció en nuestra sesión del pasado martes es sin embargo totalmente distinto. Detrás está toda la evolución religiosa del siglo XX, en cuyos comienzos la evidencia social y política de Dios era determinante y el ateísmo era solo propio de minorías, mientras que en los decenios sucesivos ese ateísmo como sin-fe o contra-fe explícita primero, y como indiferencia religiosa después, se ha extendido a las masas. Por ello la expresión silencio de Dios va a ser polisémica: olvido de Dios por parte de los hombres, indiferencia religiosa de la sociedad, ateísmo beligerante, retirada a un agnosticismo pacífico o postulatorio. Pero en sentido más directo la frase comienza a significar la carencia de signos, palabras, revelación, acción de Dios o consideradas divinas en el mundo. Dios no habla a los hombres, los hombres no le pueden oír porque él no habla y no le pueden corresponder porque él no se revela. La crisis radical se inicia con la gran guerra o primera mundial: la crueldad de los hombres y los millones de muertos llevaron a dudar del hombre como tal, del hombre como criatura buena a imagen de un Dios bueno y luego a dudar del Creador, que tal criatura había forjado. La espesura del mal en el siglo XX ha conducido a la noche oscura al creyente.

La interpretación de esa crisis se lleva a cabo fundamentalmente entre las dos guerras mundiales. ¿Es que Dios no habla o es que los hombres son sordos para escucharle y viven entre tanto ruido que son incapaces de oír su voz? Ese silencio de Dios, ¿es una tragedia o es una gracia, en cuanto ocasión para despertar al reconocimiento de su trascendencia y de que él no está ahí como están las piedras o los árboles ni siquiera solo como las otras personas sino como Dios, el Santo, el Trascendente, el que puede darse o sustraerse, revelarse u ocultarse a los

hombres, al que los hombres no podemos usar para nuestros gustos, peripecias o programas propios?

A partir del decenio 1950 comienzan a aparecer libros con ese título o parecido.

1) Una de las primeras obras, si no la primera, que trata explícitamente la cuestión es la del filósofo judío Martín Buber, publicada en alemán en 1952: *“Gottesfinsternis.= Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre la religión y filosofía*. Su primera edición en castellano apareció primero en Argentina y luego en México (FCE 1970). La última edición es la de la Editorial Sígueme, Salamanca 2003, con una nueva traducción e introducción de L.M. Arroyo. Buber con la metáfora del eclipse ya muestra cual es su interpretación del hecho: Dios no deja de existir. Su realidad y palabra son independientes del hombre. El se sustrae al hombre, interpone la historia humana, para que el hombre le redescubra como Dios divino, y no lo comprenda o adore como dios humano, es decir como un concepto fruto de su inteligencia, utensilio al servicio de sus deseos o arma en sus propias manos, frente al cual tienen razón la crítica de Feuerbach, Nietzsche y el resto de críticos de la religión. La necesaria crítica de los ídolos nos pone en el comienzo de la fe en el Dios divino, fe que tiene su lógica propia como fundamento, contenido y dirección de futuro

2) Otra de las obras representativas de este momento es la clásica de Ch.Moeller, con el título general: *Literatura del siglo XX y cristianismo I-VI*, traducida al castellano por Valentín García Yebra (Editorial Gredos, 1995). El primer tomo de los siete, publicado en 1953, lleva precisamente por título: “El silencio de Dios”. En el prólogo a esta obra podemos encontrar un análisis de la situación de posguerra en la que se escribe y en la que desemboca la experiencia humana fundamental tal como se ve reflejada en las obras de los grandes autores que estudia. Estos autores son Albert Camus, André Gide, Aldous Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Julian Green, Bernanos. La obra habla de estos autores en la medida en que en todos ellos Dios es una presencia rechazada o adorada, buscada o marginada, invocada o silenciada. El título exacto: “Silencio de Dios” está explícitamente aplicado a A. Gide.

3) El tercer contexto en el que ha aparecido en decenios posteriores es el hecho histórico del Holocausto, Shoah o eliminación de los millones de judíos por el poder nacionalsocialista, con el nombre de Auschwitz como símbolo. Este hecho del exterminio masivo del pueblo de Dios por una nación que se decía cristiana, y que era el exponente máximo de la cultura humana, llevó a una crisis radical de fe en el hombre y de fe en Dios. ¿Dónde estaba Dios cuando los hijos del pueblo elegido eran masacrados? ¿Por qué Dios guardaba silencio? ¿Había Dios abandonado al mundo? Por eso se hablará de *Gottverlassenheit*, abandono por Dios

del pueblo judío, del creyente, del mundo. Por eso se repetirán las preguntas: ¿Son posibles la poesía, la metafísica, la fe, la teología después de Auschwitz? Los nombres del filósofo Adorno, del poeta Celan, del teólogo J.B. Metz y del propio Benedicto XVI en su visita a aquel campo, son los símbolos de estas preguntas, y de una nueva manera de estar ante Dios, de tener palabra o silencio ante él, de hacer memoria de las víctimas, de superar una cultura de la razón por una cultura de la justicia para con los anulados de la historia y olvidados por el poder.

4) El cuarto contexto en que puede encontrarse la fórmula es el de la llamada “teología apofática”, que es una de las tres formas de teología que se suelen señalar a partir de finales de la patrística, y que han hecho clásicas el Pseudo-dionisio, Santo Tomás y otros muchos: teología afirmativa o catafática (la que habla de Dios a partir de las realidades creadas), teología simbólica (la que habla de Dios a partir de los grandes símbolos o realidades radicales de la vida humana como la luz, la vida, el bien), teología negativa o apofática (que habla de Dios callando, negando todo lo humano, porque no tiene capacidad suficiente para decirnos quién y cómo es Dios y por tanto postula que reteniendo esas afirmaciones deben ser negadas y trasferidas a una manera nueva de significar, es decir significan a Dios de una manera eminente).

Esta teología apofática tiene una legitimidad radical porque nos recuerda la trascendencia absoluta del ser infinito sobre el ser finito. Tiene sin embargo el peligro de cegar todo acceso intelectual, racional, nominativo a Dios. En cristiano no es posible utilizar la frase con que Hamlet se dirige a Horacio al final de la obra: “The rest is silence”. Al final está lo que es al principio, y en la comprensión cristiana al principio no están el azar o el silencio, la necesidad y el vacío sino el Logos (el Hijo) y el Ágape (El Amor personal, que es el Espíritu Santo), creando al hombre a su imagen y semejanza. La consumación que propone el cristianismo al hombre no es la anestesia, el silencio mudo o la reducción a una nada quiescente y silente sino la integración en la palabra y el diálogo, el sentido y el amor creadores. Esa es la vocación humana. Por eso hablar del silencio en el cristianismo y hablar de silencio en el budismo es algo totalmente distinto y unirlos resulta equivoco, porque la palabra remite y recibe su sentido de la comprensión propia que cada uno de ellos tiene sobre el ser, el hombre, Dios, la historia, el fin. El diálogo profundo y detallado entre el filósofo francés J.F. Revel y su hijo, doctor en bioquímica y convertido al budismo en el Tíbet, muestra los abismos que separan ambas visiones de la realidad (ser, persona, conciencia, absoluto, tiempo, futuro, paz, verdad...) (Cf. J.F. Revel-M. Ricard, *El monje y el filósofo*, Barcelona, 1998). Las palabras son nudos de una red y la trama y urdimbre fundantes son las que les dan sentido a cada uno de los nudos y mallas. La teología negativa en un sentido es el reverso necesario de toda palabra humana sobre Dios, que es el anverso; pero cuando es llevada hasta el límite de negar la voz, la palabra, el gesto, el rito se pervierte, pervirtiendo al hombre y degradándose en antesala del ateísmo o en ateísmo real. (Cf. Y. de Andia, *Théolo-*

gie négative, en, J.Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de la théologie*, París, PUF 2002, pp. 953-957; J.M. Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003). En la fe, como en la vida humana, palabra y silencio se necesitan.

CONCLUSIÓN

La expresión *silencio de Dios*, en el sentido de que el hombre debe guardar silencio ante Dios para poder oírle y porque trascendiéndole absolutamente no tiene palabras para nombrarle, es una expresión que encontramos en todas las religiones elevadas y es clásica desde comienzos del cristianismo. En cambio *silencio de Dios*, como equivalente de que Dios no habla, de que no es perceptible, ha perdido significatividad antropológica y surgió en la primera mitad del siglo XX. Tal experiencia de una ausencia social de Dios y de su lejanía a la conciencia humana encuentra la correspondiente reflexión interpretativa a partir de los años cincuenta en los decenios siguientes. A final de siglo la expresión se universaliza y trivializa, significando o un ateísmo vulgar, o una manera de reconocer la opacidad de la realidad y la incapacidad del hombre para darse a sí mismo último sentido, y en algunos casos suena como una invocación dolorida y una espera humilde ante ese Dios silencioso, porque bien sabe el hombre que un Dios silente no es un Dios inexistente. Este hecho es tematizado por una teología que subraya la trascendencia de Dios sobre nuestras capacidades perceptivas y expresivas, y que por ello nos remite a un reconocimiento de Dios como el que se nos puede dar o sustraer, hablar o callar. El hombre puede quedar en silencio. Silencio de Dios —en sentido objetivo o silencio del hombre ante él— significa entonces nuestra consciente reducción a la espera, en atención, sosiego y oración, aguardando que Dios nos visite y nos hable.

