El genio dentro de la botella

Posted on 1 de febrero de 2009 by Álvaro Delgado-Gal

El pasado es un caos que los historiadores atenúan poniendo marcas en el calendario. Este ejercicio, mitad ceremonioso, mitad mnemotécnico, no es necesariamente inútil. Cabe afirmar, sin daño aparatoso de la verdad, que la Roma del legendario Escévola y de los verídicos escipiones empezó a acabarse el año en que César se declaró dictador vitalicio de la República; o que Grecia baja de punto y se desliza tras ser vencida la coalición de ciudades estado por las tropas imperiales macedonias en Queronea. Ni el golpe de mano de César, ni la rota de Queronea, cambiaron, por sí solos, los destinos romano o griego. Pero constituyen episodios límite. Se diría que hay ocasiones en que el tiempo se dobla sobre sí y adquiere espesor, lo mismo que un cordón al ser herido por la torcedera. Presentan un perfil más esquivo, más difuso, las grandes crisis espirituales. ¿Qué es una crisis espiritual? Y supuesto que sepamos lo que es, ¿por qué señales se manifiesta?

Sigo con los clásicos. Dos siglos antes de Cicerón, Roma era una robusta ciudad guerrera, sólidamente asentada sobre las costumbres atávicas. Los romanos, cuando partían para fundar una nueva colonia, cargaban, junto a los enseres y las armas, los penates domésticos. Y también al revés: no era infrecuente que, invirtiendo el flujo numinoso, agregaran al botín de guerra las estatuas de los dioses vencidos, cuyos poderes propiciatorios confiaban en apropiarse. La religión integraba, en fin, un galimatías eficaz, que los poetas no habían estilizado aún en hermosos hexámetros. Pero Cicerón ha probado el veneno de la filosofía griega, y aunque pertenece al colegio de augures y practica los ritos sagrados con el celo de un *homo novus*, percibe ya el carácter supersticioso de la fe nativa. En *De divinatione* sugiere que la religión es un tejido de fábulas de las que no conviene descreer en público, no vaya a quedar confundido y patas arriba el orden civil de la República. San Agustín imputa el mismo parecer a Varrón (*La ciudad de Dios*, VI, 6). Sin duda alguna, algo se ha quebrado en la visión de las cosas de los romanos cultos. Es lícito hablar de crisis, de crisis espiritual. Al tiempo, no lo es, si por crisis hemos de entender una suspensión del orden vigente y la llegada inmediata de otro alternativo. Habrán de transcurrir casi cuatrocientos años, digo bien, cuatrocientos, antes de que se consolide en el orbe romano la disciplina de la cruz.

La historia ulterior del cristianismo es, de nuevo, la de una sucesión de crisis, resueltas de modo más o menos compatible con la Palabra Revelada o con las reinterpretaciones que de la última hubieron de ensayarse al compás de los tiempos y los conflictos entre los hombres. No existe un guión limpio, una sucesión apretada y coherente de conceptos. En 1679, Bossuet invoca todavía los milagros para vindicar la fe verdadera. Dios asegura sus designios

mediante intervenciones directas que anulan las leyes de la naturaleza y alteran el curso de la historia (*Discours sur l'histoire universelle*, II, 1). Al año siguiente, y a contrapelo de Bossuet, Malebranche teoriza, en su *Traité de la nature et de la grace*, un Dios arquitecto cuya obra no es perfecta porque, más importante todavía que la perfección de la obra, es la pulcritud y economía de medios con que ésta debe ser ejecutada. Malebranche no es el innombrable Spinoza, y no niega los milagros. Ha redactado el *Traité* con un objetivo devoto: el de explicar la razón por la que Dios, a despecho de ser infinitamente bueno, ha generado un mundo en que la inmensa mayoría de los hombres están condenados a tostarse en el infierno. Los milagros, no obstante, ya sólo entran de canto o como al bies en la composición de lugar de Malebranche, de claro sabor deísta. En el póstumo *A Discourse on Miracles* (1706), Locke cruza el Rubicón. El argumento de Locke es expeditivo. Un hecho sólo constituye un milagro si subvierte una ley natural; nunca llegaremos a un acuerdo definitivo sobre cuáles son las leyes naturales; luego será mejor que no nos fatiguemos indagando tras este suceso o el de más allá la acción portentosa del Creador. ¿Ha entrado en crisis irreversible el cristianismo, o bien se han averiguado maneras de hacerlo congruente con la nueva ciencia?

La ortodoxia contemporánea tiende a apuntarse al primer brazo del dilema. Según ésta, una serie de acontecimientos marcan, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, una crisis magna, una crisis cuyo desenlace es el final de la era teológica y el comienzo del mundo en que vivimos ahora. Ese proceso, o mejor, lo que de él se deriva, recibe el nombre de «secularización». El mecanicismo galileano en Física; la distinción, dentro del Derecho Natural, entre teología moral y una inteligencia de las leyes sociales de prosapia utilitarista; el auge de la burguesía y la correlativa invención en el área protestante de mecanismos constitucionales que desplazan la fe a la esfera privada y basan la legitimidad de la política sobre principios meramente civiles habrían sido los agentes principales del cambio.

Anticipo que nuestros dos autores dedican el grueso de su esfuerzo a desautorizar la ortodoxia contemporánea. Mark Lilla con suavidad de formas y John Gray desgañitándose como un *hooligan*; para que no haya equívocos, abre *Misa negra* con esta afirmación lapidaria: «La política moderna es un capítulo dentro de la historia de la religión». Pero antes de centrarme en los textos y quienes los han escrito, estimo conveniente discutir una ambigüedad inherente al concepto de secularización. A veces, se entiende que se ha secularizado el que ha conseguido reconstruir sus representaciones morales a partir de principios exentos de connotaciones religiosas. El ejemplo canónico nos viene dado por Kant o, para ser más precisos, nos habría venido dado por Kant en la hipótesis de que hubiese logrado lo que probablemente no logró: erigir una ética desde premisas que se justifican sin acudir a la autoridad de la religión recibida. En otras ocasiones, por el contrario, la especie

«secularización» no alude a una aventura o un denuedo en el campo de las ideas sino a una mera constatación sociológica: la de que la gente está dejando de ir a misa, o ya no consulta el santoral para decidir qué nombre pondrá a sus hijos, o come carne los viernes, o se disgusta mucho cuando un familiar se mete a cura. La distinción no impresionará demasiado al sociólogo positivista. Éste dará por hecho que las ideas que la gente tiene son una cosa, y su manera de ir por la vida, otra, y aquí paz y después gloria. Si nos tomamos, empero, las ideas en serio –y Lilla y Gray son historiadores profesionales de las ideas–, el asunto varía por completo. Imaginemos que la moral laica que a la sazón profesamos resultara ser, o precaria y vulnerable –veredicto de Lilla–, o religión disimulada –John Gray–. Entonces parecerá razonable concluir que la conducta aparentemente secularizada de la gente en las democracias occidentales representa un caso de falsa conciencia. Es oportuno recuperar el paralelo con la Roma de Cicerón. Esa Roma experimentó una crisis por cuanto los optimates cultos percibieron una incongruencia entre los principios que animaban el orden social y político, y la razón. Pero ahora nos encontramos en la situación inversa. Lo que estaría ocurriendo ahora es que la gente *cree* estar viviendo con arreglo a principios racionales que, o son postizos, o no terminan de ser lo que pretenden ser. Gray, cuya antipatía hacia el cristianismo es notoria, llega a afirmar que los cristianos deliberados de antaño eran más inteligentes que los inconfesos de hogaño. Al menos, sabían qué terreno pisaban. Y Lilla nos invita permanentemente a no olvidar nuestros orígenes, que no han sido suprimidos, sino provisionalmente desactivados. Sea como fuere, no atravesaríamos una era de secularización triunfante, sino, más bien, de confusión galopante.

John Gray es un hombre sugestivo, extravagante, y en trashumancia permanente desde los tiempos en que ofició como asesor de Margaret Thatcher. En *Misa negra* se refiere a ella con un respeto mitigado por una objeción de fondo. La objeción es que el conservadurismo liberal de Thatcher constituye una *contradictio in terminis*. Gray, siguiendo la tesis de Karl Polanyi en *La gran transformación*, sostiene que el capitalismo se afirmó en Inglaterra a través de una férrea política centralizadora, más hacedera en ese país que en otras regiones de Europa porque el Parlamento de Londres reunía poderes excepcionales. La consolidación del orden capitalista/liberal se levantó sobre un montón de ruinas: el de las complejas formas culturales y societarias que conformaban la vieja vida inglesa, venerable e improductiva. El reproche que dirige a Thatcher se repite en su análisis de Hayek: no es dable exaltar los méritos de la destrucción creadora del capitalismo y declararse a la vez conservador (Hayek, por cierto, negó serlo; pero no creo que haya convencido a nadie). Gray escribió un buen libro sobre Hayek, al que añadió en ediciones sucesivas un *post scriptum* con las notas disidentes que acabo de comentar. La conclusión de Gray es que Hayek fue un excelente economista, y un mal fenomenólogo cultural. Me parece que lleva razón.

¿Qué intuye Gray tras la exaltación por Hayek del carácter proteico, innovador, del liberalismo capitalista? El mito del progreso –«La civilización es progreso y el progreso es civilización», afirma Hayek en *The Constitution of Liberty*–. Pero el mito del progreso reproduce el mito cristiano de un orden providencial… con un matiz agravante. En realidad, los cristianos *mainstream*, los que han tenido vara alta desde el asentamiento de la doctrina tras los primeros y balbucientes años, han tendido a asociar el orden providencial cristiano con el triunfo de la Iglesia tras la llegada del Mesías, es decir, con un proceso *cuyo cumplimiento se sitúa en el pasado*. Agotado el tiempo mundano, ingresaremos en otra esfera: nuestros cuerpos serán gloriosos y nuestras miradas extáticas estarán fijas en Dios. El progresista secularizado, sin embargo, ha licenciado el más allá. De resultas, la dislocación cristiana entre los dos tiempos, el de la historia y el de la eternidad, se suelda para dar lugar a un tiempo único, con resultados explosivos: el reino de Dios en la tierra, prudentemente metaforizado como el triunfo de la Iglesia en la historia, se convierte de nuevo en un anhelo, en un deseo exigible de gloria, aquí y ahora. Y se abre la caja de los truenos, la que habían acertado a sellar hombres más avisados que Condorcet, Comte o Marx.

En *Misa negra*, Gray ubica en la Revolución Francesa el momento fatídico en que Occidente traslada a los afanes del día la promesa cristiana de salvación. Con arreglo al calendario de los secularistas, la Revolución Francesa integró un exceso del que surgirían a continuación innúmeros bienes: los derechos, la participación política universal, la libertad. Gray, a quien Norman Cohn, uno de los máximos especialistas en movimientos milenaristas, ha asesorado en *Misa negra*, prefiere decir que los jacobinos inauguran un nuevo quialismo, con tal cual brote gnóstico. Los fanáticos antañones se movían en ámbitos de dimensión artesanal: la glosolalia o el creerse invulnerables a las balas, originó, o lances cómicos, o muertes absurdas. Pero las enormes capacidades de la técnica y del Estado moderno han puesto en manos de los iluminados instrumentos de destrucción aterradores. Gray incluye en su requisitoria el rosario de experimentos comunistas que dejó al siglo XX convertido en un camposanto. Tampoco omite a los nazis, a los que considera, provocadoramente, hijos de la Ilustración.

Nazismo y comunismo son objeto de improperio y deprecación que el decoro vigente tolera. Gray es más subversivo, y no deja títere con cabeza. Incluso el liberalismo aparece como una anomalía cristiana más, como una burbuja liberada por el fondo de un cristianismo oculto. *Misa negra* es un libro desaforado, y también irregular. El periodismo de urgencia, el tratamiento histérico de la guerra de Irak y la militancia antiBush –éste, sí, cristiano a tocateja–, ocupan un espacio absurdo dentro de un libro escrito al trote. Gray carga tanto las tintas que se tiene, en ocasiones, la impresión de que ha empuñado la pluma sacudido por una catástrofe personal. Esta sensación se modera cuando se echa un vistazo a *Perros de*

paja, publicado unos años antes que *Misa negra*. *Perros de paja* nos depara, por así decirlo, la clave filosófica de la que manan las fulminaciones del libro más tardío. Se trata de una clave sencilla: el hombre es un animal, no el compuesto de alma inmortal y cuerpo deleznable que ha pretendido la tradición cristiana y quiso antes Platón. Si el hombre es sólo un animal, y carece por tanto de los atributos que penden de su presunta singularidad óntica –la encarnada por el auriga, por retomar la imagen platónica del *Fedro*–, será inevitable recibir *cum grano salis* el sistema de derechos, capacidades o expectativas que a esa singularidad van asociados. A lo que, a la postre, nos lleva la naturalización radical del hombre es a invertir a Kant, fénix y cifra de muchos lugares comunes de la filosofía contemporánea. En la filosofía kantiana, la libertad, Dios y la vida eterna aparecen como exigencias deducibles de nuestra experiencia moral. Gray echa a chacota que seamos libres, no se entretiene en discutir si Dios existe, y niega incluso que seamos propietarios de una conciencia, en la acepción que defendió Kant y alega el sentido común. Para Gray, por supuesto, Kant es otro cristiano embozado. Cita, a este respecto, un divertido pasaje de *El fundamento de la moral* de Schopenhauer. Un hombre acude a un baile e inicia un escarceo con una belleza enmascarada. Pero al final del baile ésta se quita la máscara y el hombre descubre que ha estado pelando la pava con su esposa. El hombre es Kant, y la esposa, el cristianismo.

El errático, aunque intenso, examen de Gray plantea una pregunta capital: la de qué precio ha de pagarse por el abandono de las supersticiones cristianas. La respuesta es que el precio es enorme. Habríamos de renunciar, por ejemplo, a los derechos, entendidos como una garantía acreditable por el hombre con independencia de la sociedad o el régimen cultural que le hayan caído en suerte. Esto es un corolario del naturalismo tomado en serio. La consecuencia fue extraída, mucho antes, por Jacques Monod, nobel de medicina y autor del celebérrimo *El azar y la necesidad*. Escribe Monod (capítulo noveno): «Las sociedades liberales de Occidente celebran de dientes afuera, y proponen como fundamento de la moral un fárrago repugnante de religiosidad judeocristiana, progresismo cientificista, creencia en los derechos “naturales” del hombre, y pragmatismo utilitarista». Conviene reparar, sobre todo, en que Monod ha entrecomillado “naturales” al hablar de «derechos». El concepto de derecho natural, como insistiré en demostrar dentro de un instante, o es teológico o no es. El naturalismo de verdad nos deja a solas en un mundo cuyas leyes no hemos construido y que es indiferente a nuestros anhelos. Gray renuncia heroicamente a la noción de derecho, aunque suaviza este arrojo con una conjetura facilona: sugiere que la mutilación que supone el abandono de los derechos no es peor que las devastaciones causadas por la fe, bien en sus manifestaciones palmarias, bien en las recónditas. A esto los economistas lo llaman un *trade-off*: lo comido por lo servido. A la vista del mundo que apunta, yo preferiría llamarlo *wishful thinking*: no hay mal que por bien no venga.

Pese a todo, compensa leer *Misa negra*. ¿Por qué? La razón es que la perspectiva forzada de Gray sirve de contrapeso a las no menores violencias que en nuestra comprensión de las cosas han introducido los prejuicios dominantes. Llevamos siglos procurando recuperar las certidumbres del cristianismo desde un punto de partida no cristiano. Kant, un hombre de genio, dio el pistoletazo de salida, y Rawls ha encendido la última bengala. Pero una lectura atenta de los libros fundadores, y cierta independencia de la presión que ejerce la opinión establecida, deberían bastar a persuadirnos de que el intento es mucho menos sencillo de lo que se cree. El concepto, por ejemplo, de derecho individual, o derecho humano, es dudosamente inteligible, como aventuré hace un rato, fuera de una matriz teológica. La idea de derecho humano, humano a secas, proyecta a escala cósmica un artículo jurídico cuya definición presupone la existencia de un orden civil y de un magistrado que pueda garantizar ese orden con su autoridad. La extrapolación no tendrá sentido si no se realiza *in toto*: si no incluye, junto al artículo en cuestión, un orden de magnitud también cósmica y alguien que desde arriba lo tutela. Pretender lo primero sin conceder lo segundo suscita dificultades enormes, según se aprecia, con claridad maravillosa, en el reproche que Barbeyrac dirige a Grocio en la traducción anotada que de *Los derechos de la guerra y de la paz* realizó al francés. La idea de Grocio es que lo justo seguiría siendo de obligado cumplimiento incluso si, *per impossibile*, Dios no lo ordenara (Libro I, capítulo I, X). Barbeyrac contesta que esto es absurdo, porque nadie está obligado a nada si un tercero no lo fuerza a la obediencia. Mucho antes, el tomismo había afirmado que el mundo, en cuanto creado por Dios, exhibe una estructura que está orientada a un fin bueno y que el hombre puede aprehender por medio de la razón.

Ello franquea la puerta a una justicia universal y a la vez ateológica, en la línea seguida por Grocio. Pero este compromiso es inestable. Aunque no estemos postulando a Dios, estamos postulando su Providencia, y entonces, bien mirado, estamos postulando a Dios. Lo natural es que la cuestión acabe por resolverse, o en clave abiertamente religiosa, o en clave spinozista. En Spinoza ha desaparecido del cosmos todo rastro providencial. El resultado es que lo lícito y lo ilícito, lo piadoso y lo impío, no se pueden determinar *antes* de que el soberano los defina mediante sus decretos positivos, los cuales sólo serán vinculantes en la medida en que aquél se halle en situación de instarlos apelando a su poder incontrastable (*Tratado teológico-político*, capítulo XIX). En el mundo de Spinoza, evidentemente, queda poco margen para los derechos. Me refiero a los que proclama la *Declaración* de 1789 o a los que enarbolan las cartas de la ONU. Los clásicos modernos comprendieron la relación entre derecho y teología, y la arduidad de separarlos –y en ocasiones, de hacerlos compatibles– mucho mejor que nosotros.

Mark Lilla, el autor del tercer libro, es también, ya lo sabemos, historiador de las ideas,

especialmente, historiador del pensamiento alemán. Profesa como catedrático de Humanidades en la Universidad de Columbia y escribe con frecuencia en *The New York Review of Books* (Gray es catedrático de Pensamiento Europeo en la London School of Economics y ha colaborado abundantemente en *The Times Literary Supplement*, de modo que asistimos a una perfecta simetría transatlántica). Entre *The Stillborn God*, el libro de Lilla, y los dos de Gray, se registran intrigantes paralelismos e, igualmente, diferencias muy importantes. Lilla prefiere no exceder los límites de su especialidad y es siempre más razonable que Gray. Pero opina, lo mismo que éste, que llevamos la religión pegada a la espalda. En Europa, según Lilla, ha sido históricamente hegemónica la teología política, entendida como una justificación del poder a partir de la Palabra Revelada y de su articulación por teólogos y juristas. Lilla atribuye la «Gran Separación» –el ingreso en un mundo de ideas en que la política deja de depender de la teología– a Hobbes (la idea germinal, por cierto, es de Carl Schmitt, al que Lilla prefiere no citar). Es Hobbes quien, en *Leviatán*, reinterpreta la religión como un artificio puramente humano y logra, por lo mismo, desactivarla. Nietzsche haría lo mismo unos siglos más tarde, aunque para sacar consecuencias por entero distintas. Sea como fuere, el Dios subyugado de Hobbes no tardará en sacudirse las cadenas. Lilla traza un itinerario arbitrario, aunque fascinante, que pasa por «La profesión de fe de un vicario saboyano» de Rousseau, se alarga a Kant y Hegel, y surca de caminos y menudos senderos la teología liberal alemana.

La reaparición de Dios representa también una reincorporación de éste al mundo social, bajo sucesivos disfraces. En Rousseau, nos asomamos al dios de los deístas: un Dios que nuestro corazón solicita y que no conoce acepción de ritos o cultos concretos. En Kant, Dios es una exigencia de la ley moral: se precisa un más allá en que el sujeto pueda alcanzar la perfección que no le ha sido concedida en este mundo y donde el sentido del deber y los impulsos del sentimiento se confundan hasta constituir un todo inconsútil y perfecto. Kant, por cierto, elaboró una eclesiología: es misión de las iglesias cristianas apacentar a sus rebaños con el propósito de converger hacia una religión límite que sólo puede ser racional. Al cabo, la Iglesia Militante dará lugar a la Iglesia Triunfante. Hegel da un paso más en la reinserción de Dios en la estructura civil y política. Las citas exactas valen más que mil exégesis, de modo que invocaré la sección 552 de la *Enciclopedia*: «Puede calificarse de error monstruoso de nuestro tiempo esto de empeñarse en considerar como separables, incluso como recíprocamente independientes, cosas inseparables (la conciencia religiosa y la ética)». El error se repite, añade Hegel, cuando ponemos de un lado la religiosidad subjetiva, y del otro el Estado y el derecho constitucional. En el esquema hegeliano, el Estado y la Iglesia han entrado en armonía, aunque no son equipolentes: el Estado liberal hegeliano luce más galones en la bocamanga que la clericatura y, en caso de conflicto, deberá prevalecer sobre ésta. En la estela de Hegel, los teólogos liberales –protestantes y judíos– intentan una

adaptación de la religión a las ideas e instituciones modernas. El experimento concluye penosamente en la Gran Guerra. Adolf von Harnack y Ernst Troeltsch, los dos representantes señeros de la teología liberal, apoyan al káiser y se van, lo mismo que él, por el desaguadero de la historia.

El gran desastre europeo transformó la faz de Occidente. Se renueva el arte, la ciencia, el pensamiento. El gran acontecimiento teológico es la publicación de la *Epístola a los romanos*, en la que Karl Barth clama por un Dios que ya no tiene nada que ver con la deidad cortés, aburguesada, cortada a la medida de las necesidades civiles del Estado alemán, que habían cultivado sus antecesores liberales. Esto fue emocionante, pero alojaba también grandes peligros. Antes de la Gran Separación, la teología política se había visto contenida por una serie de mecanismos defensivos cuya expresión heráldica nos viene dada por la doctrina agustiniana de las Dos Ciudades. Los elegidos son peregrinos en la tierra, y mientras no llegue la parusía, habrán de acomodarse a convivir con los poderes que tienen la sartén por el mango en Babilonia (véase *La ciudad de Dios*, Libro XIX, capítulo XVII). La restitución de Dios al mundo profano operada por los teólogos liberales destruyó este equilibrio. Si la teología liberal hubiese triunfado, Dios habría desaparecido por asimilación: su mensaje habría acabado por confundirse con los manuales de buena conducta del ciudadano *comme il faut*. Dado, sin embargo, que la teología liberal no triunfó, sino que fracasó, lo que vino a ocurrir es que Dios resurgió desde el interior del reducto en que se le había intentado confinar. Es decir, desde la propia sociedad, infructuosamente secularizada. El efecto fue explosivo. Aunque Barth fue un antinazi impecable, no sentó ejemplo entre muchos de sus colegas. A lo largo de los veinte y los treinta, la teología política hizo estragos en la cultura europea. No sólo porque muchos hombres de religión se plegaron a la barbarie, sino porque ésta se adornó con atributos teológicos. El libro de Lilla concluye en un tono vagamente ominoso: el triunfo de la democracia y de la civilidad liberal no puede darse por sentado. Alojamos un volcán, que podría estallar en cualquier momento y cuyas devastaciones resultarán tanto mayores cuanto más ignoremos de dónde venimos o cuál es la componenda excepcional sobre la que se erige el orden actual.

Como he observado antes, las coincidencias entre Lilla y Gray son en ocasiones asombrosas. Sobre el libro de Lilla me permitiré exponer dos comentarios críticos. Ambos se refieren a Hobbes. Se me antoja excesivo atribuir a Hobbes la Gran Separación. Allí donde ésta fue duradera y eficaz –Estados Unidos e Inglaterra–, el modelo no vino dado por Hobbes, sino por Locke. Y Locke no destierra a Dios, sino que lo domestica. La estrategia lockeana está muy bien resumida en el capítulo que Locke dedica a los entusiastas en *An Essay Concerning Human Understanding* (Libro IV, XIX). Consiste en limitar las revelaciones de Dios a las que ya están codificadas en la Biblia y exigir que las restantes teofanías se sometan al examen

de la razón. Lo que aparece entonces es un espacio de expresión pública que no niega a Dios pero que embrida eficazmente la invocación de Su Nombre. En *The Reasonableness of Christianity* se dibuja claramente una forma de fe que hace caso omiso de la teología y sus complejidades (la divinidad de Cristo, etc.), y que apunta hacia el deísmo. La separación entre Estado e Iglesia que establecen años más tarde los constituyentes americanos es consecuencia plausible del trabajo previo de Locke.

Mi segunda objeción es que la lectura que Lilla hace de Hobbes es unilateral. Hobbes fue, casi con seguridad, ateo. No obstante, ello no le impidió trasladar al soberano los atributos temibles que las teologías escotista y ockhamista habían asignado al Creador. La clave de esas teologías es el voluntarismo: ante el dilema de si Dios está obligado a querer lo que es bueno, o nada puede oponerse a la voluntad de Dios, se respondió diciendo que es bueno lo que Dios quiere. Dios define lo bueno queriéndolo. El hallazgo portentoso atraviesa de la cruz a la fecha la teología calvinista, y Hobbes lo aplica sin sombra de duda a Leviatán, un heterónimo de Dios de tejas abajo. De aquí a la construcción de un pensamiento político totalitario, plenamente asumido por los exponentes más radicales de la fórmula democrática, media un paso. Quedarse sólo con el Hobbes desacralizador es perderse la mitad de la función.

Ignoro qué título dará al libro de Lilla el editor que tenga el buen acuerdo de publicarlo en nuestro idioma. Sea cual fuere su decisión, la traducción literal reza así: «El Dios nacido muerto». ¿A qué Dios se refiere Lilla? Al alumbrado por los teólogos liberales. Fue un Dios de tan baja tensión, un Dios tan a ras de la moral cotidiana, que no acertó a cumplir la función que siempre ha cumplido Dios. Que es la de prometer la salvación y ayudarnos a soportar mediante esa promesa las incongruencias y miserias que devastan el mundo sublunar. Dios, en fin, no cabe en código civil. Pero, ¿es necesario, según Lilla? O mejor: ¿existen motivos para pensar que las alternativas laicas a Dios son un mero sueño de la razón?

Lilla elude pronunciarse sobre este asunto. Mi impresión, sin embargo, es que está al borde de decir «sí». Entiéndase, de admitir –con pesar– que Dios es imprescindible. Extraigo esta conclusión del tenor general de su argumento y de alguna que otra incursión –repárese, sobre todo, en las páginas 253-254– en el viejo asunto de los entusiastas, a saber, las sectas que se creían en comunicación directa con el Espíritu Santo y pusieron a Europa manga por hombro a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Las extravagancias de los entusiastas no conocieron límites. Todas las orquestas de rock del orbe, reunidas y ampliadas, son un aburrimiento en comparación con esos grupos de iluminados fanáticos que los poderes seculares y las iglesias establecidas persiguieron, diezmaron y torturaron. Para tener una vislumbre de ese mundo desaparecido, basta acudir a la glosa que de Locke hace Leibniz en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Leibniz menciona, entre los entusiastas, a

Antoinette Bourignon. ¿Quién fue Antoinette Bourignon? Una dama rica de Brabante que se creyó esposa de Cristo y que edificó una teología personal. Entre sus prodigios está el de haber inspirado al arquitecto Lacoste la demostración de la cuadratura del círculo. O el de conjeturar el procedimiento por el que Adán se reproducía antes de cometer el pecado original y dividirse en hombre y mujer. Gracias a su amor místico a Dios, Adán, *d'après* Bourignon, quedaba fecundado, y ponía unos huevos de los que salían otros tantos retoños. Los elegidos, en el paraíso, se multiplicarán de idéntica manera.

Los entusiastas fueron con frecuencia gente ignorante y siempre intratable. Pero sedujeron a teólogos e intelectuales formados. Bourignon se ganó, entre otras devociones, la de Poiret, un hombre cultivado. La fascinación que ciertos loquinarios ejercen sobre personas respetables brota de un sentimiento profundo: el de que no vivimos, no podemos vivir, con arreglo al sistema cerrado de ideas que se despliegan en los libros de filosofía. Estos sistemas son racionalizaciones *ex post* de otras ideas, salvajes y colmas de energía, y existencialmente más aptas que sus sucedáneos, por así llamarlos, exotéricos, o pasados por la aduana del pensamiento organizado. Para nosotros Poiret se pierde en el fondo de un pasado casi ininteligible. Pero autores modernos, y enormemente inteligentes, parecen participar del sentimiento que acabo de señalar. Un ejemplo obvio es Weber. A todas luces, Weber se siente más cerca del capitalista de primera generación, el cual acumulaba buscando en la riqueza señales de que había sido distinguido por la gracia, que de los capitalistas inerciales de su época. Éstos se le antojan a Weber puros autómatas, en el fondo, meros imbéciles morales. Otro ejemplo interesante es el que nos depara Schumpeter. En *Socialismo, capitalismo y democracia*, Schumpeter conjetura que el capitalismo morirá, no a impulso del socialismo, sino de sí mismo. ¿El motivo? El motivo es que su *ethos* reposa en estructuras culturales antiguas, que el propio éxito del capitalismo socava. Vuelvo a los entusiastas y a Lilla. El último no cita un artículo que sería rarísimo que no hubiese leído: «Religious Freedom and the Desacralization of Politics: From the English Civil Wars to the Virginia Statute», de J. G. A. Pocock. La tesis de Pocock es que la desactivación de los entusiastas fue una de las grandes tareas de la política durante los primeros siglos modernos, y que la solución consistió finalmente en convertir la religión en un asunto de mera «opinión». En algo que no estaba vedado a la especulación, pero que de ningún modo debía invocarse como argumento en las relaciones entre los hombres, o de éstos con la esfera pública. Nos encontramos, de nuevo, ante la «Gran Separación» de que habla Lilla, aunque en clave lockeana mucho más que hobbesiana. Por las razones que ustedes conocen, me inclino más por el retrato que hace Pocock de la situación que por el que bosqueja Lilla. Este punto, no obstante, no es el que me importa destacar ahora. Lo interesante es que el artículo de Pocock está escrito en un registro weberiano: Pocock aventura que el amansamiento de Dios integró también su desvirtuación, y que no está claro que el fuego, al

extinguirse, no nos haya cegado el corazón de escorias y ceniza. O, por hablar al modo de Lilla, que la normalización de la teología no haya alumbrado un Dios muerto. El mismo escrúpulo he percibido en la discusión lateral que hace Lilla de los entusiastas en *The Stillborn God*. De ser mi sensación certera, la inanidad del Dios herrado por el poder civil, y la inanidad consiguiente de las formas de vida que crecieron en el espacio abierto por la Gran Separación, no serían sólo imputables a un episodio de la cultura alemana. La inanidad, la debilidad, y el peligro, afectarían a todo el mundo occidental contemporáneo.

Pero Lilla, a la vez, es un hobbesiano sincero. Contempla con más horror que trepidación interior el retorno a los desgarros civiles que la religión provocó en la Europa de su mentor. Ello confiere a su libro una sabrosa ambigüedad: vivimos una época mejor, una época en muchos sentidos deseable. Pero también vivimos una época de aleación espiritual baja. Esencialmente, porque descansa sobre la represión de Dios, no sobre su superación. Resulta interesante notar que Lilla publicó en *The New York Times* («The Politics of God», 19 de agosto de 2007) un anticipo popularizado de *The Stillborn God*. No se trata de un mero resumen, puesto que se adentra en cuestiones de actualidad que no trata en su estudio sistemático. Y afirma dos cosas tremendas. La primera, que es un «milagro» –o sea, algo que es probable que no vaya a durar– que el edificio constitucional estadounidense esté soportando las disensiones que sacuden al país en materias tales como el aborto, la eutanasia, las células madre o la oración en las escuelas. La segunda, que el islamismo es inadaptable. Lo es por cuanto se trata de una auténtica religión, entiéndase, de una religión no despotenciada por la Gran Separación. Los intentos por sujetarla al orden de las democracias liberales resultan, por tanto, vanos. Si el islamismo se hace por fin compatible con nuestras formas de vida, será gracias a una revolución teológica interior, no menos formidable que la obrada por Lutero hace quinientos años. Y no sabemos si eso ocurrirá, ni, por supuesto, cuándo ocurrirá. Mientras tanto, la creciente presencia de musulmanes en suelo occidental habrá de gestionarse acudiendo al procedimiento medieval del gueto, en la acepción laxa del concepto. Tendrá que reconocerse a una parte de la población el derecho a regirse por normas que difieren de las de la mayoría. Es inevitable no advertir la naturaleza crepuscular de estas reflexiones. Según el guión oficial, Occidente superó primero la cuestión religiosa, y luego consiguió evitar la lucha de clases. De ahí resultaron sociedades altamente homogéneas, en que se combinaba la libertad individual con dosis grandes de redistribución. Estábamos en el paraíso socialdemócrata. Pero el paraíso socialdemócrata empezó a deteriorarse en lo cultural en los sesenta, y en lo económico en los setenta. Ahora la socialdemocracia empieza a parecer una cosa del pasado. Los valedores de las indiscutibles virtudes del orden socialdemócrata recordarían crecientemente a los defensores de la sociedad patriarcal en época de Locke. Serían reaccionarios en la acepción aséptica del término, como fue un reaccionario objetivo Filmer, el gran rival de Locke.

¿Qué pronósticos adelanta por su lado Gray sobre el futuro de la religión? Se detecta una inflexión, un giro, al comparar *Perros de paja* con *Misa negra*. En el primer libro, el cristianismo nos es presentado como una sangrienta patología cuya falsa secularización promete más sangre aún. Se diría que Occidente, y por extensión todo el mundo occidentalizado, terminarán por morir de un atracón de sí mismos, como lo hicieron los habitantes de las islas de Pascua en la descripción que de ese fenómeno misterioso nos ha transmitido Jared Diamond. Pero una patología que ha durado más de dos mil años parece difícil que pueda ser, en realidad, una patología. Si nos tomamos la teoría de la evolución en serio, lo normal será concluir que la patología cumple alguna función, o, sumando eones y yendo más allá del cristianismo, que la religión se halla enredada con nuestra dotación genética. Es la consecuencia a la que Gray llega en *Misa negra*. Escribe textualmente Gray: «Las religiones expresan necesidades humanas que ningún cambio en la sociedad puede eliminar […]. Los seres humanos no dejarán de ser religiosos por lo mismo que no dejarán de ser sexuados, lúdicos o violentos». Todavía queda en pie una pregunta: ¿se logrará contener la religión en el ámbito privado, como quería Locke? Ni siquiera, según Gray. Añade nuestro autor: «Si la religión es una necesidad primaria de los hombres, no debería suprimirse ni relegarse al ámbito de la vida privada. Debería integrarse plenamente en la esfera pública, lo que no significa que haya de establecerse una religión pública. Las sociedades tardías alojan una diversidad enorme de puntos de vista […]. El mundo moderno tardío es insobornablemente híbrido y plural».

Pero la coletilla final de Gray suena a falso. Una religión afirmativa no se resignará nunca a no ser una religión expansiva, porque la verdad no es negociable, no se restringe a ser «mera opinión». En el caso alemán, como explica Lilla, la adecuación de Dios al orden civil habilitó a la religión en la sociedad liberal al precio de dejarla medio muerta. Al revivir la religión, la sociedad liberal saltó por los aires. En el caso de Estados Unidos, se está manteniendo la religión a raya mediante un esfuerzo constitucional tan empeñoso que ya empiezan a acusarse síntomas de lo que los ingenieros denominan «fatiga de materiales». En resumen: si es verdad que Dios se resiste a morir, no cabe excluir que nos espere, a la vuelta de la esquina, el caos prelockeano, la atmósfera moral que precedió a la Gran Separación. *Mutatis mutandis*: lo que podría haber entrado en cuarto menguante es la democracia liberal, no Dios. Esto es lo que insinúa Mark Lilla, y Gray firmemente piensa, aunque a veces se muerda la lengua.

Autor: Mark Lilla

Autor-2: John Gray

Autor-3: John Gray
Edicion: Nueva York, Alfred A. Knopf
Edicion-2: Paidós, Barcelona
Edicion-3: Paidós, Barcelona
Paginas-2: 240 pp.
Paginas-3: 350 pp.
Precio-2: 9,90 €
Precio-3: 29 €
Titulo: THE STILLBORN GOD. RELIGION, POLITICS AND THE MODERN WEST
Titulo-2: PERROS DE PAJA. REFLEXIONES SOBRE LOS HUMANOS Y OTROS ANIMALES
Titulo-3: MISA NEGRA. LA RELIGIÓN APOCALÍPTICA Y LA MUERTE DE LA UTOPÍA
Traduccion-2: Trad. de Albino Santos
Traduccion-3: Trad. de Albino Santos