

LA POLÍTICA DE DIOS

MARK LILLA

“La voluntad de Dios prevalecerá”

El ocaso de los ídolos se ha postergado. Durante más de dos siglos, desde las revoluciones americana y francesa hasta el derribo del comunismo soviético, la política mundial estuvo girando en torno a problemas eminentemente políticos. La guerra y la revolución, la justicia social y de clases, la identidad racial y nacional: ésas eran las cuestiones que nos dividían. Hoy hemos progresado hasta un punto donde nuestros problemas vuelven a parecerse a los del siglo XVI, pues nos vemos enredados en conflictos sobre creencias que rivalizan entre sí, sobre pureza dogmática y sobre deberes divinos. En Occidente estamos desorientados y confusos. Aunque tenemos a nuestros propios fundamentalistas, nos parece incomprendible que las ideas teológicas todavía levanten pasiones mesiánicas, dejando tras de sí sociedades en ruinas. Habíamos supuesto que eso ya no era posible, que los seres humanos habían aprendido a separar las cuestiones religiosas de las cuestiones políticas, y que el fanatismo había muerto. Estábamos equivocados.

Un ejemplo: en mayo de 2006 el Presidente de Irán, Mahmoud Ahmadinejad, envió una carta abierta al presidente George Bush que se tradujo y se publicó en periódicos de todo el mundo. Su asunto era la política contemporánea y su lenguaje era el de la revelación divina. Tras explicarse en una letanía de protestas contra las políticas exteriores estadounidenses, reales o imaginadas, Ahmadinejad escribía: “Si los profetas Abraham, Isaac, Jacob, Ismael, José o Jesucristo (la paz esté con él) estuvieran hoy entre nosotros, ¿cómo juzgarían tales conductas?” No se trataba de una pregunta retórica. “Me han dicho que su Excelencia sigue las enseñanzas de Jesús (la paz esté con él) y que cree en la promesa divina de un reinado de los justos en la tierra”, proseguía Ahmadinejad, recordán-

dole a su hermano creyente que “según versículos divinos, todos estamos llamados a adorar a un Dios y a seguir las enseñanzas de los Profetas divinos.” A eso le sigue una especie de *llamada al altar*¹, donde se insta al presidente americano a actuar en concordancia con esos versículos. Y ahí llega una profecía ominosa:

“El liberalismo y la democracia de corte occidental no han podido contribuir a la realización de los ideales de la humanidad. Hoy, esos dos conceptos han fracasado. Los más clarividentes pueden oír ya el ruido de la fractura y caída de la ideología y del pensamiento de los sistemas liberaldemocráticos. (...) Nos guste o no, el mundo gravita hacia la fe en el Todopoderoso y la justicia y la voluntad de Dios prevalecerán sobre todas las cosas”.

Ése es el lenguaje de la teología política, y durante milenios ésa fue la única lengua que tuvieron los hombres para expresar sus ideas sobre la vida política. Es un lenguaje primordial pero al mismo tiempo contemporáneo: incontables millones de personas aún persiguen la prístina misión de reconducir la totalidad de la vida humana bajo la autoridad de Dios, y tienen sus razones. Para comprenderlas sólo necesitamos interpretar el lenguaje de la teología política; y sin embargo eso es lo que nos resulta más difícil. Al leer una carta como la de Ahmadinejad nos quedamos sin saber qué decir, como exploradores que acaban de encontrar una antigua inscripción escrita en jeroglíficos.

El problema es nuestro, no suyo. Hace poco más de dos siglos empezamos a creer que Occidente había emprendido un camino sin retorno hacia una democracia moderna y laica y que las demás sociedades, una vez encauzadas por esa senda, irían detrás de forma inevitable. Aun-

¹ *Altar call*: figura del rito evangelista, donde se insta a los celebrantes a salir al altar y proclamar públicamente su compromiso personal con Jesucristo. [N. de T.]

que eso no ha ocurrido, nosotros seguimos manteniendo nuestra fe implícita en el proceso de modernización y culpamos del retraso a circunstancias atenuantes como la pobreza o el colonialismo. Esa suposición modela la forma en que vemos la teología política, sobre todo en su forma islámica: como un atavismo que requiere un análisis psicológico o sociológico pero no un esfuerzo intelectual serio. Los musulmanes, incluso si son profesionales cultos, nos parecen ante todo representantes frustrados e irracionales de sociedades frustradas e irracionales, nada más. Vivimos, por así decirlo, en la otra orilla. Cuando observamos a los que están en la ribera opuesta nos sentimos perplejos, dado que sólo tenemos un recuerdo lejano de una forma de pensar como la suya. Todos tenemos que enfrentarnos a las mismas cuestiones de la existencia política pero la forma que ellos tienen de resolverlas se ha vuelto algo ajeno a nosotros. En una orilla las instituciones políticas se conciben en términos de autoridad divina y de redención espiritual; en la otra orilla, no. Y ésa es la gran diferencia, como habría dicho Robert Frost.

Comprender esa diferencia es la tarea intelectual y política más urgente de la época actual. ¿Pero por dónde empezar? El asunto del islam contemporáneo está en la mente de todos pero está tan impregnado de ira e ignorancia que resulta paralizante. Lo único que oímos son voces extrañas que inspiran actos inefables. Si pretendemos llegar a descifrar alguna vez la gramática y la sintaxis de la teología política, parece que tendríamos que empezar por nosotros mismos. La historia de la teología política en Occidente es un relato muy instructivo y no se concluye con el nacimiento de la ciencia moderna, o con la Ilustración, ni con las revoluciones americana y francesa o cualquier otro momento histórico decisivo. La teología política fue



una presencia en la vida intelectual de Occidente hasta bien entrado el siglo xx, y para entonces se había despojado de la mentalidad medieval y había encontrado razones modernas para buscar inspiración política en la Biblia. Al principio esa teología política moderna expresaba un punto de vista aparentemente ilustrado y era bienvenida por los amantes de la democracia liberal. Pero tras la I Guerra Mundial adoptó un tono apocalíptico; y algunos “hombres nuevos” deseosos de abrazar el futuro empezaron a generar justificaciones teológicas para las ideologías más repugnantes –y ateas– de la época: el nazismo y el comunismo.

Es un relato desalentador, que suscita profundas preguntas acerca de la fragilidad de nuestro punto de vista moderno. Incluso las

democracias más estables y exitosas, con creyentes civilizados y de altas miras, han demostrado ser vulnerables ante el mesianismo político y su justificación teológica. Si pudiéramos comprender cómo fue posible aquello en el Occidente desarrollado, si lográramos oír a la teología política hablar con un lenguaje más familiar, puede que entonces consiguiéramos recordarnos a nosotros mismos el aspecto que tiene el mundo desde esa perspectiva. Eso sería un pequeño paso para valorar el reto al que nos enfrentamos y para decidir cómo responder.

La Gran Separación

¿Por qué existe la teología política? La pregunta resuena a lo largo de la historia del pensamiento occidental, desde la antigüe-

dad griega y romana y hasta nuestros días. Se han propuesto muchas teorías, especialmente por parte de los que desconfían del impulso religioso. Sin embargo, muy pocas reconocen la racionalidad de la teología política o entran en su lógica. La teología es, al fin y al cabo, un conjunto de razones que la gente se da a sí misma para explicar cómo son las cosas y cómo deberían ser. Así que vamos a intentar imaginar cómo esas razones pueden referirse a Dios y tener implicaciones para la política.

Imaginemos a unos seres humanos que por primera vez fueran conscientes de sí mismos en un mundo no creado por ellos. Su mundo tiene orígenes desconocidos y se comporta de una forma coherente, así que los seres humanos se preguntan por qué. Saben que las cosas que fabrican ellos mismos funcionan de una forma predecible porque las conciben y construyen con un fin determinado. Tensan el arco, la flecha sale volando; para eso se hicieron. Así que, por analogía, no les resulta difícil asumir que el orden cósmico fue creado para un fin, que refleja la voluntad de su hacedor. Al seguir con esa analogía, empiezan a hacerse ideas sobre ese hacedor, sobre sus intenciones, y por lo tanto sobre su personalidad.

Al dar esos pocos pasos, la mente humana se ve ante un cuadro, una imagen teológica donde Dios, el hombre y el mundo forman un nexo divino. Los creyentes tienen motivos para pensar que ellos viven en ese nexo, lo mismo que tienen motivos para suponer que ofrece directrices para la vida política. Pero la forma en que hay que interpretar esas directrices, o si esas directrices resultan más o menos fiables para los creyentes, dependerá de cómo imaginen a Dios. Si se concibe a Dios como algo pasivo, como una fuerza silenciosa tal que el cielo,

puede que de ello no derive nada en concreto. Dios es una hipótesis de la que podríamos prescindir. Pero si nos tomamos en serio la idea de que Dios es una persona con intenciones, entonces pueden derivarse muchísimas cosas. Las intenciones de un Dios semejante revelan algo que el hombre no puede llegar a saber del todo por sí mismo. Esa revelación se convierte entonces en la fuente de su autoridad, sobre la naturaleza y sobre nosotros, y no tenemos otra opción que obedecerle y encargarnos de que sus planes se lleven a cabo en la tierra. Ahí es donde entra en juego la teología política.

Un poderoso atractivo de la teología política, en cualquiera de sus formas, es su amplitud. Ofrece una forma de pensar sobre la práctica de los asuntos humanos y conecta esas ideas a pensamientos más elevados sobre la existencia de Dios, la estructura del cosmos, la naturaleza del alma, sobre el origen de todas las cosas y sobre el final del tiempo. Durante más de un milenio, Occidente buscó inspiración en la imagen cristiana de un Dios uno y trino reinando sobre un cosmos creado y guiando a los hombres mediante la revelación, la convicción íntima y el orden natural. Era un cuadro magnífico que permitió el florecimiento de una magnífica y poderosa civilización. Pero la imagen siempre resultó difícil de traducir teológicamente en una forma política: Dios Padre nos dio los mandamientos; vino un Redentor, que los reinterpretó y después se marchó; y ahora el Espíritu Santo permanece como una presencia divina e intangible. No estaba nada claro qué lecciones políticas cabía deducir de todo aquello. ¿Tenían los cristianos que retirarse de un mundo corrompido que fue abandonado por el Redentor? ¿Estaban llamados a gobernar la ciudad de los hombres tanto a través de la Iglesia como mediante el Estado? ¿O debían construir una Nueva Jerusalén que acelerara el regreso del Mesías?

A lo largo de la Edad Media los cristianos discutieron en torno a esas cuestiones. La ciudad del hombre se contraponía a la ciudad de Dios, la ciudadanía pública a la piedad privada, el derecho divino de los reyes al derecho a la resistencia, la autoridad de la Iglesia al antinomianismo radical, el derecho canónico a la introspección mística, el inquisidor al mártir, la espada secular a la mitra eclesiástica, el príncipe al emperador, el emperador al papa, el papa a los concilios de la Iglesia. Al final de la Edad Media, la

sensación de crisis era palpable, e incluso la Iglesia Romana reconocía que se requerían reformas. Pero ya en el siglo XVI, gracias a Martín Lutero y a Juan Calvino, no había un cristianismo unido que reformar sino una serie de iglesias y sectas, la mayoría de ellas aliadas con gobernantes absolutistas seculares ansiosos por afirmar su independencia. En las guerras de religión que siguieron, las doctrinas religiosas alimentaron las ambiciones políticas y viceversa, en un círculo vicioso y mortífero que duró un siglo y medio. Unos cristianos ofuscados por sueños apocalípticos daban caza y asesinaban a otros cristianos, con una furia fanática que anteriormente tenían reservada para los musulmanes, los judíos y los herejes. Fue la locura.

El filósofo inglés Thomas Hobbes intentó encontrar un camino para salir de aquel laberinto. Tradicionalmente, la teología política había interpretado un conjunto de imperativos divinos revelados y los había aplicado a la vida social. En su gran tratado *Leviathan* (1651), Hobbes simplemente ignoró la sustancia de esos imperativos y en cambio habló de cómo y por qué los seres humanos creían que aquéllos habían sido revelados por Dios. Hizo la cosa más revolucionaria que puede hacer un pensador: el tema dejó de ser Dios y sus imperativos y pasó a ser el hombre y sus creencias. Si hacemos eso, Hobbes argüía, podemos empezar a comprender por qué las convicciones religiosas dan lugar tan a menudo a conflictos políticos, y entonces a lo mejor encontramos la forma de contener el potencial de violencia.

La crisis de la época en el cristianismo occidental creó un público para Hobbes y sus ideas. En medio de las guerras religiosas, su visión de que la mente humana era demasiado débil y estaba demasiado dominada por las pasiones como para tener algún conocimiento fidedigno de lo divino parecía de sentido común. También era acertado suponer que cuando el hombre habla de Dios en realidad se está refiriendo a su propia experiencia, que es todo lo que conoce. ¿Y qué es lo que más caracteriza su experiencia? Según Hobbes, el miedo. El estado natural del hombre es sentirse abrumado por la ansiedad: “su corazón todo el día roído más y más por el miedo a la muerte, por la pobreza u otras calamidades.” “No tiene descanso, ni pausa en su ansiedad, salvo durante el sueño.” No es de extrañar que los seres humanos concibieran ídolos para protegerse de lo que más temen, atribuyendo

poderes divinos incluso, como escribía Hobbes, a “hombres, mujeres, un pájaro, un cocodrilo, un ternero, un perro, una serpiente, una cebolla, un puerro.” Penoso, pero comprensible.

Y la debilitadora dinámica de la fe no termina ahí. Pues una vez que imaginamos un Dios todopoderoso que nos proteja, es probable que empecemos a temerle a Él también. ¿Qué pasa si se enfada? ¿Cómo podemos aplacarle? Hobbes argumentaba que aquellos temores religiosos nuevos eran los que creaban un mercado para clérigos y profetas que afirmaban comprender las confusas demandas de Dios. En tiempos de Hobbes era un mercado estridente, con puestos para los católicos romanos, anglicanos, luteranos, calvinistas, anabaptistas, cuáqueros, *ranters*, muggletonianos, hombres de la Quinta Monarquía, e innumerables más, cada uno con su propio camino a la salvación y su propio modelo de una sociedad cristiana. Estaban en desacuerdo entre sí, y como estaban en juego sus propias almas, lucharon entre sí. Lo que dio lugar a guerras; lo que llevó a más miedo; lo que hacía que la gente fuera más religiosa; lo que a su vez...

Los lectores de Hobbes, con el reciente recuerdo de las guerras de religión, lo sabían todo sobre el miedo. Sus vidas se habían vuelto, como dice Hobbes, “solitarias, pobres, malvadas, brutales y breves.” Y cuando anunció que una nueva filosofía política podía liberarles del miedo, le escucharon. Hobbes plantó una semilla, la idea de que sería posible erigir instituciones políticas legítimas sin basarlas en la revelación divina. Hobbes sabía que era imposible refutar la fe en la revelación divina; lo más a que uno puede aspirar es a desconfiar de los profetas que afirman hablar de política en nombre de Dios. El nuevo pensamiento político ya no se ocuparía de la política de Dios; iba a concentrarse en los hombres como creyentes en Dios y a intentar evitar que se hicieran daño unos a otros. Iba a poner las miras más bajas que la teología política cristiana, pero asegurándose lo que más importaba, que era la paz.

Hobbes no era ni un liberal ni un demócrata. Pensaba que consolidar el poder en las manos de un solo hombre era la única forma de aliviar a los ciudadanos de sus mutuos temores. Pero a lo largo de los siglos posteriores, los pensadores occidentales como John Locke, que adoptó el enfoque de aquél, empezaron a imaginar un nuevo tipo de orden político donde el poder estaría limitado, dividido y ampliamente repartido; donde los que detentasen

el poder en un determinado momento tendrían que abandonarlo pacíficamente en otro, sin temor a represalias; donde el derecho público gobernaría las relaciones entre los ciudadanos y las instituciones; donde se permitiría florecer a muchas religiones diferentes, libres de interferencias estatales; y donde los ciudadanos tendrían derechos inalienables que los protegerían del gobierno o de sus pares. Este orden liberal democrático es el único que en Occidente reconocemos como legítimo hoy en día, y se lo debemos sobre todo a Hobbes. Para huir de las pasiones destructivas de la fe mesiánica, la teología política centrada en Dios fue reemplazada por la filosofía política centrada en el hombre. Fue la Gran Separación.

La luz interior

Es una historia conocida, y parece que termina con un final feliz. Pero la verdad es que la Gran Separación nunca fue un hecho consumado, ni siquiera en Europa occidental, donde fue concebida por primera vez. La teología política cristiana de viejo cuño tuvo una vida después de la muerte en Occidente, y sólo tras la II Guerra Mundial dejó de ser una fuerza política. En el siglo XIX y principios del XX una oposición diferente a la Gran Separación se levantó en otra parte. Procedía de un tipo de teología política totalmente nueva, con elementos prestados de la filosofía y que se proclamaba a sí misma moderna y liberal. Me refiero al movimiento de la “teología liberal” que surgió en Alemania no mucho después de la Revolución Francesa, primero entre teólogos protestantes y luego entre reformistas judíos. Aquellos pensadores, que aborrecían la teocracia, también se rebelaban contra la visión de Hobbes, promoviendo en cambio un futuro político donde la religión, debidamente pulida y reformada intelectualmente, desempeñaría un papel absolutamente primordial.

Y las preguntas que planteaban eran buenas. Dando por sentado que la ignorancia y el miedo habían engendrado guerras sin sentido entre las sectas y las naciones cristianas, se preguntaban: ¿Eran ésas las únicas razones por las que, durante mil quinientos años, toda una civilización vio en Jesucristo a su salvador? ¿O por lo que los sufridos judíos de la diáspora permanecieron fieles a la Torah? ¿La ignorancia y el miedo podían explicar la belleza de la música litúrgica cristiana o lo sublime de las catedrales góticas? ¿Podían explicar por qué todas las demás civilizaciones, pasadas y presentes, habían fundado sus institucio-

nes políticas sobre el nexo de Dios, el hombre y el mundo? Sin duda en el hombre religioso había más de lo que imaginaba la filosofía de Hobbes.

Ésa era ciertamente la visión de Jean-Jacques Rousseau, que fue quien más empeño puso en desarrollar una alternativa a Hobbes. Rousseau no escribió ningún tratado sobre la religión, algo que probablemente fue acertado, ya que cuando incluyó algunas páginas sobre temas religiosos en su obra maestra *Émile* (1762), ello dio lugar a que el libro fuera quemado y a que Rousseau pasara el resto de su vida huyendo. Esa breve sección de *Émile*, que tituló *La profesión de fe del vicario saboyano*, ha influido de forma tan profunda en las ideas contemporáneas sobre religión que hace falta cierto esfuerzo para comprender por qué Rousseau fue perseguido por escribirla. Es la defensa más bonita y convincente de los instintos religiosos del hombre que ha salido de una pluma moderna —y al parecer ése era el problema. Rousseau hablaba de religión en términos de necesidades humanas, no de verdades divinas, y hacía que su vicario saboyano afirmara: “Creo que una religión en concreto es buena si a través de ella uno sirve eficazmente a Dios”. Por decir eso fue perseguido por piadosos cristianos.

Rousseau tenía también un problema con Hobbes: compartía con el inglés su crítica de la teocracia, del fanatismo y del clero, pero Rousseau era amigo de la religión. Mientras que Hobbes tocaba los tambores de la ignorancia y el miedo, Rousseau cantaba las alabanzas de la conciencia, de la caridad, del compañerismo, de la virtud, de admiración piadosa ante la creación de Dios. Los seres humanos, pensaba él, poseen una bondad natural que expresan en su religión. Ése es el tema de la *Profesión de fe...*, que cuenta la parábola de un joven vicario que pierde primero su fe y a continuación su brújula moral cuando se enfrenta a la hipocresía de sus correligionarios. Consigue restablecer su equilibrio sólo cuando encuentra un nuevo tipo de fe en Dios mirando hacia adentro, hacia su propia “luz interior” (*lumière intérieure*). El objeto de la narración de Rousseau no es tanto mostrar los crímenes de las iglesias organizadas como demostrar que el hombre ansía la religión porque es una criatura fundamentalmente moral. Hay muchas cosas que no podemos saber sobre Dios, y durante siglos la pretensión de haber comprendido a Dios hizo mucho daño a la cristiandad. Pero, para Rousseau, necesitamos creer algo sobre Él si hemos de orientarnos en el mundo.

Entre los pensadores modernos, Rousseau fue el primero en afirmar que no hay deshonra en decir que la fe en Dios es humanamente necesaria. La religión tiene sus raíces en necesidades que son racionales y morales, y hasta nobles; una vez que lo hemos percibido, podemos empezar a satisfacerlas racional, moral y noblemente. En abstracto, esa concepción no contradecía los principios de la Gran Separación, que esgrimía razones para proteger el ejercicio privado de la religión. Pero efectivamente parecía dudoso que el nuevo pensamiento político pudiera realmente prescindir de una referencia al nexo entre Dios, el hombre y el mundo. Si Rousseau tenía razón sobre nuestras necesidades morales, una rígida separación entre los principios políticos y los teológicos podría no ser admisible psicológicamente. Cuando una pregunta es importante, queremos una respuesta: como subraya el vicario saboyano, “La mente decide en un sentido o en otro, muy a pesar suyo, y prefiere estar equivocada que no creer en nada.” Rousseau tenía serias dudas sobre si los seres humanos pueden ser felices o buenos sin comprender que sus actos se relacionan con algo más elevado. La religión está sencillamente demasiado enmarañada con nuestra experiencia moral como para poder desenredarse de ella, y la moralidad es inseparable de la política.

Los hijos de Rousseau

Ya a principios del siglo XIX se habían desarrollado en occidente dos escuelas de pensamiento sobre religión y política. Vamos a denominarlas “los hijos de Hobbes” y “los hijos de Rousseau”. Para los hijos de Hobbes, una vida política satisfactoria no podía ser llevada a cabo por la teología política cristiana, que engendraba violencia y asfixiaba el desarrollo humano. La única forma de controlar las pasiones que fluyen de la religión a la política y viceversa era apartarlas completamente de la vida política. Eso era algo que tenía que ocurrir en las instituciones de Occidente, pero que primero tenía que ocurrir en las mentes de Occidente. Tenía que producirse una reorientación, desviando la atención de los hombres desde lo eterno y lo trascendente hasta el aquí y ahora. La vieja costumbre de mirar hacia Dios para hallar el rumbo político tenía que desaparecer; y tenían que desarrollarse hábitos nuevos. Para Hobbes, el primer paso para alcanzar esa meta era conseguir que la gente pensara sobre — y desconfiara de— las fuentes de la fe.

Aunque hubo grandes reticencias para adoptar los puntos de vista más radicales

de Hobbes sobre religión, en el mundo anglosajón los principios intelectuales de la Gran Separación empezaron a arraigar durante el siglo XVIII. Subsistiría aún el debate sobre dónde trazar exactamente la línea divisoria entre instituciones religiosas y políticas, pero los argumentos sobre la legitimidad de la teocracia se fueron eclipsando por todos los rincones, salvo los más remotos, de la plaza pública. Ya no hubo más controversia seria sobre la relación entre el orden político y el nexo divino; dejó de ser una cuestión. Nadie en el Reino Unido o en Estados Unidos en la era moderna debatió a favor de un parlamento bicameral basándose en la revelación divina.

Los hijos de Rousseau siguieron una línea argumental distinta. La teología política medieval era inservible, pero tampoco los hombres podían ignorar las cuestiones de la eternidad y la trascendencia cuando se ponían a pensar en la vida justa. Cuando meditamos sobre Dios, el hombre y el mundo de forma correcta, estamos expresando nuestros sentimientos morales más nobles; sin esa reflexión desesperamos y eventualmente nos hacemos daño a nosotros mismos y se lo hacemos a los demás. Ésa es la lección del vicario saboyano.

En el panorama posterior a la Revolución Francesa, el Terror y las conquistas napoleónicas, los hijos de Rousseau encontraron un público receptivo en Europa continental. Las recientes guerras no tenían nada que ver con la teología política ni con el fanatismo religioso a la antigua usanza; si acaso, la gente razonaba, era el ateísmo radical de la Ilustración francesa lo que había convertido a los hombres en animales y lo que había engendrado una nueva especie de fanáticos políticos. Los alemanes en particular se sintieron muy atraídos por ese punto de vista, y una oleada de romanticismo trajo consigo una gran nostalgia del “mundo religioso que hemos perdido”. Influyó incluso a filósofos tan austeros como Immanuel Kant y G. W. F. Hegel. Kant fue un entusiasta de *Émile* y llegó algo más lejos de lo que había llegado Rousseau, no sólo aceptando la necesidad moral de una fe racional, sino argumentando además que el cristianismo, debidamente reformado, representaría algún día la “auténtica Iglesia universal” y encarnaría la “idea” misma de religión. Hegel fue aún más allá, atribuyendo a la religión un poder casi vitalista de forjar el vínculo social y de fomentar el sacrificio para el bien común. La religión, y sólo la religión, es la fuente original del espíritu compartido de un pueblo, lo que Hegel denominaba su *Volksgeist*.

Esas ideas tuvieron un enorme impacto en el pensamiento religioso alemán durante el siglo XIX, y a través de él en el protestantismo y el judaísmo a lo largo y ancho de Occidente. Fue el siglo de la “teología liberal”, un término que requiere explicación. En el Reino Unido y Estados Unidos de la edad moderna se daba por sentado que la separación, intelectual primero y después institucional, del cristianismo y la política de la época había sido mutuamente beneficiosa: que el Estado moderno había salido ganando al quedar exonerado de pronunciarse sobre asuntos doctrinales, y que el cristianismo se había beneficiado al quedar libre de la interferencia estatal. Ese consenso no existía en Alemania, donde se daba por sentado que la religión tenía que ser fomentada públicamente, no contenida, si su misión era contribuir a la sociedad. Tenía que ser reformada racionalmente, por supuesto: la Biblia tendría que interpretarse a la luz de los recientes descubrimientos históricos, habría que abandonar la fe en los milagros, educar al clero según directrices modernas, y adaptar la doctrina a unos tiempos más amables. Pero una vez implementadas esas reformas, la política ilustrada y la religión ilustrada irían de la mano.

Los teólogos protestantes liberales pronto empezaron a soñar con una tercera vía entre la ortodoxia cristiana y la Gran Separación. Tenían una fe inquebrantable en el núcleo moral del cristianismo, por mucho que lo hubieran distorsionado las fuerzas de la historia, y una fe inquebrantable en el progreso cultural y político que el cristianismo había aportado al mundo. El cristianismo había engendrado los valores de lo individual, del universalismo moral, de la razón y el progreso, valores sobre los que ahora se basaba Alemania. No podía haber contradicción entre religión y Estado, ni tensión siquiera. El Estado moderno sólo tenía que darle al protestantismo lo que le correspondía en la vida pública, y la teología protestante correspondería reconociendo sus responsabilidades políticas. Si ambas partes cumplían con sus obligaciones, entonces, como dijo el filósofo F. W. J. Schelling, “el destino del cristianismo se decidirá en Alemania.”

Entre los pensadores liberales judíos había una esperanza de naturaleza distinta: la de su aceptación como ciudadanos en pie de igualdad. Tras la Revolución Francesa dio comienzo en Europa un proceso intermitente de emancipación de los judíos, y los judíos alemanes se integraron más rápidamente en la vida cultural moderna que en cualquier otro país —un giro

de graves consecuencias. Porque fue precisamente en aquel momento cuando los protestantes alemanes empezaban a convencerse de que el cristianismo reformado representaba su *Volksgeist* nacional. Aunque los pensadores judíos liberales se sintieron atraídos por la moderna fe ilustrada, también les movía una necesidad apologética de justificar la contribución del judaísmo a la sociedad alemana. Ellos no podían apelar a los principios de la Gran Separación y simplemente exigir que se les dejara en paz. Tenían que argumentar que el judaísmo y el protestantismo eran dos formas diferentes de las mismas creencias morales racionales y que ambas podían compartir una misma teología política. Como dijo una vez el filósofo y reformista liberal judío Hermann Cohen: “En todas las cuestiones intelectuales sobre religión pensamos y nos sentimos con un espíritu protestante.”

Tentando al Apocalipsis

Aquella fue la casa que edificó la teología liberal, y parecía sólida a lo largo del siglo XIX. No lo era, y por motivos dignos de consideración. La teología liberal apareció con la esperanza de que las verdades morales de la fe bíblica no sólo podían acomodarse a las realidades de la vida política moderna, sino también conciliarse intelectualmente con ellas. Sin embargo la deidad liberal nació muerta, incapaz de inspirar auténtica convicción a una nueva generación que buscaba la verdad última. Porque, ¿qué tenía que ofrecer el nuevo protestantismo a un alma en pos de la unión con su Creador? Prescribía un catecismo de lugares comunes morales y de optimismo histórico sobre la vida burguesa, aderezado con un profundo pesimismo acerca de la posibilidad de modificar esa vida. Predicaba la buena ciudadanía y el orgullo nacional, sensatez económica y la correcta longitud de la barba de un caballero. Pero le daba demasiada vergüenza proclamar el mensaje que aparece en cada página de los Evangelios: que uno tiene que cambiar su vida. ¿Y qué aportaba el nuevo judaísmo a un joven hebreo en pos de una conexión con la fe tradicional de su pueblo? Le enseñaba a apreciar el mensaje ético que hay en el núcleo de toda fe bíblica y pasaba *gentilmente* de puntillas ante el temible Dios de los profetas, ante su alianza con el pueblo judío y ante las exigentes leyes que le impuso. Y sobre todo, enseñaba a los jóvenes judíos que su primera obligación era buscar elementos en común con el cristianismo y ganarse la aceptación en la única nación, Alemania, cuyos supremos ideales

culturales igualaban a los del judaísmo, debidamente entendido. A las preguntas decisivas: “¿Por qué ser cristiano?” y “¿Por qué ser judío?”, la teología liberal no daba respuesta alguna.

A comienzos del siglo xx la casa liberal se tambaleaba, y tras la I Guerra Mundial se derrumbó. No fueron sólo la brutalidad de la guerra de trincheras, la carnicería sin sentido, el espectáculo de las ciudades quemadas y de los soldados mutilados los que hicieron que se despreciara una teología que glorificaba la “civilización moderna”. Además muchos teólogos liberales habían acelerado la demencial deriva hacia la guerra, confiados en que la mano de Dios era la que guiaba la historia. En agosto de 1914, Adolf von Harnack, el pensador protestante más respetado de la época, ayudó al Kaiser Guillermo II a redactar un mensaje a la nación exponiendo las ambiciones militares alemanas. Otros firmaron una infame petición a favor de la guerra que defendía la santidad del militarismo alemán. Sorprendentemente, incluso Hermann Cohen se unió al coro, escribiendo una carta abierta a los judíos estadounidenses para pedirles su apoyo con el argumento de que “junto a su patria, todo judío de occidente debe reconocer, reverenciar y amar a Alemania como la patria de su religiosidad moderna”. Los jóvenes pensadores protestantes y judíos se indignaron al ver lo que habían hecho sus admirados profesores, y empezaron a mirar hacia otro lado.

Pero no se volvieron hacia Hobbes ni hacia Rousseau. Ansiaban una fe más robusta, basada en una nueva revelación que sacudiera los cimientos de todo el orden moderno. Era sed de redención. Desde el momento mismo que los teólogos liberales habían resucitado la idea de una política bíblica, el escenario quedaba listo para fenómenos de este tipo. Cuando la fe en la redención a través de la decencia burguesa y la adaptación cultural se agotó tras la Gran Guerra, los más osados pensadores de la época la transformaron en la esperanza de un Apocalipsis mesiánico: un Apocalipsis que volvería a poner al pueblo judío, o al creyente cristiano, o a la nación alemana, o al proletariado del mundo, en relación directa con la divinidad.

Los jóvenes judíos de la república de Weimar se sintieron especialmente atraídos hacia esas corrientes mesiánicas a través de los escritos de Martin Buber, quien más tarde se dedicó a proponer un entendimiento entre religiones pero que cuando era un joven sionista promovió un crudo nacionalismo chovinista. En uno de sus

primeros ensayos, llamaba a un “Masada² del espíritu” y proclamaba: “Si tuviera que elegir para mi pueblo entre una felicidad confortable e improductiva... y una bonita muerte en un esfuerzo final por su vida, tendría que inclinarme por lo segundo. Porque ese esfuerzo final crearía algo divino, siquiera por un momento, mientras que lo primero crearía algo demasiado humano.” Un lenguaje así, con connotaciones contemporáneas graves y desasossegantes para nosotros, se inspiraba profundamente en el mesianismo bíblico. No obstante, Buber era un aficionado en comparación con el filósofo marxista Ernst Bloch, que utilizó la Biblia para glorificar la utopía que estaba en vías de construcción en la Unión Soviética. Aunque era un judío ateo, Bloch veía una relación entre la esperanza mesiánica y la violencia revolucionaria, que admiraba desde la distancia. Enalzaba a Thomas Müntzer, el pastor protestante del siglo xvi que encabezó sangrientas revueltas campesinas y que acabó decapitado; también elogiaba a los brutales líderes soviéticos, con su famosa declaración de *ubi Lenin, ibi Jerusalem*: dondequiera que esté Lenin, allí está Jerusalén.

Pero fue entre los jóvenes protestantes de Weimar donde el espíritu mesiánico tuvo mayor influencia. Los lideraba el teólogo más importante de la época, Karl Barth, que quería devolver al cristianismo el dramatismo de la decisión religiosa y rechazaba cualquier adaptación del Evangelio a la sensibilidad moderna. Cuando Hitler llegó al poder, Barth dio la talla, encabezando la resistencia contra el control por parte de los nazis de las iglesias protestantes, antes de tener que exiliarse en 1935. En cambio otros, que empleaban la misma retórica mesiánica que Barth, prefirieron a Hitler. Un ejemplo tristemente célebre es Emanuel Hirsch, un respetado teólogo luterano y traductor de Kierkegaard que celebró la toma del poder de los nazis porque ponía a Alemania dentro del “círculo de los pueblos blancos gobernantes, a quienes Dios ha encomendado la responsabilidad de la historia de la humanidad.” Otro caso fue el de Friedrich Gogarten, uno de los colaboradores más cercanos de Barth, que se alineó con los nazis en verano de 1933 (una decisión que más tarde lamentaría). En los años veinte Gogarten se felicitaba del derrumbe de la Europa burguesa, declarando que “nos ale-

gramos del declive, ya que a nadie le gusta vivir rodeado de cadáveres”, y clamaba por una nueva religión que “ataque la cultura como cultura... que ataque al mundo entero.” Cuando los *camisas pardas* empezaron a desfilarse y a quemar libros su deseo se vio cumplido. Después de que Hitler culminara su toma del poder, Gogarten escribió que “precisamente porque hoy nos encontramos de nuevo a total disposición del Estado, es posible de nuevo, humanamente hablando, proclamar al Cristo de la Biblia y su reino sobre nosotros.”

Todo ello sirvió para confirmar la regla de hierro de Hobbes: la teología mesiánica acaba engendrando política mesiánica. La idea de redención es una de las fuerzas más poderosas de las que dan forma a la existencia en todas las sociedades de tradición bíblica. Ha inspirado a la gente para soportar el sufrimiento, para superar el sufrimiento y para infligir sufrimiento a los demás. Ha aportado esperanza e inspiración en tiempos de oscuridad; también ha contribuido a la oscuridad por alentar expectativas no realistas y justificar a quienes derramen sangre para satisfacerlas. Todas las religiones bíblicas cultivan la idea de la redención, y todos temen sus poderes para inflamar las mentes y volverlas sordas a la voz de la razón. En los escritos de estas personalidades de la república de Weimar encontramos lo que las tradiciones ortodoxas siempre temieron más: la traducción de los conceptos religiosos del Apocalipsis y la redención para la justificación del mesianismo político, ahora en unas aterradoras formas modernas. Era como si nada hubiera cambiado desde el siglo xvii, cuando Thomas Hobbes comenzó a escribir su *Leviathan*.

Los milagros

El resurgir de la teología política en el Occidente moderno es una historia aleccionadora. Nos recuerda que esa forma de pensar no es coto cerrado de una determinada cultura o religión, ni pertenece exclusivamente al pasado. Es un hábito mental inmemorial que puede volver a adquirir quienquiera que empiece a mirar hacia el nexo divino de Dios, el hombre y el mundo para revelar el orden político legítimo. Esa historia también nos recuerda que la teología política puede adaptarse a las circunstancias y reafirmarse incluso en presencia de fuerzas aparentemente irresistibles como la modernización, la secularización y la democratización. Rousseau tenía razón en una cosa: aparentemente somos criaturas teotrópicas, con el anhelo de conectar nuestras vidas mundanas, de

² Masada = *bastión*. M., al suroeste de Israel, fue la fortaleza donde sucumbió la última resistencia de la insurrección judía de 66-73 d.C. contra los romanos. [N. de T.]

la forma que sea, con el más allá. Esa necesidad puede suprimirse, uno puede adquirir nuevos hábitos; pero la amenaza de la teología política nunca desaparecerá del todo mientras subsista nuestra necesidad de conectar.

De modo que somos herederos de la Gran Separación sólo si deseamos serlo, si hacemos un esfuerzo consciente para separar los principios básicos de legitimidad política de la revelación divina. Pero hace falta mucho más. Puesto que el desafío de la teología política sigue resistiendo, necesitamos estar al tanto de su lógica y de los peligros que plantea. Eso implica vigilancia, pero en mayor medida significa autoconciencia. No debemos olvidar nunca que no hubo nada históricamente inevitable en la Gran Separación, que fue y sigue siendo un experimento. En Europa, las ambigüedades políticas de una religión, el cristianismo, dieron lugar a una crisis política que pudo evitarse, pero que no se evitó, desencadenando las guerras de religión; la carnicería resultante hizo a los pensadores europeos más receptivos a las ideas de Hobbes sobre psicología religiosa y las implicaciones políticas que Hobbes dedujo de ellas; y con el tiempo aquellas ideas políticas se liberalizaron. Aún así, los principios de la democracia liberal moderna no llegaron a arraigar plenamente en Europa continental hasta después de la II Guerra Mundial.

En cuanto a la experiencia estadounidense, es claramente excepcional: no existe ninguna otra sociedad industrial plenamente desarrollada que tenga una población tan comprometida con sus creencias (algunas de ellas de lo más exótico) y que al mismo tiempo esté tan comprometida con la Gran Separación. Nuestra retórica política, que debe mucho a los sectarios protestantes del siglo XVII, vibra con energía mesiánica; y únicamente gracias a una estructura constitucional fuerte y a varios golpes de suerte la teología política nunca ha supuesto un desafío serio a la legitimidad básica de nuestras instituciones. Los estadounidenses mantienen diferencias potencialmente explosivas sobre el aborto, el rezo en los colegios, la censura, la eutanasia, la investigación biológica y un sinnúmero de asuntos; y sin embargo en general los resuelven dentro de los límites de la constitución. Es un milagro.

Y los milagros no pueden decidirse. Pese a todo el bien que hizo Hobbes al trasladar nuestro enfoque político desde Dios hasta el hombre, dejó la impresión de que el desafío de la teología política se desvanecería una vez roto el círculo vicioso

del miedo y cuando los hombres establecieran la autoridad sobre sus asuntos. Seguimos bajo esa impresión cuando hablamos de los “motivos sociales” del fundamentalismo y del mesianismo político, como si la mejora de las condiciones materiales o el reajuste de unas fronteras desencadenasen automáticamente una Gran Separación. No hay nada en nuestra historia ni en la experiencia contemporánea que confirme esa suposición pero de alguna forma no queremos prescindir de ella. Hemos aprendido demasiado bien la lección de Hobbes; y hemos dejado de atender a la de Rousseau. De modo que nos vemos en la inopia intelectual cuando nos topamos con la genuina teología política de hoy en día: o bien suponemos que la modernización y la secularización acabarán extinguiéndola, o bien la tratamos como una incomprensible amenaza existencial y utilizamos términos conocidos, como *fascismo*, para describirla lo mejor posible. Ninguna de esas dos actitudes nos acerca lo más mínimo a una mejor comprensión del mundo en que actualmente vivimos.

Es un mundo donde millones de personas, sobre todo en la órbita musulmana, creen que Dios ha revelado una ley que rige la totalidad de los asuntos humanos. Esa creencia da forma a la política de importantes países musulmanes; y también conforma las actitudes de gran cantidad de creyentes que se encuentran viviendo en países occidentales —y en democracias no occidentales como Turquía e Indonesia—, fundados sobre los principios foráneos de la Gran Separación. Ésos son los puntos de fricción más importantes, tanto internacionalmente como en el contexto nacional. Y realmente no podemos dirigirnos a ellos sin antes reconocer el abismo intelectual que hay entre nosotros: aunque es posible traducir la carta de Ahmadinejad a Bush del farsi al inglés, sus presupuestos intelectuales no pueden traducirse al lenguaje de la Gran Separación. Podemos intentar aprender su lenguaje para crear políticas sensatas pero un acuerdo sobre principios básicos no sería posible. Y tenemos que aprender a vivir con eso.

Análogamente, tenemos que encontrar la forma de aceptar el hecho de que, dadas las políticas de inmigración que han llevado a cabo en el último medio siglo, las naciones occidentales ahora acogen a millones de musulmanes que tienen grandes dificultades para encajar en sociedades que no reconocen reivindicaciones políticas basadas en la revelación divina. Como las leyes de los judíos ortodoxos, la Sharia musulmana está concebida para cubrir la

totalidad de la vida, no sólo una esfera privada demarcada arbitrariamente, y su sistema legal tiene pocos recursos teológicos para establecer la independencia de la política partiendo de unos imperativos divinos detallados. Es una situación desafortunada, pero ya estamos instalados en ella, musulmanes y no musulmanes por igual. La aclimatación y el respeto mutuo pueden ser de ayuda, igual que unas normas precisas que regulen las áreas de tensión, como el estatus de las mujeres, los derechos de los progenitores sobre los niños, las expresiones ofensivas de las sensibilidades religiosas, los discursos de incitación a la violencia, normas de vestido en las instituciones públicas, etc. Los países occidentales han adoptado diferentes estrategias al respecto, algunos de ellos prohibiendo símbolos religiosos como el pañuelo en la cabeza en los colegios y otros permitiéndolos. Pero tenemos que reconocer que la orden del día es negociar, no defender altos principios, y que nuestras expectativas no han de ser grandes. Mientras una parte significativa de la población crea en la verdad de una teología política general, no cabe esperar su total reconciliación con la democracia liberal moderna.

La otra orilla

No son noticias agradables. Durante más de dos siglos, los promotores de la modernización han dado por sentado que la ciencia, la tecnología, la urbanización y la educación acabarían “desencantando” el mundo encantado de los creyentes y que con el tiempo la gente o bien abandonaría sus creencias tradicionales o bien las transformaría en unas formas políticamente inofensivas. Señalan a Europa continental, donde la fe en Dios ha experimentado un sostenido declive en los últimos cincuenta años, y sugieren que, con el tiempo, los musulmanes de todo el mundo experimentarán una transformación similar. Esas predicciones pueden que acaben siendo acertadas. Pero la rápida secularización de Europa es algo históricamente único y, como acabamos de ver, relativamente reciente. La teología política tiene una gran capacidad de adaptación y es capaz de presentar incluso ante mentes educadas una visión del futuro más estimulante que las perspectivas de la modernidad secular. Para que un médico altamente especializado decida fabricar un coche bomba se requiere muy poco, como en el caso de los elevados pensadores de la Alemania de Weimar que diseñaron justificaciones de inspiración bíblica para los regímenes totalitarios fascistas y comunistas. Cuando la necesi-

dad de conexión es fuerte, cuando las pasiones son grandes y las fantasías son vívidas, los oropeles de nuestras vidas modernas son amuletos inútiles contra la intoxicación política.

Conscientes de ello, numerosos pensadores musulmanes en todo el mundo han empezado a promover un islamismo “liberal”. Eso significa un islamismo más adaptado a las exigencias de la vida moderna, más amable en el tratamiento de las mujeres y de los niños, más tolerante con las otras religiones y más abierto a la disensión. Son personas valientes que a menudo han sufrido consecuencias por sus esfuerzos, sea la cárcel o el exilio, como ocurrió con sus predecesores en el siglo XIX, que fueron numerosos. Pero, entonces como ahora, sus esfuerzos han sido barridos por corrientes teológicas más profundas que no pueden controlar ni acaso comprender. La historia de la teología liberal protestante y judía revela el problema: cuanto más se retoca una fe bíblica para adaptarla a las necesidades de la época, menos motivos ofrece a sus creyentes para aferrarse a esa fe en tiempos difíciles, cuando los autoproclamados guardianes de la pureza teológica ofrecen esperanzas más radicales. Y lo que es peor: cuando se utiliza una fe de esas características para santificar una determinada forma de vida política —incluso una forma tan atractiva como la democracia liberal— dicha fe será percibida como colaboradora de la injusticia cuando el sistema político fracase. La dinámica de la teología política parece indicar que cuando los reformadores liberalizadores intentan adaptarse al presente, al mismo tiempo suscitan, en sentido contrario, un anhelo mucho más apasionado de redención en un futuro mesiánico. Eso fue lo que ocurrió en la Alemania de Weimar y lo que está volviendo a ocurrir con el islamismo contemporáneo.

El liberalismo complaciente y el mesianismo revolucionario que hemos visto no son las únicas opciones teológicas. Hay otra posibilidad de transformación de las religiones bíblicas, que consiste en la renovación de la teología política tradicional desde dentro. Si los liberalizadores son quienes lamentan que la religión ocupe el lugar central de la vida moderna, los renovadores se mantienen firmemente asentados en su fe y reinterpretan la teología política de forma que los creyentes puedan adaptarse sin sentirse apóstatas. Lutero y Calvino fueron renovadores en ese sentido, no liberalizadores. Invocaron a los cristianos a volver a los fundamentos

de su fe pero de una forma que facilitaba, no dificultaba, el disfrute de la existencia temporal. Encontraron motivos teológicos para rechazar la idea del celibato y su frecuente incumplimiento por parte de los clérigos; y así reincorporaron al clero a la vida familiar corriente. Después encontraron motivos teológicos para rechazar otros monasticismos terrenales y para oponerse al excesivo imperialismo terrenal de Roma, aduciendo razones bíblicas por las que los cristianos deben ser fieles ciudadanos del Estado en que viven. Y lo hicieron no empleando el lenguaje pacato de la tolerancia y el progreso, sino reescribiendo el lenguaje de la teología política cristiana y exigiendo que los cristianos permanecieran fieles a ella.

Hoy algunas voces claman precisamente por ese tipo de renovación de la teología política islámica. Algunos, como Khaled Abou El Fadl, un profesor de derecho de la Universidad de California (UCLA), desafían la autoridad de los puritanos contemporáneos, que hacen juicios categóricos basándose en una interpretación literal de versículos dispersos del Corán. En opinión de Abou El Fadl, el derecho tradicional islámico puede aún aplicarse a situaciones actuales porque aporta una sutil interpretación del texto coránico en su conjunto para analizar problemas concretos en circunstancias cambiantes. Otros, como el clérigo y profesor suizo Tariq Ramadan, son figuras públicas cuyos escritos demuestran a los musulmanes de Occidente que su teología política, debidamente interpretada, ofrece directrices para vivir con confianza en su fe y al mismo tiempo ser más aceptado en su —como él la denomina—, “morada” extranjera. Al leer las obras de estos autores nos damos cuenta de lo arriesgado de la empresa de una renovación. Puede que invite a los creyentes a participar de forma más plena y acertada en el presente político, como acabó siendo el caso de la Reforma protestante; pero también puede alimentar el sueño de un retorno a una fe más primitiva, mediante la violencia si es necesario, como ocurrió con las guerras de religión.

Quizá por esa razón Abou El Fadl y sobre todo Ramadan han pasado a ser objeto de escrutinio intenso y en ocasiones severo por parte de los intelectuales occidentales. Nosotros preferimos hablar con los liberalizadores islámicos porque comparten nuestro mismo lenguaje: aceptan los presupuestos intelectuales de la Gran Separación y simplemente desean que se conceda el mayor espacio posible a las expresiones culturales y religiosas. Ellos no

practican la teología política. Pero las perspectivas de un cambio duradero mediante la renovación probablemente son mucho mayores que a través de la liberalización. Al hablar desde dentro de la comunidad de los fieles, los renovadores proporcionan a los creyentes convincentes razones teológicas para aceptar los nuevos usos como auténticas reinterpretaciones de la fe. Las figuras como Abou El Fadl y Ramadan hablan un idioma extraño, aun cuando proponen cambios que a nosotros nos parecen válidos; sus razones no son nuestras razones. Pero si no podemos esperar conversiones en masa a los principios de la Gran Separación —y no podemos— haríamos bien en aprender a aplaudir las transformaciones en la teología política que facilitan la convivencia. Lo mejor no debería ser enemigo de lo bueno.

Sin embargo, al fin y al cabo lo que ocurra en la orilla opuesta no dependerá de nosotros. Tenemos pocos motivos para esperar que sociedades dominadas por una poderosa teología política sigan nuestro peculiar camino, que se abrió debido a una extraordinaria crisis en el seno de la civilización cristiana. Eso no significa necesariamente que dichas sociedades carezcan de recursos para crear un orden político decente y viable; significa que tendrán que encontrar los recursos teológicos en sus propias tradiciones para hacer que ocurra.

Nuestro reto es otro: hemos escogido una opción que es a la vez más sencilla y más difícil: hemos optado por limitar nuestra política a proteger a los individuos de los peores males que podrían infligirse mutuamente, a asegurar las libertades fundamentales y a proveer a su bienestar básico, dejando en sus propias manos sus destinos espirituales. Hemos apostado por el principio de que es más sensato mantener a raya las fuerzas que desatan las promesas mesiánicas de la Biblia que intentar explotarlas para el bien común. Hemos elegido que nuestra política no esté iluminada por la revelación divina. Lo único que tenemos es nuestra propia lucidez, que hemos de ejercer en un mundo donde la fe sigue inflamando las mentes de la gente. ■

Traducción de Alejandro Pradera.

Mark Lilla es profesor de humanidades en la Universidad de Columbia. Este ensayo está adaptado de su libro *The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West*, 2007.